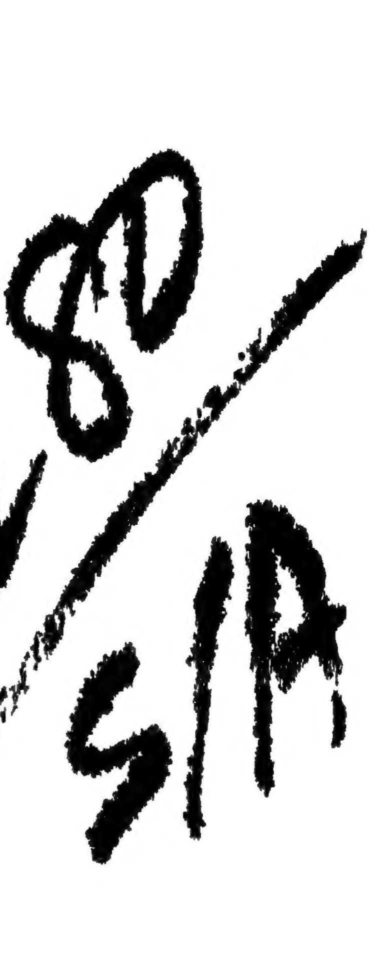


﴿ ترجمة المؤلف رحمه الله تعالى ﴾

مام العلامة الاديب محمد أمين الدين بن فضل الله المحبي الدمشقي الحنفي رحمة الله عليه في كتابه
خلاصة الاثر في أعيان القرن الحادي عشر الشيخ أحمد بن محمد بن عمر قاضي القضاة الملقب بشهاب
الدين الخفاجي المصري الحنفي صاحب التصانيف السائرة وأحد أفراد الدنيا المجمع على تفوقه وبراعته
وكان في عصره بدر سماء العلم ونير أفق النثر والنظم رأس المؤلفين ورئيس المصنفين سار ذكره سير المثل
وطلعت أخباره طلوع الشهب في الفلك وكل من رأيناه أو سمعنا به ممن أدرك وقته معترفون له بالتفرد في
التقرير والتحرير وحسن الانشاء وليس فيهم من يلحق شأوه ولا يدعي ذلك مع أن في الخلق من يدعي ما ليس
فيه وتآليفه كثيرة ممتعة مقبولة وانتشرت في البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة فان الناس اشتغلوا بها
وأشعاره ومنشآته مسلمة لا مجال للخدش فيها والحاصل أنه فاق كل من تقدمه في كل فضيلة وأتعب من
يجيء بعده مع ما خوله الله تعالى من السعة وكثرة الكتب ولطف الطبع والنكتة والنادرة (وقد ترجم)
نفسه في آخر ريحانته من حين بدئه فقال بيان حالي في خبر المبتدا وسبب اقتدائي بالهجرة النبوية
وما عدا مما بدا سألتني أعزك الله عن ابتداء حالي وما آل اليه أمري مما لم يجر على أمثالي ولولا
الالحاح في طلب الجواب لما كان لهذه الجملة محل من الاعراب فها أنا رافع اليك القصة ومسيغ
بماء البشر هذه الغصة

ولا بد من شكوى الى ذي مروأة * يواسيك أو يسليك أو يتوجع

فقد كنت في سن التمييز في مغرس طيب النبات عزيز في حجر والدي متمتعا بناظر طريفي وتالدي مربى
بغذاء على الظاهر والباطن في النعيم المقيم بأرفع المساكن ومقام والدي غني عن المدح والورق
بأوكارها لا تعلم الصدح فلما درجت من عشي قرأت على خالي سيبويه زمانه يعني أبا بكر الشنواني علوم
العربية فجثوت بين يديه على الركب ونافست اخواني في الجد والطلب ثم ترقيت فقرأت المعاني
والمنطق وبقية علوم الادب الاثني عشر ونظرت كتب المذهبين مذهب أبي حنيفة والشافعي مؤسسا
على الاصلين من مشايخ العصر (متنزها في حدائق السحر) موشحا الآداب بحلل النظم والنثر

فلولا الشعر بالعلماء يزري * لكنت الآن أشعر من لبيد

ومن أجل من أخذت عنه شيخ الاسلام ابن شيخ الاسلام الشمس الرملي حضرت دروسه الفرعية وقرأت
عليه شيأ من صحيح مسلم وأجازني بذلك وبجميع مؤلفاته ومروياته بروايته عن شيخ الاسلام القاضي زكريا
الانصاري وعن والده وجلالة قدره أشهر من الشمس كما قلت فيه

فضائله عد الرمال ومن يكن * ليحصر معشار الذي فيه من فضل

فقل لفتى قد رام احصاء مجده * تربت استرح من جهد عدك للرملي

ومنهم شافعي زمانه القطب العارف بالله تعالى الشيخ نور الدين الزيادي زاد الله حسناته حضرت دروسه
زمنا طويلا وهو كما قلت فيه

لنور الدين فضل ليس يخفى * تضيء به الليالي المدلهمه

يريد الحاسدون ليطفؤه * ويأبى الله الا أن يتمه

ومنهم العلامة الفهامة خاتمة الحفاظ والمحدثين ابراهيم العلقمي قرأت عليه الشفاء بتمامه وأجازني به وبغيره
وشملني نظره وبركة دعائه لي ومنهم العلامة في سائر الفنون علي بن غانم المقدسي الحنفي حضرت دروسه
وقرأت عليه الحديث وكتب لي اجازة بخطه وممن أخذت عنه الادب والشعر شيخنا العلامة أحمد
العلقمي والعلامة محمد الصالحي الشامي والعنايابي وممن أخذت عنه العروض الشيخ محمد المغربي
المعروف بركوك وممن أخذت عنه الطب الشيخ داود البصير ثم ارتحلت مع والدي للحرمين الشريفين

بيدائي في مجمع الامثال ما عدا مما بدا
مقتول عما ظهر لك أولا قاله علي بن أبي
للزبير بن العوام رضي الله عنهما يوم
بدا الذي صرفك عما كنت عليه من
وهذا متصل بقوله عرفتني بالحجاز
زتني بالعراق فما عدا مما بدا اه

وقرأت ثمة على الشيخ على بن جار الله العصام وغيره ثم ارتحلت الى قسطنطينية فتشرفت بمن فيها من الفضلاء والمصنفين واستفدت منهم وتخرجت عليهم وهى اذ ذاك مشحونة بالفضلاء الاذكياء كابن عبد الغنى ومصطفى بن عزمى والحبر داود وهو ممن أخذت عنه الرياضات وقرأت عليه اقليدس وغيره وأجلهم اذ ذاك استاذى سعد الملة والدين بن حسن أخذ عن خاتمة المفسرين أبى السعود العمادى عن مؤيد زاده عن الجلال الدوانى ولما توفى استاذى قام مقامه صنع الله ثم والداه ثم انقرضوا فى مدة يسيرة ثم لما عدت اليها ثانيا بعد ما توليت قضاء العسكر بمصر رأيت تفاقم الامر وغلبة الجهل فذكرت ذلك للوزير فكان ذلك سببا العزلى وأمرى بالخروج من تلك المدينة وقدمن الله تعالى على بالسلامة ثم ذكر أن من تآليفه حواشى تفسير القاضى وهى التى سماها عناية القاضى وشرح الشفاء وشرح درة الغواص والرسائل الاربعين وحاشية شرح الفرائض وكتاب السوانح والرحلة وحواشى الرضى والجامى وحديقة السحر (قلت) وله كتاب شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل والنادر الحوشى القليل وكتاب ديوان الادب فى ذكر شعراء العرب ذكر فيه مشاهير الشعراء من العرب العرباء والمولدين وله كتاب طراز المجالس وهو مجموع حسن الوضع جم الفائدة رتبه على خمسين مجلسا ذكر فيه مباحث تفسيرية ونحوية وأصولية وغيرها وذكر فى آخره لما قرأت ما قاله علماء الحديث فى الخصائص النبوية انه لم تلج النار جوفا فيه قطرة من فضلاته صلى الله عليه وسلم قال بعض من كان عندنا حاضرا اذا كان هكذا فكيف تعذب أرحام حملته فاعجبنى كلامه ونظمته فى قولى

لوالدى طه مقام قدعلا * فى جنة الخلد ودار الثواب

فقطرة من فضلات له * فى الجوف تنجى من أليم العقاب

فكيف أرحام له قد غدت * حاملة تصلى بنار العذاب

ثم ختم الكتاب بقوله

أستغفر الله مالى فى الورى شغل * ولا سرور ولا أسى لمفقود

عما سوى سيدى ذى الطول قد قطعت * مطالبى كلها مذتم توحيدى

وله رسائل كثيرة ومكاتبات وافرة لم يجمعها ومقامات ذكر بعضها فى ريحانته (وكان) لما وصل الى الروم فى رحلته الاولى ولى القضاء ببلاد روم ايلى حتى وصل الى أعلى مناصبها كاسكوب وغيرها ثم فى زمن السلطان مراد توصل حتى اشتهر بالفضل الباهر فولاه السلطان قضاء سلانيك فحصل بها مالا كثيرا ثم أعطى بعدها قضاء مصر وبعد ما عزل عنها رجع الى الروم فمر على دمشق وأقام بها أياما ومدحه فضلاؤها بالقصائد واعتنى به أهلها وعلماؤها فاكرموا نزله ووقع له لطائف من ذلك أنه دعاه العمادى المفتى الى قصرهم بالصالحية فخر الشهاب وصحبته العمادى وابن شاهين على الجسر الابيض فنظر الى غلام واقف هناك نظارة ميل ووقف يتأمله فانتقد العمادى وابن شاهين ذلك عليه فأنشد بديهة قوله

قيل لا تنظرن لوجه مليح * ان هذا يبدد الحسنات

قلت هذا الجمال لما تبدا * أشغل الكاتبين عن سيئاتى

ودخل حلب اثر ذلك ثم وصل الى الروم وكان اذ ذاك مفتيها المولى يحيى بن زكريا فأعرض عنه فصنع مقامته التى ذكرها فى الريحانة وتعرض فيها للمولى المذكور فكان ذلك سببا لنفيه الى مصر وأعطى قضاء ثمة على وجه المعيشة فاستقر بمصر يؤلف ويصنف ويقرئ (وأخذ عنه جماعة) اشتهروا بالفضل الباهر من جلتهم العلامة عبد القادر البغدادى والسيد أحمد الحموى وغيرهما واجتمع به والدى المرحوم فى منصرفه الى مصر وأخذ عنه وكتب عنه أصل الريحانة الذى سماه خبايا الزوايا فيما فى الرجال من البقايا وكتب منها فى دمشق نسخ ومن ثم اشتهرت فضيلته وذكره فى رحلته فقال ثم جئت الى رياض العلوم المزهرة بأصناف الفنون من منثور ومنظوم فجنيت زهر الآداب من تلك الحدائق الرحاب فكان بيت قصيدها

وواسطة عقدها وفريدها مالك أزمة هذه الصناعة وفارس حلبة البلاغة والبراعة جناب المولى الشهاب انسان عين الموالى وزبدة الاحقاب

علامة العلماء واللج الذى ٭ لا ينتهى ولكل لج ساحل

قد أشرقت بشموس علومه أفلاكها ولمع بسنان المنطوق والمفهوم أسماكها وتحلت أجياد الطروس بعقود ألفاظه وراجت نقود آدابه فى سوق عكاظه قد اتفقت كلمة الكملة انه واحد عصره بلا خلاف وأقرت له علماء دهره فى حيازة السبق بالاعتراف فانتهت اليه اليوم بلاغة البلغاء فما تظل الخضراء ولا تقل الغبراء فى زماننا أجرى منه فى ميدانها وأحسن تصرفا بعنانها وأما فنون الآداب فهو ابن بجدتها وأخو جلتها وأبو عذرتها ومالك أزمتها

فان أقرّ على رق أنامله ٭ أقرّ بالرق كتاب الانام له

قد سقت عيون قريحته المسائل وبسقت فى روضه أغصان الفضائل فصار عزيز مصر وقاضيها وناشر لواء العدالة فى نواحيها وبنى وشيد بأيدى تحريراته معالم التنزيل ونضا قناع خفايا الاسرار بمحكم التأويل فكم أبدع بما أودع فى خبايا الزوايا فيما فى الرجال من البقايا فنظمه نسمات السحر وقلائد النحر وغمزات الالحاظ المراض وعطفات الحسان بعد الاعراض ونثره النثرة اشراقا وحباب الصهباء رونقا واتساقا فقد لم يزل فقيرا اليها ٭ كل مبدى فصاحة وبيان

وقد حصلت على ضالتى المنشودة من لقياه وظفرت بالكنز الذى كنت أتوقعه وأرتجاه وشاهدت ثمار المجد والسودد تنثر من شمائله ورأيت فضائل الدهر عيالا على فضائله (ومن فوائده المعجبة) التى لا ينقضى التحسين لها ما نقله فى شرح الشفاء عند قوله ومن دلائل نبوته صلى الله عليه وسلم أن الذباب كان لا يقع على ماظهر من جسده ولا يقع على ثيابه مانصه وهذا مما قاله ابن سبع أيضا الا أنهم قالوا لا يعلم من روى هذا والذباب واحده ذبابة قيل انه سمى به لانه كلما ذب آب أى كلما طرد رجع وهذا مما أكرمه الله به لانه طهره من جميع الاقذار وهو مع استقذاره قد يجىء من مستقذر قيل وقد نقل مثله عن ولى الله الشيخ عبد القادر الكيلانى قدس الله سره ولا بعد فيه لان معجزات الانبياء قد تكون كرامات لاولياء أمته وفى رباعية لى

من أكرم مرسل عظيم جلا ٭ لم تدن ذبابة اذا ما حلا

هذا عجب ولم يذق ذو تطر ٭ فى الموجودات من حلاه أحلى

وتظرف فيه ملا جامى فقال محمد رسول الله ليس فيه حرف منقوط لان النقط يشبه الذباب فصين اسمه ونعته عنه كما قلت فى مدحه صلى الله عليه وسلم

لقد ذب الذباب فليس يعلو ٭ رسول الله محمودا محمد

ونقط الحرف يحكيه بشكل ٭ لذا الخط منه قد تجرد

(ومن تحريراته) فى أن القرآن هل فيه السجع أولا قال وقال البقاعى فى كتاب مصاعد النظر اختلف فيه السلف فقال أبو بكر الباقلانى فى كتاب الاعجاز ذهب أصحابنا الاشاعرة كلهم الى نفى السجع عن القرآن كما ذكره أبو الحسن الاشعرى فى غير موضع من كتبه وذهب كثير ممن خالفهم الى اثباته اهـ والقول الثانى فاسد من اختلاف أكثر فواصله فى الوزن والروى ولا ينبغى الاغترار بما ذكره بعض الاماثل كالبيضاوى والتفتازانى من اثبات الفواصل والسجع فيه وأن مخالفة النظم فى مثل هرون وموسى بحسبه ونقل أبو حيان فى قوله تعالى ولا الظل ولا الحرور فى فاطر أنه لا يقال فى القرآن قدم كذا وأخر كذا للسجع لان الاعجاز ليس فى مجرد اللفظ بل فيه وفى المعنى ومتى حوّل اللفظ لاجل السجع عما كان يتم به المعنى بدون سجع نقص المعنى ثم انه قال لو كان فى القرآن سجع لم يخرج عن أساليب كلامهم ولم يقع به اعجاز ولو جاز أن يقال سجع معجز جاز أن يقال شعر معجز والسجع ما توالفه الكهان وقد أنكر صلى الله عليه وسلم على من سجع عنده على ما عرف فى كتب الحديث ولو كان سجعا لكان قبيحا لتقارب أوزانه واختلاف طرقه

ابن بجدتها العالم بالشئ والدليل يبرح من قوله وعنده بجدة ذلك

قوله ومن غرائبه الخ الاطلاع على هذا

فيخرج عن نهجه المعروف ويكون كشعر غير موزون وما احتجوا به من التقديم والتأخير ليس بشئ وأنه كذكر القصة بطرق مختلفة (أقول) أطال بلا طائل لتوهمه أن السجع كالشعر لا التزام تقفيته ينافي جزالة المعنى وبلاغته لاستتباعه الحشو والخلل وأن الاعجاز بمنافقته لاساليب الكلام فشنع على هؤلاء الاعلام وليس بشئ والعجب منه أنه ذكر كلام الباقلاني مع التصريح فيه بأن من السلف من ذهب اليه والحق أنه وقع في القرآن من غير التزام له في الاكثر فكان من نفاه نفى التزامه أو أكثريته ومن أثبته أراد وروده فيه على الجملة فاحفظه ولا تلتفت الى ما سواه وهذا مما ينفعك فيما سيأتي ولذا فصلناه هنا لتكون على ثبت منه والذي عليه العلماء أنه تطلق الفواصل عليه دون السجع اه (ومن غرائبه) التي زلق فيها قلمه قوله عند قول القاضي وقرئ صراط من أنعمت فيه دليل على جواز اطلاق الاسماء المبهمة كمن على الله كما ورد في الاحاديث المشهورة يا من بيده الخير ونحوه فلا يغرنك ما نقله الخفيد عن صاحب المتوسط من منعه فهذا منه غفلة اذ من في القرآن ليست واقعة على الله حتى يستدل بها على جواز الاطلاق اه ونوقش في البيت المشهور كأنه فوق مسقاة الرخام ضحى * ماء يسيل على أثواب قصار

بعد قوله

لله يوم بحمام نعمت به * والماء من حوضه ما بيننا جاري

فقيل له انه عيب حتى قيل في قائله

وشاعر أوقد الطبع الذكي له * فكاد يحرقه من فرط لألاء

أقام يعمل أياما رويته * وشبه الماء بعد الجهد بالماء

فقال هذا العيب ليس بشئ فانه شبه هذا الرخام في الحمام بشقة قصار يجري عليها الماء ولم يرد تشبيه الماء ولكن ما ذكر في الطرفين جاء باردا فأشار الشاعر الى برودته في كلامه بما ذكره (وله ديوان شعر) وقفت عليه وكل شعره مفروغ في قالب الاجادة ومن أجوده قصيدته الدالية المشهورة وهي قوله

قدحت زنود البرق زندا * أضرم من أحشائنا وجدا
في فحمة الظلماء اذ * مدت على الخضراء بردا
حتى تشاب نوره * وتعطت الاغصان قدا
وأتى الشقيق بجمر * للروض أوقد فيه ندا
وعلى الغدير مفاضة * سردت له النسمات سردا
وحبابه من فوقه * قد بات يلعب فيه نردا
فسقى معاهد بالحمى * قد أنبتت حبا وودا
تذر الليالي في ثرى * من عنبر للمسك أهدى
عهدا أدر ناصع * أودعن في مسك مندى
في ظل عيش ناعم * بنسيم اسحار تردى
والدهر عبد طائع * اهدى لنا شرفا وسعدا
مازال أصدق ناصح * كم قال لي هزلا وجدا
سلم امرؤ عن طوره * في كل حال ما تعدى
فالخطب بحر زاخر * فاصبر له جزرا ومدا
لا يجتني لسع الزنا * بير الذي يشتار شهدا
في ذمة الايام للأحرار دين قد يؤدى
ان ماطلت فلربما * انجزن بعد المطل وعدا
فاذا رمى طاطئ له * رأسا تراه عنك عدى

أفبعد اخوانى الاولى * درجوا أخاف اليوم فقدا
عينى اذا استسقت بهم * تسقى بدمع العين خدا
لو كانت القطرات نجـ * ـمد نظمت فى الجيد عقدا
قوم لهم يدعو الثنا * مع شاسع الاقطار وفدا
كم فى عكاظ نديهم * جلبوا الهم شكرا وحمدا
لا يشترون بذخرهم * الا الجميل الذكر نقدا
أبقى لهم حسن الحديـ * ـث برغم أنف الدهر خلدا
ورثوا المكارم كابرا * عن كابر فرضا ووردا
من كل طود شامخ * متسربل برداء مجدا
أمست عيونا كلها * ترنو الى الاعداء حقدا
تلقى الورى بشديهم * نكس العيون اذا تبدا
لبس الجلال على الجا * ل فصدعنه الطرف صدا
فهمو بسلطان التقى اتخذوا قلوب الناس جندا
أمسوا بغمد ضريحهم * وبقيت مثل السيف فردا
مالى أقيم ببلدة * فيها بناء الدين هدا
وبها الشهاب اذا سما * يخشى من الشيطان طردا

وله قصيدة طويلة مطلعها قوله

أرح طرف عين جفاها الهجوع * فان غناء الجفون الدموع

ومن شعره قوله

قلت للندمان لما * مزقوا برد الدياجى
قتلتنا الراح صرفا * فاقتلوها بالمزاج

أصله قول حسان

ان التى ناولتنى فرددتها * قتلت قتلت فهاتها لم تقتل

قال الراغب أصل القتل ازالة الروح من الجسد كالموت لكن اذا اعتبر بفعل المتولى لذلك يقال قتل واذا اعتبر بفوت الحياة يقال موت واستعير على سبيل المبالغة قتلت الخمر بالماء اذا امزجته ووجه الاستعارة فيه أنه تريل شدتها فجعلت نشوتها كروحها وجعل سكرها عدوا اه وللشهاب

قبل يد الخيرة أهل التقى * ولا تخف طعن أعاديهم
ريحانة الرحمن عباده * وشمها لثم أياديهم

أخذه من قول عيسى بن حجاج اليمنى وهو من كبراء الاولياء وكان كل من دخل عليه أو خرج يقبل يده فانكر عليه بعضهم ذلك فقال العبد المؤمن ريحانة الله فى أرضه ولا بأس بشم الريحان فى الدخول والخروج ومن شعره قوله

أخوك الذى ان جئته لملمة * يشمر عن ساق بعزم مسدد
يبادر أمر اليوم قبل مضيه * وليس محيلا فى الامور على غد

أصله مايروى عن المفضل الضبى أنه قال قال لى المهدى يوما أبغض الى ان أجعل عمل اليوم فى غد فقلت له ان الحزم يا أمير المؤمنين كما قال أخو تميم

أخو لك عزم على الحزم لم يقل * غدا يومها ان لم تعقه العوائق

وله من الرباعيات قوله

مذ اطنب بالمطال والايجاز * فى موعده ظننته بى هازى
حتى أرى عقيق فيـه قبلا * والخاتم من علامة الانجاز

يوضحه قول بدر الدين الازهرى

أمنت من خوف العدا وشرهم * مذجاءنى بخاتم الامانى

خاتم الامان كمنديل الامان يستعمل فى امارة الانجاز لان الرؤساء اعتادوا ارسال ذلك اذا أرادوه وله

قد كان لى خل على * نهج النفاق لقد سلك
وركت ملابس وده * فقطعته من حيث رك

أورد هـذا فى شرح درة الغواص عنـد قول الحريرى ويقولون اقطعه من حيث رق وفى كلام العرب اقطعه من حيث رك أى من حيث ضعف ومنه قيل للضعيف ركيك وفى الحـديث ان الله تعالى يبغض السلطان المركاك وقال هو عليه هذا على تقدير السماع فيه أمر سهل فانه يلزم من رقة الثوب عدم قوته فلا مانع من ارادة لازمه وباب المجاز مفتوح ولذا فسر أهل اللغة رك برق ولا حاجة فى أن يقال تبدل الكاف قافا لقرب مخرجيهما وله غير ذلك مما اذا تتبعته جاء فى مجلدة ضخمة والعنوان يدل على الطرس (وكانت) وفاته رحمه الله تعالى يوم الثلاثاء الثانى عشرة خلت من شهر رمضان سـنة تسع وستين وألف وقد أناف على التسعين وكان توفى قبـله بثلاثة أشهر الفقيه الكبير محمـد بن أحمـد الشوبرى الملقب بالشافعى الصغير فقال فيهما السيد الاديب أحمد بن محمد الحموى المصرى يرثيهما وكان قرأ عليهما

مضى الامامان فى فقه وفى أدب * الشوبرى والخفاجى زينة العرب
وكنت أبكى لفقد الفقه منفردا * فصرت أبكى لفقد الفقه والادب

قلت البيت الاخير مضمن من قول جحظة البرمكى فى رثاء أبى بكر بن دريد اللغوى مع تغيير يسير وذلك قوله

فقـدت يا ابن دريد كل فائدة * لما غـدا ثالث الاحجار والترب
وكنت أبكى لفقد الجود منفردا * فصرت أبكى لفقد الجود والادب

والخفاجى نسبة الى أبيه خفاجى ولا أدرى معناه وأصل والده من سرياقوس
قـرية من قرى الخانقاه والله تعالى أعلم اهـ بزيادة وحذف
وقوله ولا أدرى معناه قال المجـد خفاجـة حى من بنى عامر
اهـ فلعل أصل والده منهـم وذكر بعضهم أنه وجد فى
مخلفاته عشرة آلاف مجلد كتبه مصحح دار
الطباعة الخديوية الفقير الى
الله سبحانه محمد
الصباغ
م

(فهرسة الجزء الاول من حاشية الشهاب على البيضاوى)

صحيفة

صحيفة

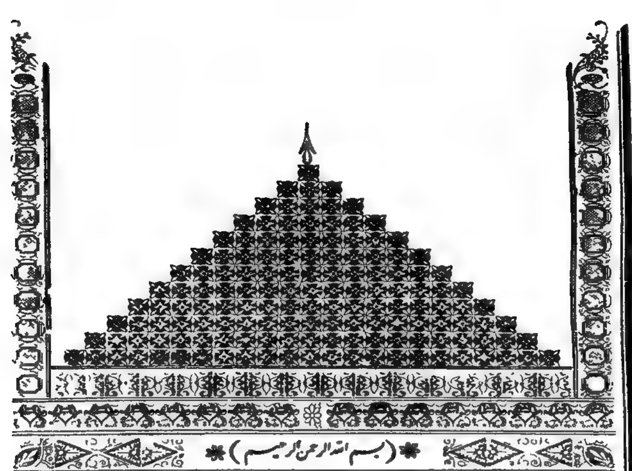
الجزء الاول من حاشية الشهاب المسماة بعناية

القاضي وكفاية الراضي على تفسير

البيضاوي قدس الله روحهما

ونور ضريحهما

آمين



(بسم الله الرحمن الرحيم)

يامفيض البركات ومنزل الآيات البينات افتح عيون بصائرنا لمشاهدة أنوارك وارزقنا من موائد كرمك ذوق حلاوة أسرارك ووفقنا لشكر آلائك والتوفيق لمن جلة نعمائك واجعلنا ممن تمسك بعرا اليقين واعتصم بحبلك المتين من كتابك الكريم المنزل نجوما مشرقة بنور الهدى ورجوما لشياطين الغواية المسترقة لسمع التصدى فى ظلمات الردى فقطع علاقتهم عن طريق الحقيقة فلم يهتدوا الى المجاز حتى تصغى أسماعهم الى هيئة الاعجاز فظل كل شاعر فى واديهم لايجد شعورا وكل خطيب لسن يرى أسجاعه هباء منثورا الامن لمعت له أنوار ذاته من خلف سرادقات صفاته فدحل عكاظ الحقائق وفاز بمتاع أسرار الدقائق بالوساطة المحمدية لازالت الملائكة تهدى منا اليه كل حين أنفس صلاة وسلام وتحية فانه جزاه الله عنا خير الجزاء ختمت به الاديان وفتحت به أبواب الرحمة وقصور الجنان صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه عرانين الكرم ومصابيح الدجى والظلم حماة بيضة الهدى وكماة حومة الوغى مالمعت بروق البراهين من مطالع اليقين (هذا) وان الله تعالى لما خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور خط على مهارق البسيطة آيات توحيده معربة بالنبات منقوطة بالزهور

والارض طرس والرياض سطوره * والزهر شكل بينها وحروف

وجعل أديم الخضراء المحيط بالستور لاوراقها جلدا مذهبا بالشموس والبدور بعدما خاط دفاتر الرياض بابر الطل وخيوط الوسمى الفياض ثم نشر صحفها على كراسى الروابى بايدى الصبا والقبول حتى درستها بمكتب الهيولى أطفال الطبائع والعقول فردّدها خرير الماء الجارى وخطبت بسجعها على منابر القصب فصحاء القمارى فآذان الزهور لها مصغية ورؤس الجبال مطرقة وعيون سيارة الزهر لها حائرة باهتة محدقة فلم تهتد لها قلوب ميتة ظلت أجسامها لها قبورا وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا فسبحانه ما أوضح دلائل توحيده وما أفصح ألسنة

الكائنات الناطقة بتمجيده كما أبداه ترجمة الحضرة القدسية دوحة جرثومة المجد الابطحية من قرع هامة العز والشرف وشنف مسامع الدهر بدرر لا تعرف آذان الصدف من كتاب تدفقت مياه البلاغة من حياضه وتفجرت ينابيع الاعجاز خلال رياضه فشرقت بها المصاقع حسدا وغصت بعريض العجز كمدا كما قال الوليد وقد أصاخ له والله ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان أسفله لمغدق وان أعلاه لمثمر سورة وما هذا بقول بشر والفضل ما شهدت به الاعداء فكل من يتم النظر فيه ويمعنه يقول هذا طراز ما أحسنه وهم ماهم فى الجلاد والجدال وفتح أكمام الافواه عن أنوار المقال من كل من ساجل الدهر حتى مل ساجلته وصبر حتى وجد صبره من الفرج ضالته وكانت مناهل تفسيره تردها سابلة الافهام والمورد العذب كثير الزحام وتفسير البيضاوى لمن بينها اليد البيضاء لاقتناصه روائع الاصلين وبدائع الشريعة الغراء وقد تقدم رتبة وان جاز منه أخيرا فلسان حاله يتلو ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا وان أمعنت فى تأويله تطرا ليس حسيرا ولا كليلا فهو خير وأحسن تأويلا

أتيت بها يدا بيضاء حقا * كما تلقف الذى أبدعت موسى
وقد أحييت موتى الفضل فيها * كما قد كان يحيي الميت عيسى

لدقيه وفور حظ وسلاسة لفظ كما قال البحترى

قد ركبن اللفظ القريب فأدركـ * ـن به غاية المرام البعيد

بل لفظه قريب لكنه أمنع من معشوق له رقيب وشأوه بعيد ولكن ليس لنفس الفكر وراءه تصعيد فيه أنضر روض طابت ثماره وتفتحت بيد النسيم أنواره سقاه من صيب البلاغة هتونه حتى تشعبت فروعه وتهدلت غصونه فجوه بصوب الوحى مغدق ودوحه فى ربيع المعانى مثمر مورق وكنت ممن اجتنى باكورة أبكاره وتمشت فى حدائقه أحداق أفكاره وقد كثرت حواشيه وتم على ضمائر أسراره واشيه وتبرج القليب به تدب ماؤه وبانشاق المال بركو غاؤه وبصقل الفرند يبدو جوهره وعنقه ويزيد فى عطر المسك الذكى سحقه راقت محاسنه فالعيون والآذان تهواها فلو منى الحسن أمانى ما تعداها

اذا امتحنت محاسنه أتته * غرائب جمة من كل باب

وكيف تتشبث يد المحجن بأهداب سحره أو يصل غائص النظر الى قرار فكره والتفاسير جداول تنصب فى لجة بحره ولكنى رأيت البغاث ربما تفكهت بأعذب الثمار ووردت قبل الضوارى غير الانهار فحدانى ذلك الى موارده ومصادره وحثنى على الغوص على فرائد جواهره وأن أكتب عليه حواشى تكون سياجا لثماره ومقدمات لنتائج أفكاره التى تحير فيها البيان ونادت الفضل للمتقدم فى كل زمان ولما ثقبت دررها من الاقلام المثاقب وكان فكر الشهاب لها هو الثاقب

ولاح نور من سنا أفقها * لا يدعيه البدر والشمس

نظمتها فى سلك النحر عقودا واجتهدت فى أن أقلدها جيد هذا العصر العاطل تقليدا فجاءت مواردها صافية من الكدر ورياضها محروسة بعين القضاء والقدر لازالت وجوهها ناضرة وعيون معانيها الى ربها ناظرة ما انجلى صدأ القلوب والافهام بتدبر ما فى الذكر الحكيم من الاحكام فرحم الله من استصبح من نور القرآن واستضاء بقبس البيان وجعل ذلك مطية الى سبل الجنان

أخلق بذى الصبر أن يحظى بحاجته * ومدمن القرع للابواب أن يلجا

ولما وقفت دهم الاقلام على ساحل التمام سميتها عناية القاضى وكفاية الراضى وها أنا أقول مستعطيا بكف الضراعة القبول (مصنف هذا الكتاب) أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد بن على أبو الخير القاضى ناصر الدين البيضاوى نسبة الى البيضاء قرية من أعمال شيراز كان اماما فى فقه الشافعى رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم
نزل الفرقان على عبده ليكون

والتفسير والاصلين والعربية والمنطق نظارا زاهدا متعبدا ومن مصنفاته هذا التفسير وهو أجلها ومنهاج الاصول وشرحه وشرح مختصر ابن الحاجب ومتن في علم الهيئة وشرح المنتخب للرازى والطوالع والايضاح في أصول الدين والغاية القصوى في فقه الشافعي وشرح المصابيح ومختصر الكافية وتاريخ الدول الفارسية الذى سماه نظام التواريخ وتوفى سنة خمس وثمانين وستمائة بتبريز وقال السبكى سنة احدى وتسعين وستمائة قدس الله روحه ونور ضريحه أقول هذا هو المشهور والذى اعتمده وصححه المؤرخون في التواريخ الفارسية أنه توفى في شهر جمادى الاولى سنة تسع عشرة وسبعمائة تقريبا ويشهد له ما في اخر تاريخه نظام التواريخ وهو المعتمد **(قوله الحمد لله الخ)** براعة استهلال وفى نسخة القرآن بدل الفرقان والاولى لموافقة التنزيل ان فسر بما يكون مفرقا في النزول لا بالفارق بين الحق والباطل ونحوه بحسب الظاهر بناء على الفرق بين التنزيل والانزال بأن الاول التدريجى والثانى الدفعى وهل هو أكثرى أو كلى أو عند التقابل وضعى مستفاد مما يدل عليه التكثير أولا ذهب الى كل طائفة وسيأتى في محله ولا يرد هنا السؤال الوارد على النظم في سورة الفرقان بأن الموصول يقتضى سبق العلم بالصلة ليتعرف بها وهذا ليس كذلك فيجاب بأنه نزل منزلة المعلوم لسطوع برهانه ونحوه لانه علم بعد ذلك فضلا عن زمان التصنيف والنزول وان استعمل في الاجسام والاعراض لا توصف به الا باعتبار محالها والقرآن من الاعراض الغير القارة فلا يتصور انزاله ولو بتبعية المحل فهو مجاز متعارف لوقوعه على مبلغه كما يقال نزل حكم الامير من القصر أو التنزيل مجاز عن ايحائه من الاعلى رتبة الى عبده تدريجا كالتجوز في الطرف أو الاسناد والقرآن مصدر قرأ قراءة وقرآنا صار حقيقة في المقروء وهو كلام الله الذى بين دفتى المصحف ويطلق على المجموع وعلى المشترك بينه وبين الاجزاء المختصة به وعلى تلك الاجزاء وعلى الكلام النفسى القائم بذاته والظاهر اشتراكه بينها خلافا لمن جعله حقيقة في أحدها وقيل المعرف مخصوص بالجميع بخلاف المنكر حتى لو حلف لا يقرأ القرآن لا يحنث الا بقراءة الجميع بخلاف ما لو حلف لا يقرأ قرآنا ثم ان المصنف رحمه الله تعالى لم يقل تبارك مع أنه الموافق للنظم والمناسب للاقتباس المتعارف فيه ترجيحا لمقتضى المقام من التصريح بالحمد وقيل لا حاجة الى العذر لانه عند ارتكاب خلاف الظاهر الا أن يقال انه هو الظاهر بعد قصد الاقتباس فاذا عارضه مقتضى المقام فرعايته أولى لان مبنى البلاغة على مطابقته والاقتباس من المحسنات وفيه نظر ثم انه رتب استحقاق الحمد على تنزيل القرآن لبراعة الاستهلال مع أنه من أعظم النعم لان به نظام المعاش والمعاد وقال على عبده موافقة للنظم ولانه أشرف الاوصاف لاقتضائه التمحيض لجانب الحق بخلاف النبوة والرسالة ولذا قال سبحان الذى أسرى بعبده كما قال الشاعر

لا تدعنى الا بيا عبدها • فانه أشرف أسمائى

واضافته لله للتشريف وفى كيفية نزوله كلام فقيل نزل جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا وأمرت السفرة بانتساخه ثم نزل الى الارض منجما في ثلاث وعشرين سنة على حسب المصالح وان جبريل تلقاه في مقامه عند سدرة المنتهى من حضرة القدس اما باسماعه بلا صوت ولا حرف أو بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة أو من جهة بصوت غير مكتسب للعباد وقيل أخذ المعنى وخلق فيه علم ضرورى بعبارته وقيل تلقاه بلفظه ومعناه بالذات أو بواسطة ملك آخر كما فصل في محله وقوله ليكون فيه ضمير مستتر للعبد وهو الاظهر أو للقرآن وقد جوز أن يكون لله ونذير بمعنى منذرا ومصدر بمعنى الانذار كالنكير والاقتصار على الانذار اما اكتفاء والمعطوف مقدر أى وبشيرا وحذف لتوافق النظم وقيل لانه يعم الكل بخلاف البشير والاوجه أن يقال اقتصر عليه ليوافق قوله فتصدى الخ اذ المعارضة انما صدرت من الكفرة واللائق بهم الانذار لا التبشير وعلى تقدير عمومه فهو للبشر أو الثقلين وهو المناسب للعالمين ولا يشمل الملائكة الا بتكلف أن انذار الثقلين انذار لهم وما قيل من أنه ان كان المراد بالانذار

قصدی بأقصر سورة

الخطباء

والبشارة ماهو بطريق التعيين مثل فلان يدخل الجنة وفلان يدخل النار فلا عموم فى شئ منهما والا فهما سيان فى العموم نحو من اتصف بكذا يثاب أو يعاقب فليس بشئ اذ المراد الثانى والعصاة والكفرة من حيث العصيان والكفر منذرون غير مبشرين بلا شبهة وتحقيق الحمد ومعنى العالمين سيأتى فى محله ولام ليكون تعليلية وهو ظاهر على رأى من جوز تعليل أفعاله تعالى ومن منعه يقول لها ثمرات وحكم نزلت منزلة العلل أوهى لام العاقبة وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله فتحدى الخ) التحدى طلب المعارضة ويكون بمعنى المعارضة نفسها كما صرح به أهل اللغة لكنه غير مناسب هنا كما توهم الا بتعسف لا حاجة اليه وأصله من الحداء وهو التغنى لحث الابل على سرعة السير ثم توسعوا فيه وصار حقيقة لما مر ولذا قيل ان فيه ايماء الى اختصاصه بالانس بل بالعرب لانهم أصحابها بل فيكون تمهيد المابعده وجملة تحدى لا تحتاج الى رابط وان عطفت على جملة الصلة وكان الضمير فيها عائدا الى العبد كما هو الظاهر لتكلف عوده الى القرآن من غير حاجة اليه اذ الفاء تجعلهما كجملة واحدة فيكتفى بالضمير الواقع فى احداهما مثل الذى يطير الذباب فيغضب عمرو كما قرره النحاة سواء قلنا الفاء سببية فقط أو سببية وعاطفة كما ارتضاه الرضى فان كان الضمير لله فهو ظاهر والتحدى كما نسب للنبى صلى الله عليه وسلم نسب لله لقوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وهذا مما الامر به فيه وانما الكلام فى أنه ان أريد بالقرآن المجموع لم يصح دخول الفاء لان التحدى لم يكن بعد نزول المجموع وان لم يرد لم يصح رجوع الضمير فى من سوره اليه اذ هى بعض من الاول دون الثانى كما فى بعض الحواشى وقد أجيب عنه بوجوه الاول أن المراد المجموع لكنه متجوز به عن الارادة كما فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة ولا يلائمه ما بعده لان الانذار بما نزل لا بما أريد انزاله اللهم الا أن يقال ارادة انزال الكل لا تنافى انزال مقدار يتحدى به وينذر ولا يظهر أيضا كونه معقودا عليه وان كان الامر فيه سهلا الثانى أن المراد به الثانى والتفريع باعتباره وارجاع الضمير اليه باعتبار المجموع استخداما ولا يخفى ما فيه فان المقام لا يناسبه وارجاع الضمير اليه لانه من جنسه كعندى درهم ونصفه أقرب وان قيل انه استخدام أيضا الثالث أن الفاء للترتيب الرتبى لا الوجودى كما فى يرحم الله المحلقين فالمقصرين لان التنزيل أعلى وأشرف رتبة من التحدى لانه من أعظم النعم فى هداية المؤمنين ولذا جعل معقودا عليه أو للترتيب فى الوجود لكنه بالنسبة الى انزال بعض القرآن لكون التحدى فى أثناء التنزيل قاله الفاضل الليثى فى حواشيه ثم اعترف ببعده وتوره بقوله وهو وان كان بحسب الظاهر بعيدا لكنهم اعتبروا مثله فانهم ذكروا أن المعطوف اذا كان ذا أجزاء تحصل بتمامه فى زمان طويل جاز عطفه بالفاء اذا كان أول أجزائه متعقبا وجاز عطفه بثم نظرا الى تمامه وعلى هذا اذا كان المعطوف عليه كذلك والمعطوف متعقبا لآخره جاز الفاء نظرا الى آخره وثم نظرا لاوله كما قرره التفتازانى فى شرح المفتاح فى قوله فاصبح ثم اختل فى الالتفات وان رده الشريف فدل على أن تراخى المعطوف لا يجب أن يكون عن جميع المعطوف عليه بل يجوز أن يكون مجتمعا مع بعض أجزائه متراخيا عن بعض فلا يبعد تجويز مثله فى التعقيب والمقصود مجرد التمثيل لاعتبارهم فى الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه بعض الاجزاء ولا ينافى ذلك الاعتبار تعقيب الامر الممتد المتعقب أول أجزائه بالمعطوف عليه ووصفه بكونه عقيبه لانه كذلك حقيقة أوفى العرف نظرا الى عدم تخلل زمان بين زمان وجوده وزمان المعطوف عليه بخلاف ماذكرنا لانا ندعى أن ذلك متعارف والرابع أن المراد بالقرآن الجنس من حيث الوجود لا المجموع ولا المفهوم الكلى وهو أقرب اذ به يصح التفريع وعود الضمير بلا تكلف وتأول لكنه لا يخلو عن نظر وكون المتحدى به أقصر سورة يؤخذ من التنوين فى قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقوله من سوره احتراز عن سور غيره من الكتب السماوية فان فيها سورا أيضا كما صرحوا به (قوله مصاقع الخطباء) جمع خطيب وهو من يأتى بالخطبة وهى الكلام البليغ المقول على رؤس الاشهاد وان لم يكن على الوجه المتعارف الآن ولا يشترط فيه السجع أيضا كما توهم والمصقع

بكسر الميم بزنة منبر البليغ ومن لا يرتج عليه كلامه والجهير صوته ومثله لفظا ومعنى مجهر من صقع الديك اذا صاح أو من الصقع بمعنى الجانب لانه يأخذ فى كل جانب من الكلام أو من صقعه اذا ضرب صوقعته وهى وسط رأسه والعرباء كالعاربة الخلص الصريح وقال ابن قتيبة العرب العاربة ولد اسمعيل والمتعربة غيرهم وهذا معنى آخر غير مراد هنا لانه للتأكيد من لفظه كليل أليل وظل ظليل كما هو دأبهم اذا أرادوا المبالغة ومن فى قوله من العرب الخ تبعيضية سواء أريد ما هو أعم من الفصحاء أو خص بهم بقرينة ما بعده لان منهم خطيبا وشاعرا وغيره وليس خاصا بالخطباء ويجوز أن تكون بيانية بتأويله بعلم من شأنه ذلك وقيل هى على الاول تبعيضية وعلى الثانى بيانية وقيل الاوجه على التقديرين أن تجعل بيانية لان مصاقع الخطباء أخص من مطلق الفصحاء ولا يخفى أن فيه ما هو غنى عن البيان (**قوله فلم يجد به قديرا**) قيل أى لم يجدهم أو لم يصب اشارة الى ما فى الرضى من أن وجد لاصابة الشئ على صفة ومن خصائص أفعال القلوب أنك اذا وجدته على صفة لزم أن تعلمه عليها بعد أن لم يكن معلوما انتهى يعنى أن أصل معناها الاصابة كوجد ضالته فيتعدى لواحد قال المتنبى

والظلم من شيم النفوس فان تجد * ذا عفة فلعلة لا يظلم

ثم انها اذا دلت على الوجدان العلمى كانت مثله فى التعدى لاثنين وهذا يخالف ما فى التسهيل من أن كلا منهما معنى على حدة وليس هذا محل تفصيله والوجهان جائزان هنا ولو قيل انه على تعديه لاثنين مفعوله الاول تقديره هنا فلم يجد المتحدى بصيغة المفعول وبه صلته لتعديه بالباء والضمير للفرقان لم يبعد وهو أقرب من تعلقه بيجد على أن الباء السببية أو الملابسة أو بمعنى مع والضمير للفرقان أو لاقصر سورة أو للتحدى لا للعبد لما فيه من البعد أو هو متعلق بقدير قدم للفاصلة أو للقصر لقدرتهم على غيره والباء بمعنى على كما قال النحاة فى قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار وقوله تعالى واذا مروا بهم يتغامزون أو على ظاهرها لانه فى معنى لا طاقة له به فلا يعترض عليه بأن صلته على لا الباء لا يقال لا يلزم من نفى كامل القدرة الخاص نفى من له قدرة ما العام لما قيل من أن قديرا هنا بمعنى قادر جرد عن قيد المبالغة أو هو كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد فى أحد الوجوه وهو أن المبالغة فى النفى لا المنفى على ما فيه وقيل ان المبالغة فى وصف العبد به لا تضر لانها باعتبار تعلمه وكسبه وقيل انه لا ضير فيه اذ الآتى بالكامل فى البلاغة لا بد من كونه كاملا كما سنراه فى سورة الانبياء فى تفسير قوله لا يستحسرون على أن المراد بمثله نفى أصل الفعل وعبر بهذا للدلالة على أنه يقتضى الغاية من ذلك وقيل الباء للملابسة فيصح أن يكون نفى قدير نفى الكامل على ظاهره بلا تكلف والباء متعلقة بقدير أى لم يجد من يقدر عليه فضلا عن وجوده فعدم الوجدان لعالم الغيب والشهادة كناية عن نفى الوجود وأيضا المبالغة ليست لازمة لفعيل الا اذا كان من فعل بضم العين وليس هذا كذلك حتى يلزم أن عدم وجدان القدير لا ينافى ثبوت من يقدر عليه فى الجملة ولو سلم أنه من نفس الصيغة فلا ضير فيه كما مر آنفا وقيل عليه ان القول بالنقل انما هو فى الصفة المشبهة من المتعدى ولزوم الضرر بعد التعدى ظاهر اذ الآتى بالكامل فى البلاغة لا يلزم أن يكون كامل القدرة فى ذلك الاتيان وان كان كاملا فى الجملة فلا يلزم من نفى كامل القدرة نفى الآتى مطلقا ولا يخفى ما فيه من الخبط فان هذا القائل أرجع ضمير يجد له ليستلزم نفيه نفى الوجود وتصح الكناية وما ذكر ليس بلازم حتى يرتكب مخالفة الظاهر وما ذكره فى الصيغة لا وجه له كما بينه المعترض مع أنه لم يقف على المراد فانه عين ما حققه المصنف رحمه الله كغيره فى سورة الانبياء وستعرفه والاوجه أن الباء بمعنى فى الظرفية متعلقة بيجد كقولك خطب اذا نزل لم تجد فيه معينا أى فى شأنه وحاله والضمير للتحدى واذا لم يوجد اذا تحدى بأقله ذو قدرة تامة فغيره بالطريق الاولى وأولى من هذا كله ما قرره العز بن عبد السلام فى الاسئلة القرآنية أن المبالغة كما تكون فى الكيف تكون فى الكم فالمراد كثرة العجز عن اعجازه واعلم أن الامام الراغب قال ان القدير لا يطلق على غير الله تعالى بخلاف المقتدر فنفى اطلاقه هنا نظر لا يخفى فتأمل

العرباء فلم يجد به قديرا

(قوله وأفحم الخ) وفي نسخ أفحم بدون عاطف لانه بيان أو تأكيد لقوله لم يجد به قديرا فالعطف اما لعدم تصدّ ذلك أو لعطفه على جملة تحدّى ويجوز كونه استئنافيا بيانيا حينئذ أيضا والافحام اسكات الخصم عجزا حتى كأنه لافتضاحه اسودّ وجهه وصار كالفحم كما قيل * فتجبوا السواد وجه الكاذب
وتصدّى بمعنى تعرّض وأصله تصدّد فأبدلت الدال الاخيرة حرف علة هربا من ثقل التكرار كما قالوا في تقضض تقضى فالمراد أسكتهم العجز لا الصرفة كما يشهد له السياق وهذا يدل على وجود التصدّي للمعارضة وقوله في الكشاف فلم يتصدّ للاتيان بما يوازيه أو يدانيه واحد من فصحائهم يدل على عدمه وكلام المصنف رحمه الله هو الموافق للواقع وما في الكشاف اما محمول على نفي القيد أي لم يأتوا وان تصدّوا بموازيه أو على تنزيل تصدّيهم منزلة العدم لعدم ثمرته وأما كون من تصدّى غير فصيح فليس بشئ وقد اعترف به الوليد مع بلاغته ومبالغته في كفره في كلامه المعروف في السير وقول قريش له صبأ والله فان قلت لم خالفه المصنف رحمه الله وهو أبلغ كما قيل من وجهين لان عدم التصدّي مع كمال الحرص عليه أدل على العجز من عدم الاتيان بعد التصدّي كما أن عدم تصدّي واحد للاتيان بما يدانيه فضلا عن مساويه كذلك ولا احتمال أن ذلك لقلة المبالاة قلت هو كما ذكرت في الابلغية لكنه مخالف للواقع وموهم للصرفة ايهاما قويا فلذا رجحه المصنف رحمه الله تعالى فاختر لنفسك ما يحلو فاثباته للتصدّي يدل على أنه ليس للصرفة او الاخبار بالمغيبات قيل ولو قال أفحم به اندفع توهم أن الافحام بالصرفة لا للبلاغة وفيه أن السياق يدفعه مع أنه لا مجال له هنا اذ الصرف فعله تعالى والافحام مسند الى الرسول صلى الله عليه وسلم وعبارة الكشاف توهمه لاسناده الافحام الى الله تعالى فلذا زاد به مع أنه لولا دلالة السياق أيضا لم يفهم أنه بالبلاغة لاحتمال أنه لاشتماله على المغيبات والسلامة من التناقض والاختلاف ولا يخفى أن زيادة به تدفعه لان مقدار أقصر سورة لا يجري فيه ذلك نعم لو قيل هو لا يدفع كونه بالنظم الغريب المخالف لغيره أو بمجموع النظم والبلاغة كما ذهب اليه الباقلاني لم يبعد ولا يخفى ما فيه من التعسف وفي تهذيب الازهري اختلف الناس في العرب ولم سموا عربا فقال بعضهم أول من نطق بالعربية يعرب بن قحطان أبو اليمن وهم العرب العاربة ونشأ اسمعيل عليه الصلاة والسلام معهم فتكلم بلسانهم وأولاده العرب المستعربة وقال آخرون نشأ بعربة وهي بلدة من تهامة فنسبوا الى بلدهم وفي الحديث خمسة أنبياء من العرب اسمعيل ومحمد وشعيب وصالح وهود وهذا يدل على أن لسان العرب قديم وكل من يسكن جزيرة العرب وتكلم بلسانهم فهو منهم انتهى فقوله عدنان وقحطان اشارة الى قسمي العرب العاربة والمستعربة وكناية عن جميعهم وعدنان أبو معدّ أحد أجداده صلى الله عليه وسلم واضافة الفصاحة الى عدنان والبلاغة الى قحطان اما تفنن أو بناء على المتعارف من اطلاق الفصاحة على الكلام العذب السهل والبلاغة على المتين الجزيل وهو الغالب في اللغة القديمة والاضافة لهما لانهما من أولادهما أو لانهما أريد بهما القبيلة كما يقال تميم لاولاده وهو مجاز مشهور ثم ان المراد بالفصحاء هنا ما يشمل البلغاء والشيخ في الدلائل كثيرا ما يستعمل الفصاحة بمعنى البلاغة فلا يقال ان الفصاحة لا دخل لها في الاعجاز مع ما يرد عليه من المنع الظاهر (قوله حتى حسبوا الخ) السحر كل ما لطف مأخذه ورق وما يخيل شيأ ليس بواقع واقعا وفعله سحر مخففا ومشددا وقد يمدح به نحو ان من البيان لسحرا على أحد الوجهين فيه وحسبوا بمعنى ظنوا وقد يرد بمعنى اليقين نادرا كقوله * حسبت التقى والجود خير تجارة * وليس بمراد هنا وفيه اشارة الى أنه ظن فاسد وتوهم كاسد اذ ليس عجزهم لسحر ونحوه وحسبانهم لعدم الفرق بين المعجزة والسحر وسيأتي تحقيقه وليس في هذا اشعار بالصرفة لان جعل المانع عن الاتيان بمثله السحر يشعر بأن لهم قدرة في حد ذاتهم واذا قيل ان اظهار الحسبان لدفع الخجالة والتلبس على سفهائهم لعلمهم بأنه ليس بساحر وان نسبوه له مكابرة وعنادا ولو اعترفوا بصرف الله عن معارضته اعترفوا بأنه من عند مثل هذا الخيال الفارغ لا يضرنا وقيل في عبارة الحسبان رد على معتقدي الصرفة لدلالته على أنه مجرد توهم وفيه نظر

وأفحم من تصدّى عدنان وبلغاء سحروا السحرا

وبصروا مبني للمجهول وحسبوا معلوم ويصح فيه بناء المجهول والمعنى على الاول حسبوا أنفسهم
وعلى الثاني حسبهم من رآهم من الناس وقد قيل انه أبلغ (قوله ثم بين للناس الخ) ثم لتفاوت ما بين من تبق
المنكر المتصدي والمؤمن المتدبر أو للتراخي لانه أمر ممتد فعطف بثم باعتبار أوله وان قارنه و يعقبه بعض
منه حتى جاز فيه الفاء أيضا كما مر وقيل هو للاشارة الى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وان لم يجز عن
وقت الحاجة وفيه نظر ولام للناس صلة أو تعليلية والعموم لا يقتضي ثبوته لكل فرد فرد وكذا قوله
ليدبروا ونزوله اليهم بواسطة الرسول وهم المقصودون بالذات والجن بالتبع وأما تفسير الناس بالانس
والجن كما في الصحاح فمع كونه خلاف الظاهر لا يوافق ما ارتضاه المصنف رحمه الله في سورة الناس وسياق
ما فيه فان قلت هل نسبة التنزيل اليهم مجاز ونسبته الى الرسول حقيقة لانها له أولا وبالذات ولامته
ثانيا وبالعرض كحركة السفينة وراكبها كما في بعض الحواشي قلت لا فان الاصل الحقيقة وقوله تعالى
لقد أنزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم يتبادر منه ذلك لان المراد بانزاله اليهم ايصاله لهم ليأتمروا بأوامره وينتهوا
بنواهيه لا الوحي وخطاب جبريل عليه الصلاة والسلام فان فسر بهذا لزم اختصاص معناه الحقيق
بالرسول ولا حاجة تدعو اليه (قوله حسبما عن الخ) أي بمقدار أو على مقدار ما سنح وعرض من قولهم
لا أفعله ما عن في السماء نجم أي طلع وظهر وما موصولة أو موصوفة عبارة عن الامور والحوادث التي
لها أحكام بينها الشارع وحسب منصوب على نزع الخافض أو على الظرفية لانه بمعنى وقت الحاجة وعامله
بين أو نزل أو هو حال أي بقدر ما عن لهم وسينه مفتوحة وقد تسكن وتبيينه كما قيل يشمل القياس ودليل
العقل لارشاده الى ما يدل عليه فارجع اليه رجع في الحقيقة الى بيان الرسول وفي هذا تلميح الى قوله تعالى
وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم قيل وظاهره أن القرآن كله محتاج للبيان ولذا قال الامام المراد
بيان ما يحتاج الى البيان من مجمله ونحوه ولا حاجة لهذا ان فسر البيان بالاعلام والتبليغ الذي لولاه لم
يعرف وقد ورد هذا المعنى في القرآن كقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم الآية ولذا
عمم في تفسيره بقوله فكشف الخ ليشمل جميع الاقسام ورعايته لمصالحهم تفضل منه لا بطريق الوجوب كما
ذهب اليه المعتزلة والتدبر النظر في عواقب الامور وأدبارها والتذكر الايقاظ والمحافظة عليها لحفظها
والالباب جمع لب وهو العقل فانه لب الانسان والبدن قشره واللباس قشر القشر وبما ذكرنا من تفسير
البيان اندفع ما أورد عليه من أنه بعد البيان لا يحتاج الى التفكر لمعرفة ما ذكر حتى يجاب بأنه لم يبين جميع
الآيات بل البعض ليتفكر في نظائره ويستنبط منها وقد يكون اللفظ بحيث لا يمكن التفكر فيه الا بعد
البيان في الجملة لكمال صعوبته (قوله تذكيرا) مصدر من غير فعله أو مصدر لفعل مقدر أو مصدر المجهول
فيؤول الى معنى التذكير قيل وفيه دقة لان المراد تذكيرهم أنفسهم فالتذكر تذكير بهذا الاعتبار فقصد
هذا وان جاز أن يراد تذكير الغير لاجل التصحيح ويجوز أن يكون من ذكره الشيء فتذكر أي ليستحضروا
ويذكروا ما هو مركوز في عقولهم مع تمكنهم من معرفته بالدلائل المنصوبة عليه فان القرآن بيان لما لا
يعرف الا من الشرع وارشاد الى ما يستقل به العقل ولعل التدبر للاول والتذكر للثاني وفيه اقتباس مع
تغيير ما وقد جوزوه اذ لم يقصد به التلاوة والواو في ليدبروا ضمير أولي الالباب على التنازع واعمال الثاني
أو للناس (قوله فكشف قناع الانغلاق) الكشف ازالة ما يستر الشيء عن المستور به والقناع
بالكسر ما يستر به الرأس وهو أوسع من المقنعة والانغلاق انفعال من غلق الباب اذا سده وضرب عليه
ما يمنع فتحه كالقفل وقد شاع فيما يشق الوصول اليه وما يشتد خفاؤه فيقال استغلق عليه الكلام وكلام
مغلق وضده الفتح والاضافة فيه من قبيل لجين الماء فالتقدير كشف انغلاقا كالقناع ولما كان المناسب
للانغلاق الفتح والكشف يناسب القناع يقال كشفت قناعها وألقت جلبابها كما في الاساس جعلوا
الكشف هنا ترجيحا للتشبيه وفيه ما فيه وفي الحواشي انه يحتمل المكنية والتخييل والترشيح تشبيها
لهذا الخفاء بخفاء ما تحت القناع وقيل شبه الآيات تارة بمخزونات النفائس وأخرى بمخبآت العرائس

حسبما عن لهم من
ما نزل اليهم
ليدبروا آياته وليتذكر أولو
تذكيرا فكشف قناع الانغلاق

على طريق الكناية وأثبت للأولى الانغلاق وللثانية القناع ففيه استعارتان مكنيتان وتخييليتان وهو وجه وجيه ذكر أهل المعاني نظيره في قوله تعالى جعلناهم حصيدا خامدين كما في شرح المفتاح فمن ظن أنه لم يسبق اليه فقد وهم الا أن ما في الآية من أعلى طبقات البلاغة وما هنا أضيف أحد التخييلين للآخر والمعروف فيه عدم الاضافة كما في هذه الآية أو اضافة التخييل لمكنية كأظفار المنية فلو كان النظم جعلناهم في حصاد الخمود كان مما نحن فيه لا يقال الانغلاق من لوازم الخزانة دون المخزونات والقناع أثبت للانغلاق لا للآيات لانا نقول اذا كان من لوازم الخزانة كان من لوازم المخزون بواسطة ومثله كثير ولما شبه الانغلاق بالقناع تشبيها بليغا صيره من جنسه كزيد أسد كان اثباته للآيات ادعاء ان كان على هذا الوجه من قبيل لجين الماء أيضا الا أنه يكون القناع مسوقا للتشبيه فيبعد جعله تخييلا واثبات الكشف له كما مر وعلى كل حال فركاكته ظاهرة والقوم صرحوا بجواز اجتماع المصرحة والمكنية في لفظ واحد كما في قوله تعالى فأذاقها الله لباس الجوع والخوف فلو حمل ما هنا عليه كان أوجه وأقرب مما ذكر فيقال استعير الانغلاق لخفاء المعاني وصعوبة فهمها ثم لما شاع في الاستعمال استعير مرة أخرى على طريق الكناية فشبه خفاء المعاني في ألفاظها باحتجاب العرائس وتسترها بقناعها وأثبت ذلك لها تخييلا فتدبر (**قوله عن آيات محكمات الخ**) فسر المصنف رحمه الله في سورة آل عمران المحكم بما أحكمت عبارته بأن حفظت عن الاحتمال والاشتباه والمتشابه بخلافه فيندرج في المحكم النص والظاهر وفي المتشابه ما يخالفه كالمجمل والمؤول وهو مصطلح الشافعية في أصولهم فيشملان جميع أقسام النظم وعند الحنفية المحكم ما ازداد ظهورا حتى سد احتمال النسخ معنى وان احتمله لفظا وتلاوة والمتشابه ما خفي بنفسه فلا يدرى أصلا فلا يشمل الاقسام ورد عليه أن كشف قناع الانغلاق يقتضي سبق الاستتار فيه وهو غير ظاهر في المحكم وأجيب عنه بأن معاني المحكمات قبل نزول الوحي والقائه على الناس كانت مخفية وبالقاء النبي الكلمات ظهرت معانيها وزال خفاؤها لبروزها من قناع الكمون الى منصة الظهور (**قوله تأويلا وتفسيرا**) لف ونشر غير مرتب وهما منصوبان على المصدرية لانهما نوعان من الكشف أو على التمييز أو الحالية أي مؤولا ومفسرا فالاول للمتشابهات والثاني للمحكمات كما في التيسير وتسميته تفسيرا على هذا بالنظر الى المعنى اللغوي وهو التبيين والمراد به ما يتناول التبليغ أو المراد ما يتناول التعبير عن مراد الله بعبارة أوضح بالنسبة الى متفاهم العامة وحينئذ الانغلاق عبارة عن خفائها بالنسبة الى متفاهمهم أيضا وقيل لما كانت في عرضة الانغلاق كالمتشابهات وحفظت عنه جعلها مكشوفة عنها على حد قولهم ضيق فم الركية ولا يخفى ما فيه من التكلف ومنافاته لقوله تفسيرا مع تكلف الجمع بين الحقيقة والمجاز وان قال به المصنف رحمه الله تعالى ومع أنه لا يناسب نسبة الكشف الى النبي صلى الله عليه وسلم ولذا قيل انه على تقدير ارجاع الضمائر لله تعالى وأما على ارجاعها للعبد كما هو المتبادر من الانفام وقرائنه فالوجه أن يراد بالمحكم غير ما ذكره المصنف ثمة وفي الدر المنثور المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه وقيل ما لا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه ما احتمل أوجها وقيل ما كان معقول المعنى وما خالفه وفيه ما فيه ومن قال في شرحه كشف لثام الانغلاق عن آيات محكمات واضحات لا تقبل النسخ فقد غفل عن مذهب المصنف رحمه الله تعالى والمراد بكونها أم الكتاب أنها أصله الذي يرد اليه وأفردها لان المراد كل واحدة منها أو لانها بمنزلة شيء واحد لاشتراكها كلها في الظهور والمتشابه أسباب مختلفة والرمز الاشارة بشفة أو حاجب والمراد ما أفيد لا بطريق الظهور فلا يرد أنه يناسب ما فسر به الحنفية المتشابه والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ويطلق على الكلام الموجه نفسه والتأويل من الاول وهو الرجوع لانه بيان ما يرجع اليه بمقتضى القواعد والنظر الصحيح أو بيان عاقبة الامر كما سيأتي وليس هو التفسير بالرأي المنهي عنه في حديث من فسر القرآن برأيه فليتبوأ

عن آيات محكمة متشابهات هن ر

مقعده من النار لانه ما كان بمجرد التشهى وما يتكلف فيه أو يجزم فيه بأنه مراد الله تعالى والتفسير
ما كان برواية معتبرة وقد يراد به مطلق التبيين ولهما معان أخر ومن السلف من أنكر هذا الحديث
لما رأى السلف والخلف على خلافه ولا حاجة اليه كما عرفت وما قيل من أنّ نسبة المتشابه الى غيره تعالى
تدل على أنّ المصنف رحمه الله تعالى لا يقف على الا الله فيه أنّ من وقف فسر المتشابه بما استأثر الله بعلمه
كوقت الساعة ومن لم يقف لا يفسر به ذلك كما سيأتى (قوله وأبرز غوامض الحقائق الخ) أبرز بمعنى أخرج
وأظهر لانه جعله فى براز من الارض أى مرتفع وغوامض جمع غامضة أو غامض بمعنى خفى لانّ فاعلا
فى الاسماء وصفات غير العقلاء يجمع على فواعل واللطيف ضد الكثيف والحقيقة ماهية الشئ وكنهه
ولا يخفى مناسبتها للغموض لانّ حقائق الاشياء تخفى معرفتها حتى تحتاج للنظر التام بخلاف المعرفة
بوجه ومناسبة الدقائق وهى الامور المحتاجة لدقة النظر للطائف فى غاية الظهور أيضا ومنهم من فسر
الحقائق بعالم الشهادة الدقائق بعالم الغيب أو نفس العوالم وأحوالها والاضافة لامية أو من اضافة
الصفة الى الموصوف وعطفه بالواو لانه لم يقصد به تفسير ما قبله ولو قصده لصح أو الجمل بمجموع الكشف
والابراز بيانا للتبيين (قوله لتتجلى لهم خفايا الملك والملكوت الخ) متعلق بقوله أبرز والانجلاء الظهور
والانكشاف والملك بالضم التصرف فى الامور وسيأتى تحقيقه والفرق بينه وبين الملك بالكسر فى
سورة الفاتحة وخفايا جمع خفية وهى ضد الظاهرة والملكوت عظيم الملك لانه مبالغة فيه كالرهبوت ولذا
فسر الملك بعالم الشهادة والملكوت بعالم الغيب وهو عالم الامر وقيل الملك ما يدرك بالحس والملكوت ما لا
يدرك به والخبايا جمع خبية من خبأته اذا سترته وفى أمالى الغزالى عالم الملك ما ظهر للحواس تميز بعضه من
بعض بقدرته تعالى والملكوت ما أوجده بالامر الازلى بلا تدريج وبقاؤه فوق الاول وعالم الجبروت
ما بينهما مما يصح أن يلحق بكل منهما انتهى والقدس بضم القاف والدال وتسكن الطهارة والتنزه عن
دنس النقص وشوائبه والجبروت القهر والكبرياء والعظمة ويقابله الرأفة وفى القاموس انه تكبر من
ليس لاحد عليه حق واضافة القدس له لانّ جبروت الله منزه عن النقص بخلاف العباد فان تجبرهم ظلم
وتعدّ وفى نسخة القدس والجبروت بالعطف وهو أنسب بما قبله والمراد أن تعرفوا ما فى قهره من الحكم
والمصالح فانه بسور باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وفى الحواشى اليمنية المراد بخبايا قدس
الجبروت صفات الله تعالى وذكرها بعد خفايا الملك والملكوت تخصيص بعد تعميم لزيادة شرفها ويجوز
عطف خبايا قدس الجبروت على غوامض الحقائق والتخصيص لما ذكرنا وجوز أن يكون المراد بخبايا
قدس الجبروت صفات الافعال ويؤيده قوله ليتفكروا فانّ المناسب بحسب المعنى أن يكون الابراز
باعتبار تعلقه بالغوامض واللطائف معللا بالتجلى وباعتبار تعلقه بخبايا قدس الجبروت معللا بالتفكر
وان كان المناسب بحسب اللفظ عطفه على خفايا وحينئذ فقوله ليتفكروا متعلق بتجلى وانما قلنا المناسب
ذلك لانّ صفات الذات وجلال الحضرة الالهية كما قاله حجة الاسلام فى نهاية الاشراق والعقول لا تطيق
النظر اليها الا من آثار الصفات كما ترى الشمس اذا انكشف بعضها فى طشت فيه ماء فكذا الافعال
واسطة لمشاهدة صفات الفاعل لئلا تبهر أنوار ذاته وهذا سر قوله فى الحديث تفكروا فى خلق الله
ولا تفكروا فى ذاته ولذا قال الاصفهانى فى شرح قول المصنف فى المطالع ابراز أسرار اللاهوت عن
أستار الجبروت انّ أسرار اللاهوت صفات الذات وأستار الجبروت صفات الافعال انتهى ولذا قال
المواقف فى شرح الهياكل المراد بالجبروت عالم العقول ويسمى أيضا بالملكوت الاعلى والاعظم ذكره
الشيخ فى كتاب برنامه قيل وانما سمى به لانها مجبورة على كمالاتها النظرية ولانه حفظها وجبر
نقصها الامكانى بحصول ما يمكن لها بالفعل انتهى وقال القرطبى فى شرح الاسماء الحسنى الجبروت
التكبر والعظمة ولما وقع هذا الاسم بين العزيز والمتكبر علم أنّ المراد به ذو الجبروت وفى الحديث
الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم قال فى ركوعه وسجوده سبحان ذى الملك والملكوت سبحان ذى العزة

بعض الحقائق ولطائف الدقائق وخبايا
خفايا الملك والملكوت وخبايا
...وته

والجبروت فجاء في الحديث بعد الملك والملكوت والعزة على ترتيب الاسماء فعنى الجبار ذو الجبروت أى المستعلى المتعاظم وقيل هو الصفات السلبية وقيل الجبروت الملأ الاعلى لانه جبر به نقص الامكان بالكمال بالفعل أو لانهم مجبورون على حفظ كمالاتهم وهو بعيد رواية ودراية فان قلت انجلاء الخفايا والخبايا بحسب المآل هو ابراز الغوامض فكيف يجعل غاية وعلة له وهل هذا الا كتعليل الشئ بنفسه ولا يخفى ما فيه قلت ابراز غوامض الحقائق والدقائق المراد به اظهار حقائق الموجودات المحسوسة والمعانى المعقولة بقدر ما تسعه الطاقة البشرية وانجلاء خفايا عالم الغيب والشهادة فى الملك والملكوت معرفة الصانع والعقائد الحقة والحاصل أنه أوجد العالم ليدل على موجده ويصدق بكل ما جاء منه فما قيل من أن قوله لتنجلى غاية للابراز وترتب الغاية على ذى الغاية غير لازم ولذا قالوا غاية العلوم الغير الآلية أنفسها تعسف من غير داع له (قوله ليتفكروا فيها تفكيرا) التفكير بمعنى التفكر واختياره لرعاية السجع كما مر وقيل المراد بالتفكر حصول العقل المستفاد منه وفيه اشارة الى أصول علم الكلام تدبر (قوله ومهد لهم قواعد الاحكام وأوضاعها) التمهيد وضع المهاد وهو البساط استعير للتهيئة والاعداد والقواعد جمع قاعدة وهى المسائل والقضايا الكلية والاحكام جمع حكم وهو النسبة التامة وخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين عملا واعتقادا والمراد بالاوضاع جمع وضع اما بالمعنى اللغوى من وضع كذا فى كذا أو عليه اذا كان فى داخله أو متمكنا عليه والمعنى أنه بين الاحكام وأحوالها أو مصطلح أهل الاصول المسمى بخطاب الوضع وهو بيان أسباب الاحكام وشروطها ونحوهما والضمير للقواعد أو للاحكام والنصوص جمع نص وهو ما كان معناه صريحا غير محتمل لمعنى آخر والالماع جمع لمع كضوء وأضواء وهو لمعان الضوء ونحوه والمراد به اشارة النص وليس جمع لامع كما قيل (قوله ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا) علة لقوله مهد أو لجميع ما مر والرجس اسم لما يستقذر والتطهير ازالته والمراد ازالة الاقذار الحسية والمعنوية لتكفل الشريعة بالطهارتين والاكثر على أن المراد الثانى فان قلت معنى الطهارة ازالة الحدث أو الخبث وكونها بمعنى ازالة دنس الذنوب مجاز على طريق تشبيهها بالطهارة الحسية والتأكيد بالمصدر ينافى المجازية قلت هكذا قرره بعض أهل العربية لكن ذهب بعض المحققين الى أن الفعل المؤكد بالمصدر لا يتعين استعماله فى معناه الحقيقى لما ورد فى كلام العرب مما يدل على خلافه كما فصل شراح التسهيل ولك أن توفق بينهما بأنه اذا لم تقم قرينة تعينت الحقيقة والا فلا أو أنه اذا اشتهر المجاز جاز كما هنا لالتحاقه بالحقيقة فان الطهارة كذلك ولذا ورد الصدقة أوساخ الناس وسمى المشركون نجسا وفيه اقتباس مع تغيير يسير والمراد بالرجس هنا الجهل والذنب وتطهيره بالعلوم والملكات الفاضلة قيل وهو مناسب لما قيل فى الآية من أن المراد بأهل البيت الائمة لانهم أهل بيت الشريعة والقرينة الاولى للاشارة الى افادة القرآن المسائل الكلامية والثانية لبيان افادته المسائل الاصولية والفرعية كما أن ما قبلهما لبيان كشفه تعالى المعانى القرآنية بالقرآن وغيره والكل للحمد الذاتى وغيره (قوله فمن كان له قلب الخ) تنكير القلب لتفخيمه وللاشعار بأن كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر أى من كان له قلب واع يتفكر فى حقائق القرآن وما بين له فيه أو أصغى لسماعه وهو حاضر بذهنه ليفهم معانيه أو شاهد بصدقه فيتعظ بمواعظه وينزجر بزواجره فهو حميد محمود فى الدنيا سعيد فى الآخرة وهذا على اللف والنشر التقديرى أو فيهما وهذا اقتباس من قوله تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد وفى بعض رسائل الرازى انه اشارة الى أن المدرك هو القلب لا الدماغ كما بين فى محله فان قلت العطف بالواو هنا أليق من أو المفارقة لان القلب محل الادراك والقاء السمع عبارة عن الجد فى تحصيل المدرك ولا بد من الامرين قلت ان أريد به ظاهره فالمراد بالاول من له كمال فى معرفته وقلبه مشتغل باستخراج حقائقه ودقائقه وبالثانى من سواه وقريب منه ما قيل ان المراد بمن له قلب ذوو الانفس القدسية الغنية عن الكسب والتعلم وبمن ألقى السمع المحتاج الى ذلك وقيل الاول

ليتفكروا فيها تفكيرا
وأوضاع الاحكام
وألماعها ليذهب
تطهيرا فمن كان
شهيد فهو فى الدنيا

ومن لم يرفع اليه راسه وأطفأ نبراسه يعش ذميما ويصل سعيرا فيا واجب الوجود ويا فائض الجود

اشارة الى رتبة الاجتهاد والثانى الى التقليد وعلى كل تقدير فأوفى موقعها وعلى التأويل فالامر أظهر وهذا بيان لحال المكلفين بما بين فيه والمأمورين بالاهتداء بنوره المبين والفاء تفريعية أو فصيحة (قوله ومن لم يرفع اليه راسه الخ) يعش مجزوم فى جواب الشرط ويصل سعيرا مجزوم بعطفه عليه وفى نسخة وسيصلى سعيرا بالرفع على الاستئناف والقطع ولذا قيل عزاه عن الجزم ليفيد الجزم لان دخوله النار محقق ولذا أتى بالسين الدالة على التأكيد والتحقيق عند الزمخشرى كما فصل فى المغنى وشروحه بخلاف معيشته مذموما فانه قد لا يقع فى الدنيا وهو بيان لحاله فى الدارين كقتابه فان المراد بكونه فى عيشة مذمومة أنها مستحقة للذم أو هى كذلك عند الله وعند المؤمنين وهذا محقق أيضا وعدم رفع الراس عبارة عن تركها أو عدم الالتفات له والاعتداد به وقد يكنى به أيضا عن الحياء والخجل وليس بمراد هنا كقوله

خجل البنفسج حين لاح عذاره * أو ما تراه ليس يرفع راسه

وهمزة رأسه لسكونها بعد فتحة يجوز ابدالها ألفا وهو المناسب هنا ليشاكل قوله نبراسه وأطفأ مهموز من قولهم أطفأت النار وقد يرد معتلا وضمير اليه للنبى صلى الله عليه وسلم أو للقرآن والنبراس المصباح وزنته والضمير المضاف اليه ان عاد الى من فالمراد به نور العقل أو الفطرة التى يولد كل مولود عليها واطفاؤه بريح الجهل والعناد وعوده الى النبى أو القرآن على معنى أراد اطفاءه بعيد جدا وقوله ذميما بالذال المعجمة بمعنى مذموم فى الدنيا مادام حيا وكونه بالدال المهملة بمعنى قبيح غير مناسب هنا وان جوزه بعضهم ويصل سعيرا أى يدخل جهنم فى الآخرة ويقابله ما فى الفقرة السابقة فان أريد بمن له قلب صاحب القوة القدسية وبمن ألقى السمع صاحب العقل المستفاد فمن لم يرفع راسه ذو الغباوة والغواية وان أريد بالاول المجتهد وبالثانى المقلد فهذا هو المتهمك فى الجهل والضلال وقيل الاول صاحب التأويل والثانى صاحب التفسير وهذا الجاهل البحت وفى قوله نبراسه اشارة الى مكنية فانه مستنير على نور وفى قوله يرفع اليه راسه اشارة الى علو مرتبته ورفعة منزلته لان الناظر انما يرفع رأسه لما كان عاليا عليه مرتفعا فوقه وهكذا هو يعلو ولا يعلى عليه (قوله فيا واجب الوجود) لما كان جميع ما سبق الى هنا يدل على أن كلامه المعجز الذى بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحدى به وأبرز فيه خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت من الصفات القدسية الدالة على وجوب وجوده وانعامه بجلائل النعم بواسطة ما أنزله على نبيه صلى الله عليه وسلم وأمره أن يصدع به فبذل طاقته فى تبليغه وتبيينه على أحسن وجه يرتسم فى مرآة البصائر والعقول صار كأنه مشاهد لذلك فى حضرة قدسه واقف بين يديه مناج له فلهذا التفت بعد الغيبة وفرع النداء بالفاء على ما مر كما سيأتى فى الفاتحة فقال فيا واجب الخ وقيل لما لزم من كون القرآن معجزا كون المتكلم به واجب الوجود اذ الممكن الوجود لو قدر على مثله لم يكن ذلك معجزا ومن كونه مكملا للناس بحسب القوتين كونه فائض الوجود وكان المقصود الاصلى والغرض الاولى لكل من استكمل بالكمالين تحصيل الرضوان ومشاهدة جمال الرحمن فرع عليه قوله فيا واجب الوجود الخ وقيل ان هذه الفاء سببية رابطة لما بعدها بشرط مفهوم من الكلام السابق أى ومن كان بهذه المثابة من السعى فى اعلاء كلمتك والشفقة على خلقك فصل عليه يا واجب الوجود الغنى بالذات وهذا يناسب كون الافعال السابقة مسندة للعبد كما لا يخفى وستسمع عن قريب توجيها آخر اخترناه فيه كفاية عن القيل والقال ووجوب الوجود كون ذاته مقتضية لوجوده أو كونه عين وجوده وهو يقابل الامتناع والامكان فان كان ذاتيا فمعناه ما لا يمكن عدمه كما فصل فى علم الكلام واطلاق واجب الوجود على الله مبنى على ما ذهب اليه الغزالى رحمه الله تعالى من جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز اذا تحقق بدون مانع بخلاف التسمية فانها تصرف فى المسمى لمن له الولاية وهو منزه عن ذلك (قوله ويا فائض الجود) فسر الحكماء الفيض بفعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض والجود بافادة ما ينبغى لمن ينبغى لا لعوض

لانّ من فعل لعوض ينالُه فهو فقير أو متحيّر والغنيّ هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله الى غيره والغنيّ المطلق هو الذي وجوده من ذاته وهو نور الانوار ولا غرض له في صنعه بل ذاته فياضة للرحمة وهو الملك المطلق كما في هياكل النور وأصل الفيض سيلان الماء من جوانب ما هو فيه لزيادته ووجه الشبه كثرة المنافع أو هو من فاض الخبر اذا شاع فيكون حقيقة كما فصل في حواشي شرح المطالع وفائض الجود وصف بحال المتعلق كواجب الوجود أى فائض جوده وواجب وجوده (قوله ويا غاية كل مقصود) أى كل مطلوب يطلبه كل طالب لابدّ أن ينتهي اليك فانك المفيض للخير لا سواك ثمّ من الوسائط فالمراد بالغاية معناها اللغويّ وهو المنتهي وهذا هو الظاهر أو هو من العلة الغائية ومعنى كونه العلة الغائية أنّ ذاته كافية في وجود ما يوجد ويصدر عنه فهو بذاته علة فاعلية من حيث التأثير وعلة غائية من حيث كونه المقتضي لفاعليته على نحو ما حقق في كون صفاته تعالى عين ذاته كما قاله الدواني في شرح هياكل النور فتأمل في الوجهين واختر لنفسك ما يحلو ويحتمل أن يكون المعنى أنه أسنى المقاصد وأعلاها فانّ جميع الموجودات وسيلة لمعرفته التي هي نهاية المآرب وقبلة وجوه المطالب

وانما أنت مغناطيس أنفسنا * فحيثما كنت دارت نحوك الصور

واطلاق الغاية وقع في كلام الحكماء كالمبدأ ولما كان غاية الغايات دعا بعد التوجه اليه للواسطة بيننا وبينه فقال صل عليه أى على عبدك ونبيك السابق ذكره (قوله توازي غناءه الخ) سيأتي معنى الصلاة وتوازي بمعنى تقابل وتساوي وماضيه آزى وتبدل همزته واوا في المضارع فيقال يوازي ولا يبدل في الماضي فيقال وازى وهي مولدة عند بعض أهل اللغة وقال التبريزي يجوز حملا على المضارع وتجازي تكون جزاء وعوضا والغناء بفتح الغين المعجمة والمد النفع وقيل معناه اقامته للدين لقوله في القاموس ما فيه غناء ذلك أى اقامته ولا يخفى ما فيه من الركاكة والعناء بالمهملة التعب وتعبه عليه الصلاة والسلام في الدارين أجلى من البيان وتعبه في تبليغ الرسالة واعلاء كلمة الله على ما فصل في السير مما لا تفي به طاقة البشر والمعنى صل عليه صلاة لا تحصى ولا تعد كما أنّ منافعه وما تحمله من أعباء الرسالة كذلك والغناء بالمعجمة في الاول وبالمهملة في الثاني وأجاز بعضهم عكسه وجزالة المعنى تأباه وفي قوله توازي وتجازي جناس مضارع وفي قوله غناءه وعناءه جناس مصحف وهذا مأخوذ مما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما موقوفا من أنّ من قال جزى الله عنا نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ما هو أهله أتعب سبعين كاتبا ألف صباح (قوله وعلى من أعانه الخ) الاعانة المساعدة قولا وفعلا والمراد بهم الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم من خلفهم من التابعين وعلماء الدين والتقرير التقوية والتثبيت وتبيانه بكسر التاء المثناة الفوقية مصدر بمعنى البيان وفي وزن تفعال بالكسر كلام سيأتي في محله وفي نسخة بنيانه بضم الباء الموحدة مصدر بناه يبنيه وهو استعارة لما أتى به من الشرع وأحكامه كما في الحديث بني الاسلام على خمس والتقرير على النسخة الاولى من قرّر المسئلة حققها وبينها فجعلها قارّة في الاذهان أو في نفسها وعلى الثانية من القرار والبقاء ترشيحا لاستعارة البناء لانه من شأنه أو استعارة أخرى تبعية وتقريرا مصدر مؤكد (قوله وأفض علينا من بركاتهم الخ) قد مرّ تحقيق الافاضة وما يدل على أنها الاحسان الكثير والبركة الزيادة والنماء وهي هنا زيادة معنوية والمعنى حصل لنا الخيرات بالتوسل بهم اليك حتى كأن ذلك من نفس خيراتهم أو علمنا علومهم وأفض علينا من معارفهم (قوله واسلك بنا مسالك كراماتهم) أى أدخلنا في الطريق التي أوصلتهم الى اكرامك لهم بنيل المراتب العلية عندك وبما أعددته لهم مما هو كالمنزل لهم في دار البقاء وهذا أحد معاني الكرامة وقال بعض الفضلاء ذكرهما بين صل وسلم لكونه أقرب الى الاستجابة لوقوعهما بين المستجابين ولو بالنسبة الى بعض المدعو لهم والباء في بنا للدلالة على التكرير والدوام فانّ السلك بالفتح بمعنى الادخال متعد قال تعالى كذلك سلكناه في قلوب المجرمين وفي لغة أخرى يقال أسلك فيه وأدرج دعاء التسليم على من أراده بضمير علينا في دعاء التسليم على النبيّ صلى الله

ويا غاية كل مقصود صل عليه صلاة توازي غناءه وتجازي عناءه وعلى من أعانه وقرر تبيانه تقريرا وأفض علينا من بركاتهم واسلك بنا مسالك كراماتهم وسلم علينا وعليهم تسليما كثيرا

قوله جناس مضارع صوابه لاحق اه

عليه وسلم ومن أعانه حيث أخر تسليما رجاء استجابته مع رعاية السجع فيه انتهى وقيل ان الدوام فهم
من الملابسة المحمولة على الكمال فتدبر واعلم أكرمك الله أن زبدة ما قصده المصنف رحمه الله من أول
الخطبة الى هنا مع رعاية براعة الاستهلال أنه حمد الله بعد حمده الذاتي على نعمه التي من أجلها تنزيل معجز
كلامه على أعظم رسله المرشد لكافة الانام بما يعم من الاحكام كما أومأ اليه بقوله ثم بين الخ وبما قرره من
حقائق العلوم الدينية ودقائقها المشار اليه بقوله وأبرز الخ وبما أبداه من العقائد الحقة الدالة على
التحميد والتمجيد بصفات الذات والافعال المرموز اليه بقوله ليتجلى الى آخره وأدرج فيه بعد ما أفاضه
بالوساطة المحمدية من جلائل النعم ما قاساه في حمل أعباء الرسالة في مغازاة الجاهلية من الشدائد والمهالك
المكني عنه بقوله فتصدى ومن لم يرفع اليه راسه ونحوه ليتفكر العارف تفكرا وتشرق به مشكاة قلبه وتنفتح
عين بصيرته حتى يشاهد جمال ذاته من مشرق صفاته قائما في مقام الاحسان كأنه يراه وهذا هو السبب
في التفاته لخطابه والتماس الفيض من جنابه فلهذا فرعه عليه بالفاء واصفا له بوجوب الوجود وافاضة
الجود الذين هما أصل صفات الذات والافعال والتمس منه غاية مناه من سعادة الدارين بعد الدعاء للواسطة
في ذلك والثناء عليه واذا عرفت هذا فاعلم أيضا أن المناسب لمقتضاه أن يرجع الضمائر ويسند الافعال
السابقة عليها النبي صلى الله عليه وسلم ليدل ذلك صراحة على عنائه وتعبه بارشاده وتعليمه وغير ذلك
مما أثمر السعادة العظمى وعلى عنائه وتعبه في تصديه وعناد أعدائه الداعي للقتل والقتال فيأخذ الكلام
بعضه بحجز بعض ويضيء بمسك ختامه مفارق افتتاحه وهذا مما من الله به بفيض كرمه (**قوله وبعد
فان أعظم العلوم مقدارا**) الكلام على بعد وكون الفاء لتوهم أما أو تقديرها أشهر من قفا نبك فاعادته
تعد من الفضول والمقدار والقدر بمعنى والمراد به هنا المنزلة والشرف الرتبي والعلوم ان كان المراد بها ما
العلوم الشرعية وهي التفسير والحديث والفقه على أن تعريفها عهدي وهو المتبادر منه اذا أطلق ولذا
اختاره بعض المحشين فلا شبهة في كونه أعظمها وان كان المراد ما يشمل سائرها فكذلك لانه عظم بشرف
موضوعه وشرف معلومه وغايته وشدة الاحتياج اليه وهو حائز لجميعها فان موضوعه كلام الله الذي هو
معدن الحكم ولا شك في أنه أشرف الموضوعات ومعلومه أشرف المعلومات مع أنه مراد الله تعالى الدال
عليه كلامه الجامع للعقائد الحقة والاحكام الشرعية وغير ذلك مما لا بد منه كما قال تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والوصول الى سعادة الدارين وشدة
الاحتياج اليه ظاهرة لتوقف الادلة والاعمال والاحكام عليه فان قلت موضوع علم الكلام ذات الله
وصفاته وهي أشرف من كل شيء فيكون علم الكلام أشرف منه قلت المتقدمون على أن موضوع علم
الكلام المعلوم وقيل الموجود من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية على ما فصلوه وحينئذ لا يلزم كون
موضوعه أشرف وذهب القاضي الارموي من المتأخرين الى أن موضوعه ذات الله وذهب صاحب
الصحائف الى أنه ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه ورد بأنه لو كان كذلك
ما كان اثباته من المطالب الكلامية كما في شرح المقاصد وليس هذا محل تفصيله الآن اذا سلمناه نقول
كلام الله مشتمل على التوحيد والعقائد الحقة فيندرج في موضوعه موضوع الكلام وزيادة الخير
خير أو نقول بمجموع الثلاثة لا تجتمع في غيره وقال بعض الفضلاء رحمه الله تعالى فان قيل قد ذكروا
أن علم الكلام أساس العلوم الشرعية وعليه مبنى الشرائع والاحكام اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته
لم يتصور علم التفسير والحديث وكذا الفقه والاصول وكلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على خلافه
وتخصيصه بما سوى الاحكام خلاف الظاهر قلنا السمعيات من الكلام دليلها القرآن أو ما يتوقف حجيته
عليه وما يستقل باثباته العقل لا يعتد به ما لم يؤخذ من الشرع فيستند اليه أيضا من حيث الاعتداد به
والاستدلال به يتوقف على علم التفسير وهذا لا ينافي كون الكلام أساسه باعتبار القسم الاخير من حيث
التصديق لا من حيث الاعتداد به انتهى قلت قد علمت مما مر عدم ورود هذا السؤال وأما كون

(وبعد) فان أعظم العلوم مقدارا

مايستقل به العقل كالايمان بوجود البارى يؤخذ من الشرع فهو بناء على ما قاله بعض الاشعرية وخالفه بعضهم وبعض الماتريدية قال فى التلويح وغيره ان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور انتهى وفيه كلام ليس هذا محله وما قيل من أن المراد أنه من أعظمها لكن قصد المبالغة فى مقام الخطابة بعيد (**قوله وأرفعها شرفا ومنارا**) الشرف علو القدر والمكان العالى والمراد الاول أو الثانى على أنه استعارة لئلا يتكرر مع ما قبله وهو الانسب لما بعده أيضا ومن فسره بالعلاء لم يصب والمنار كالمنارة ويقال منورة على الاصل موضع النار وجمعه منا ور ومناير كما فى كتاب النبات وشاع فى كل بناء عال يهتدى به سالك الطريق ولما يوضع عليه السراج وشاع فى العرف لمحل الاذان المعروف وفسره هنا بالدليل ولا وجه له الآن يريد به بيان حاله فان المراد أنه أعلى العلوم من جهة شرفه ودلالته على طرق النجاح والتفسير يطلق على بيان معنى كلام الله رواية ويقابله التأويل وهو ما كان بطريق الدراية ويطلق على بيان معناه مطلقا وعلى ذكر ما يتوقف ذلك عليه وهو المراد هنا وموضوعه القرآن بمعنى الكل أو الكلى والتفسير تفعيل من الفسر وهو الكشف ومنه التفسير لما يعرف به الطبيب المرض وقيل انه مقلوب من السفر ومنه أسفر الصبح (**قوله رئيس العلوم الدينية ورأسها**) الرئيس سيد القوم ومقدمهم والرأس عضو معروف ويكون بمعنى الرئيس أيضا وهو هنا استعارة أو تشبيه بليغ فجعله رئيسا لنفاذ حكمه عليها وتوقفها عليه لان مرجع أدلتها اليه ورأسا لانه به بقاء البدن وبحواسه يتصرف فى مهماته وبه يتم غيره من العلوم ويمشى معتمدا عليه لما فيه من الحقائق وهمزته مبدلة ألفا للطرز والمبنى موضع البناء والاساس ما يوضع عليه غيره وهو المراد لما فيه من الادلة التى بنى عليها والقواعد جمع قاعدة وهى الاساس وساق البناء والصف الاول منه أيضا وهو معطوف على المبنى عطف تفسير لا على القواعد لئلا يلزم اختلاف حركة ما هو كالروى المعيب لا التكرار كما توهم (**قوله لا يليق لتعاطيه الخ**) التعاطى فى أصل اللغة تفاعل من العطاء ثم أطلق على الاخذ والتناول وهو المراد وخص فى عرف الفقهاء بالاخذ من غير ايجاب ولا قبول وفى عرف الناس بالسؤال والتصدى التعرض وبرع بفتح الموحدة وفتح الراء المهملة وضمها وعين مهملة براعة وبروعا فاق غيره فى علم وغيره والدينية ماله انتساب وتعلق بالدين كالفقه والحديث والاصلين وأصولها وفروعها بدل قصد به التعميم أى كلها فان قلت فى كلامه هنا اختلال ظاهر فان كونه رئيس العلوم الدينية ورأسها يستلزم توقف البراعة والتفوق فيها عليه فتتوقف على تعاطيه والتكلم فيه أيضا فكيف يتوقف تعاطيه والتصدى للتكلم فيه على وجه اللياقة على البراعة فيها قلت المراد بتعاطيه والتكلم فيه أخذه من كتب التفسير والتكلم بكلامهم فيها فانه يتوقف على البراعة فى العلوم الدينية كما قيل فالاول بالنظر الى السلف المقتبسين لانوار التنزيل من مشكاة النبوة بواسطة أو بدونها وأصحاب الانفس القدسية والسليقة العربية والثانى ما عداهم وقيل تقدمه بالذات اذ ما من علم من العلوم الدينية الا وهو محتاج الى كلام الله تعالى الذى لا يحصل بدون علم التفسير وأما تأخره فمن حيث التعلم لان العلماء ينوهون به وهو قريب مما مر فليس جوابا مستقلا كما توهم وقد قال بعض الفضلاء المتأخرين انه لا طائل تحت السؤال اذ دعوى الاستلزام غير ظاهر لما مر أن المتوقف عليه الاعتداد بها أى لا يعتد بها ما لم تؤخذ من الشرع وكذا الاوجه القول بأن الاول بالنسبة للسلف والاصحاب والثانى بالنسبة لغيرهم لان المراد بالعلوم العلوم المدونة المشهورة وهى بعد الصدر الاول والمقصود الترغيب فيه من جهة انه تبقى علوم السلف خارجة انتهى وفيه دخل يعلم مما قدمناه ولبعضهم هنا كلام تركه أتم فائدة من ذكره (**قوله وفاق فى الصناعات العربية الخ**) قيل العلم ان لم يتعلق بكيفية عمل كان مقصودا فى نفسه ويختص باسم العلم واذا تعلق بها وكان المقصود منه ذلك العمل يسمى صناعة فى عرف الخاصة وينقسم الى قسمين قسم يكون حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل

وأرفعها شرفا ومنارا علم التفسير الذى
رئيس العلوم الدينية ورأسها ومبنى قوا
الشرع وأساسها لا يليق لتعاطيه والتص
للتكلم فيه الا من برع فى العلوم الد
كلها أصولها وفروعها وفاق فى الصنا
العربية

والفنون الادبية بأنواعها ولطالما أحدثت
نفسي بأن أصنف في هذا الفن كتابا يحتوى
على صفوة مابلغنى من علماء الصحابة وعلماء
التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين

الابزاولة العمل كالخياطة وهذا القسم يختص باسم الصناعة فى عرف العامة والظاهر أنه لايطلق العلم
على مثل الخياطة والحيا كة الا أن يراد أنه علم لغة وعلم الادب عرفوه بعلم يحترز به عن الخلل فى كلام العرب
لفظا أوكتابة وقسموه الى اثنى عشر قسما على مافى شرح المفتاح وسميت أدبية لتوقف أدب النفس والدرس
عليها بقى أنه قيل ان بعض فنون الادب لايستمد منه التفسير وهو العروض والقافية وقرض الشعر
والانشاء فرادة بأنواعها أنواعها الكاملة المعتبرة ولاشك أن من أراد النظر فيه على أتم الوجوه يحتاج
اليها أما الخط فان الرسم العثمانى يحتاج اليه فيه فلابد من معرفته ليعلم ماجرى على وفقه ووجه مخالفة
ماخالفه وكذلك قرض الشعر والعروض والقافية لولم ينظر فيها لم يفرق بينه وبين الشعر حتى يعرف
معنى قوله وما علمناه الشعر مع وقوع أنواع من الموزون فيه وكذا الانشاء ينظر فيه ليعرف مخالفة النظم
المعجز له كما قيل عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه ثم قال ان علم القراآت لابد منه أيضا فى التفسير
ولم يعد من العلوم الادبية فاما أن يندرج فى الدينية لاختصاصه بالقرآن أو فى علم التفسير كما يشعر به كلام
المصنف رحمه الله فيما سيأتى ويعرف التفسير حينئذ بما يعرف به معانى كلام الله أو ألفاظه بحسب الطاقة
البشرية وتكون تسميته بالتفسير تسمية له بأشرف أجزائه ولايخفى مافيه فان احدا لم يعد القراآت
من التفسير مع أن أكثر مسائله المتعلقة بالاداء لم يذكر فيه والمصنف لم يحصر مايتوقف عليه
التفسير فيما ذكره فكم من أمور تلزم فيه أحيانا ولم يذكرها ثم ان المصنف رحمه الله ان جعل قوله بأنواعها
قافية لفروعها فلايخفى مافيه من اختلاف الردف فكأنه لم يقصد التقفية فيه وفى تعبيره عن الشرعيات
بالعلوم وعن غيرها بالصناعة حسن أدب لطيف * تنبيه * قال الجواليقى فى شرح أدب الكاتب
الادب فى اللغة حسن الاخلاق وفعل المكارم واطلاقه على علوم العربية المذكورة مولد حدث
فى الاسلام وكذا قاله الامام المطرزى رحمه الله (قوله ولطالما أحدثت نفسى الخ) هذه اللام
زائدة للتأكيد أو جواب قسم مقدر وليست موطئة وما كافة عن طلب الفاعل فان قل وكثر وطال تكف
بها ولا تتصل ما الكافة بفعل غير هذه الافعال الثلاثة أو هى مصدرية فترسم منفصلة والموجود فى أكثر
النسخ اتصالها ويليها الماضى فى الاكثر نحو طالما دار فى خلدى والمضارع كقوله

قلما يبرح الحبيب الى ما * يورث المجد داعيا ومجيبا

وتقديره هنا بنحو طالما كنت أحدث الخ تكلف لاداعى له ويحتوى بمعنى يشتمل والصفوة مثلث الصاد
المهملة بمعنى الخالص والصحابة بفتح الصاد بمعنى الاصحاب وكذا الصحبة وقال المرزوقى فى شرح الفصيح
صحابة مصدر بمعنى صحبة لكنه وصف به وقد يجعل الصحبة بها كالرفقة وفى التسهيل صحبة اسم جمع
لصاحبة وكذا صحابة اسم جمع كقرابة اسم جمع للقريب والصحابى كل مسلم لقى النبى صلى الله عليه وسلم أو
اجتمع معه وهو يعقل وهذا أحسن من قولهم رأى لشموله الاعمى ولايشترط طول الصحبة ولا الرواية عنه
ولا يشترط بقاؤه على الاسلام أيضا وانما يشترط موته عليه وعلماؤهم كابن عباس وابن مسعود رضى الله
عنهم والتابعين جمع تابع وهو من لقى الصحابى واشترط بعضهم فيه طول الصحبة بخلاف الصحابى لان نور
النبوة مؤثر فيمن لمحه طرفة عين ومن دونهم من بعد التابعين والمروى عنه التفسير من الصحابة كثير
والمعروف منهم الخلفاء وابن عباس وقد كثر عنه ذلك حتى سمى ترجمان القرآن وكذا روى عن ابن
مسعود ما لايحصى والمشهور من التابعين مجاهد وعطاء وعكرمة وسعيد بن جبير وطاوس وزيد بن أسلم
وبعد هؤلاء ألفت تفاسير جمع فيها أقوال الصحابة والتابعين كتفسير سفيان بن عيينة ووكيع وشعبة وعبد
الرزاق وزيد بن هرون وبعد هؤلاء ابن جرير وتفسيره أجل تفسير المتقدمين ثم استفاض التأليف
حتى انتهى للزجاج والرمانى ومنهما أخذ الزمخشرى ثم جاء بعدهم من كثر السواد بأقوال الحكماء
والصوفية كالرازى حتى قيل فى تفسيره كل شئ الا التفسير وقوله أحدث نفسى حديث النفس هنا
مستعار للخواطر والامانى استعارة مشهورة كقوله

أكذب النفس اذا حدثتها • انّ صدق النفس يزرى بالامل

(قوله وينطوى على نكت الخ) انطوى مطاوع طواه ضد نشره وضمن معنى الاشتمال فعدّى بعلى أى ينطوى مشتملا على النكت وهو جمع نكتة بضم النون وهى اللطيفة المستخرجة بقوة الفكر من نكت فى الارض اذا أثرها باصبع أو قضيب ونحوه سميت بها لمقارنتها اذا غالبا أولان تأثير الفكر كالنكت فى القلب ويصح أن ينقل من نكتة الاديم والثوب وهى ما تخالف لونه لكونها تخالف غيرها بلطافتها وبارعة بمعنى فائقة ورائقة من الروع بفتح الراء وهو الاعجاب يقال راعنى الشئ اذا أعجبنى وراقنى أو من راعه اذا أفزعه كأن الرائع الجميل يفرط حتى يروع من يراه قاله السهيلى فى الروض الانف وقيل انه من الريع بمعنى الزيادة والنماء والاستنباط أصل معناه استخراج ماء البئر ونحوه فاستعير لاستخراج المعانى بجد واجتهاد وفيه تشبيه المعانى بالماء لطافة وصفاء أو لانه سبب الحياة ومراده رحمه الله بالافاضل الزمخشرى والراغب والرازى فان معوّل المصنف رحمه الله على هؤلاء فى الاثر حتى قيل ان كل ما فيه من العربية وما فيه من اللغة من الراغب وملخص من الكلام من التفسير الكبير (قوله ويعرب عن وجوه القرا آت الخ) المعزية ويقال معزوّة بمعنى منسوبة وفعله عزيته وعزوته والثانى أكثر والثمانية هم القراء السبعة المشهورون والثامن يعقوب بن اسحق الحضرمى البصرى وراوياه روح بفتح الراء ورويس بالتصغير والشاذ ما وراء السبعة والاصح أنه ما فوق العشرة وأحكامه مبسوطة فى محلها (قوله الثمانية الخ) اشارة الى وجه اختياره الثامنة دون باقيها لانها اشتهرت حتى قيل انها الشائعة فى الصدر الاول الى رأس الثلثمائة ثم أسقطها منها ابن مجاهد وأثبت بدلها قراءة الكسائى وقد قالوا ان يعقوب كان أعلم أهل عصره بالعربية ووجوه القرا آت كما فى الاتقان وغيره (قوله الا أن قصور بضاعتى الخ) فى الاساس قصر عنه قصورا عجز عنه ولم يبلغه والبضاعة المتاع المجلوب فنسبة القصور اليه مجازية والاصل قصورى عن تكثير بضاعتى أو ترويجها وهو استعارة تشبيه العلم والاشتغال به بالمال الذى يتجر فيه أهله وقلة معلوماته بقلة رأس مال التجارة وثبطه عن الامر عوّقه عنه وابطأ به عنه وقوله يمنعنى عن الانتصاب فى هذا المقام يعنى به مقام تأليف ما ذكره وقوله أن أوسمه أى أجعل سمة وعلامة والمعروف فيه وسمه يسمه كوعده يعده وأما أوسم المشدّد فانه بمعنى حضر الوسم فان صح روايته هنا فهو لاجل الازدواج مع قوله أتممه وصمم على صيغة المبنى للفاعل أى خلص عن التردد وموجب التوقف وصار ماضيا لافتور فيه يقال صمم فى السفر ونحوه أى مضى وصمم السيف نفذ للعظم وقطعه وصمم أى عض ونشب فلم يرسل ما عضه ويجوز كون صمم مبنيا للمفعول من هذه اللغة أى أخذ عزمى ولم يرسله (قوله بأنوار التنزيل الخ) النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره فان فهمت فهو نور على نور والسر ما يلزم كتمانه ولب الشئ ولا يخفى مناسبته للتأويل والسول السؤل أبدلت همزته واوا على القياس وفى بعض النسخ مسؤل بدله وأقول هنا نزل منزلة اللازم فلا معمول له أو معموله ومقوله ما بعده على الحكاية

(سورة فاتحة الكتاب)

السورة مهموزة وغير مهموزة بابدال ان كانت من السؤر وهو البقية لان بقية كل شئ بعضه وبدونه ان كانت من سور البناء وهى المنزلة منه أو من سور المدينة لاحاطتها بآياتها ومنه السوار المحيط أو من التسوّر وهو العلوّ والارتفاع نقلت الى مقدار من القرآن يشتمل على آيات ذى فاتحة وخاتمة أقلها ثلاث آيات وقيل السورة الطائفة المترجمة والترجمة فى الاصل تفسير لغة بأخرى وتطلق على التبليغ مطلقا كما فى قوله

انّ الثمانين وبلغتها • قد أحوجت سمعى الى ترجمان

وتطلق على التسمية كثيرا فى كلام المصنفين وهو المراد هنا وأسماء السور كلها توقيفية ثابتة بالاحاديث

وينطوى على نكت بارعة ولطائف رائ(قة)
استنبطتها أنا ومن قبلى من أفاضل المتأخر(ين)
وأماثل المحققين ويعرب عن وجوه القرا(آت)
المعزية الى الأئمة الثمانية المشهو(رين)
والشواذ المروية عن القراء المعتبرين
أنّ قصور بضاعتى يثبطنى عن الاقدام و
عن الانتصاب فى هذا المقام حتى سنح لى
الاستخارة ما صمم به عزمى على الشروع
أردته والاتيان بما قصدته ناويا أن أ
بعد أن أتممه بأنوار التنزيل وأسرار التأ
فها أنا الآن أشرع وبحسن توفيقه أ
وهو الموفق لكل خير ومعطى كل سول

(سورة فاتحة الكتاب)

والآثار والمراد بالطائفة قطعة مستقلة أو آيات مخصوصة منه فلا يرد آية الكرسي لانها غير مستقلة اذ هي بعض من سورة البقرة وآية واحدة أيضا ودفعه بأن المراد بالترجمة أنها مسماة بالسورة ضعفه غني عن البيان وانما جعل القرآن سورا لانه أسهل للحفظ وأنشط وقال الشريف قدس سره الفاتحة مصدر كالكاذبة بمعنى الكذب ثم أطلق على أول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به أولا ثم بواسطته يتعلق بالمجموع فهو المفتوح الاول وهذا بالنسبة للمقروء والمكتوب مطلقا فقول بعض المتصلفين من أهل العصر انه انما يتحقق في المكتوب اذا كان كالطومار من جمود الفكر وجموده وقيل الفاتحة صفة جعلت اسما لاول الشيء اذ به يتعلق الفتح بمجموعه كالباعث على الفتح فالتاء علامة للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة ولا اختصاص لها بانها علامة كما توهم وهذا أقرب لقلة فاعلة في المصادر قيل ولم يجعل آلة وان أطلق عليها فاعل كالقاطع والقاتل لان الآلة لا تتصف بالفعل وهذه متلبسة بالفتح ولا باعثا لانه لا يقارن الفعل وهذه قارنت الفتح وفيه أنه ان ادعى كلية ما ذكر فليس كذلك فان الصبغ آلة للصباغ يصبغ أيضا وفي نحو قعدت عن الحرب جبنا الجبن باعث على القعود وهو مقارن له وان ادعى الاغلبية لم يفد لانه يقال له هذا من غير الغالب اللهم الا أن يقال كفى بالندرة باعثا على الترك أو المراد أنه لا يقصد اتصافها به وما ذكر لا يعتد باعتبار مع أن جعل بعض القرآن آلة غير مناسب لايهام أنه غير مقصود منه وتنذيبه هذا وجيها والحاصل أنه مفتوح من جهة وفاتح من أخرى فنظر كل فريق الى جانب وجوز أن يكون للنسبة أي ذات فتح مع وجوه أخر مجروحة لم نكثر بها السواد ثم قال الكتاب بمعنى المكتوب والمصحف يطلق على المجموع وعلى جزئه وعلى المشترك بينه وبين أجزائه وفاتحة الكتاب صارت علما بالغلبة لهذه السورة فالفاتحة علم آخر والالف واللام عوض عن الاضافة وفيه نظر وذكر بعضهم أن هذه الاضافة بمعنى من لان أول الشيء بعضه ورد بأن البعض يراد به الجزئي كزيد للانسان والجزء كاليد لزيد واضافة الاول بيانية بمعنى من واضافة الثاني على معنى اللام وليس الكتاب جنسا شاملا هنا لان فتح الفاتحة بالقياس الى المجموع لا الى الكلي الذي هو القدر المشترك فان قيل في الكشاف ان معنى اضافة اللهو الى الحديث التبيين وهي الاضافة بمعنى من أي من يشتري اللهو من الحديث فبين اللهو بالحديث لانه قد يكون من الحديث وقد يكون من غيره والمراد بالحديث المنكر كما ورد الحديث في المسجد يأكل الحسنات ويجوز أن تكون الاضافة بمعنى من التبعيضية كانه قيل ومن الناس من يشتري بعض الحديث الذي اللهو منه فعلى التقدير الثاني ان أريد بالحديث مطلقه كان جنسا اللهو صادقا عليه كما يطلق عليه الحديث المنكر فتكون الاضافة بيانية لا مقابلة لها وان أريد العموم والاستغراق كان لهو الحديث جزأ منه فقد ثبت أن اضافة الجزء الى كله بمعنى من التبعيضية وان لم تكن مشهورة قيل الظاهر أن المراد مطلق الحديث لكن العلامة دقق النظر في اضافة الشيء الى ما هو صادق عليه فان حسن فيه جعل المضاف اليه بيانا وتمييزا للمضاف كالساج للباب والحديث المنكر للهو جعلها بيانية وان لم يحسن ذلك فيه كالحديث المطلق للهو جعلها تبعيضية ميلا الى جانب المعنى أقول هذا رتلاق الكشاف تبع فيه الشارح المحقق وليس بوارد عليه وما ذكره المدقق مخالف لكلام قدماء النحاة كشراح الكتاب ومن حذا حذوهم فان اضافة نحو يد زيد على معنى اللام وقال قوم منهم كابن كيسان والسيرافي ان اضافة ما هو جزء من المضاف اليه بمعنى من التبعيضية واستدلوا عليه بفصله عن الاضافة بمن كقوله

كأن على الكتفين منه اذا انتحى • مداك عروس أو صلاية حنظل

وهو شائع كما فصله أبو حيان في شرح التسهيل ومنهم من ذهب الى أن من المقدرة في الاضافة مطلقا تبعيضية من غير فرق بين الجزء والجزئي كما في لمع ابن جني وشرحه للثمانيني وعبارته ان كان الاول جزأ من الثاني كانت الاضافة بمعنى من نحو باب ساج ودار آجر وجبة صوف وتقديره باب من ساج ودار من آجر

والاول

والاول فى هذا جرى من الثانى ومن فيه للتبعيض انتهى فادعاء أنها غير موجودة أو غير مشهورة مكابرة لمخالفته ماسطر فى كتبهم المعول عليها وفيماذكر فى توجيه كلام الكشف دقة لا يتحملها نظر أهل العربية ثم ان الناظرين فى كلام الشريف وجوه حاشيتى كلها خارجة عن قانون العربية لاقتصارهم على ما لا يغنى ولا يسمن من كلام المتأخرين ولذا أضربنا عنها صفحا وأما اضافة السورة فمن اضافة المسمى الى الاسم كيوم الاحد وهى مشهورة ثم انهم أطلقوا كون الاضافة الى الجزئى بيانية وهو مخالف لما صرح به كثير من المتقدمين والمتأخرين من أنها انما تكون كذلك اذا كان بينهما عموم وخصوص وجهى كخاتم فضة فان كان مطلقا كمدينة بغداد فهى لامية وذهب شارح الهادى الى أنها بيانية أيضا ولذا تراهم يجعلون نحو الاراك من الاضافة اللامية تارة ومن البيانية أخرى وهذا مما غفل عنه كثير من الناس فاحفظه (قوله وتسمى أم القرآن) عطف على مقدر أى تسمى بفاتحة أو على سورة الفاتحة باعتبار المعنى أو التقدير هذه سورة فاتحة الكتاب وتسمى الخ وعطف الفعلية على الاسمية شائع كعكسه والمراد بالتسمية وضع العلم لا الاطلاق وقال الفاضل الشريف فاتحة الكتاب صارت علما بالغلبة للسورة وقدذكره فى الكشف أيضا وفى اجتماع الغلبة والتجوز نظر مع أنه مناف لما مر من النقل قيل وفيه خفاء أيضا لان القول بعلمية الجنس ضرورى لمنع الصرف ونحوه من الاحكام و يجب فى العلمية الشخصية تشخص المعنى ولا تشخص هنا والاصح أن أسماء السور موضوعة لتلك الالفاظ المقروأة فتكون واحدة بالنوع كما فى التلويح وشرح المقاصد الا أن يقال مثل هذا المؤلف بحسب العرف يعد شخصا وأما جعلها وأمثالها من قبيل أسماء الاشارة فى عموم الوضع وخصوص الموضوع له فبعيد جدا وماذكر من السبب فى عدم اعتباره فيه لمن أنها لو كانت موضوعة لشئ من الخصوصيات كانت فى غيره مجازات وان كانت موضوعة لكل منها كانت مشتركة بين معان غير محصورة وان كانت موضوعة لمعان كلية لزم كونها مجازات لا حقائق لها والكل فاسد لا يتأتى هنا اذ قلما تستعمل فى شخص والاكثر استعمالها فى الكلى فلا يلزم ماذكر وتفصيله فى شرح الرسالة الوضعية أقول الذى عليه المعول فى أسماء السور وأسماء الكتب والعلوم ونحوها أنها أعلام شخصية لتلك الالفاظ المخصوصة لا للصور الذهنية ولا للنقوش ولا للمركب منها وهى تعد فى العرف شيأ واحدا شخصا واختلاف الالفاظ وتعدده كتعدد أمكنة زيد لا يغير تشخصه لانها غير معتبرة فيه ومما يشهد له شهادة يزكيها الاستقراء تسميتها بالجمل كقل هو الله أحد وانا أعطيناك الكوثر ومثله معهود معروف فى الاعلام كتأبط شرا وبرق نحره وصرد دون اسم الجنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها نادر وأما الاستدلال بدخول اللام عليه كالكافية والشافية فليس بشئ لانه ليس مما يستدل بمثله وما قيل من أن العلمية الجنسية ضرورية مما تفرد به الرضى وهو غير مسلم عند النحاة ودلالة الموصول على ماهية نوعية أو جنسية لا ترد عليه نقضا وفى شرح الفوائد الغياثية لشيخ مشايخنا أسماء العلوم كأسماء الكتب اعلام أجناس عند التحقيق وضعت لانواع وأعراض تتعدد بتعدد محالها القائمة بها كزيد وعمرو وقد تجعل أعلاما شخصية باعتبار أن المتعدد باعتبار المحل يعد واحدا فى العرف وهو انما يتم اذا لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالى وتردد السبكى فى أسماء العلوم هل هى أعلام بالغلبة أو منقولات عرفية كالدابة ورجح الثانى وسيأتى تتمة لهذا المبحث فى تعريف الجلالة الكريمة (قوله لانها مفتتحه ومبدؤه الخ) الام فى اللغة الاصل والوالدة ثم أطلق على الفاتحة ومحكم القرآن قال تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب ومفتتح اسم مفعول أو اسم مكان أو مصدر ميمى وقال صاحب القاموس فى شرح الديباجة المفتتح لغة شائعة فصيحة يقال فتحه وافتتحه نقيض أغلقه وأما المختتم فغير فصيحة ولا تكاد توجد عند لغوى ثبت والمراد به غير الاول ولذا عطف عليه قوله ومبدؤه عطفا تفسيريا ولما كان افتتاحه وابتداؤه بها فى كتابة المصاحف أو فى التلاوة أو فى الصلاة أو فى النزول بناء على أنها أول سورة نزلت ويتلوها ما عداها فى ذلك جعلت أما وأصلا له

وتسمى أم القرآن لانها مفتتحه ومبدؤه

ومنشأ بطريق التسبب لان الولد يتكون ويوجد بعد أمه ولذلك سميت أساسا لتوقف بقية البناء
وابتنائه عليه ووجوده بعده وبهذا التقرير سقط ما في بعض الحواشي من الاوهام بمثل ما قيل من
أن المبدأ يقال للجزء الاول ولما منه ذلك الشئ والفاتحة مبدأ بالمعنى الاول وأم بالمعنى الثاني فجعل هذا
وجها لتسميتها أما غير مرضي وكذا ما قيل انه لا فائدة لذكر الاصالة والمنشئية اذ ليس في الفاتحة سوى
المبدئية وان كانتا موجودتين في المنقول عنه وهي الوالدة والام في اللغة الاصل ومنه قيل للوالدة
أصل وحينئذ لا يناسب ذكر كل لان الجزء الاول من الشئ أصل يبنى عليه باقي الاجزاء من حيث
انها أجزاء متأخرة انتهى وقيل انها سميت أما لجمعها كل خير كأم الدماغ الجامعة للحواس أولانها
مفزع أهل الايمان كما تسمى الراية أما وركاكته ظاهرة فان قلت زعم بعض فضلاء العصر أن قوله
في الكشاف وتسمى أم القرآن لان أم الشئ أصله وهي مشتملة على كليات معاني القرآن أولى بما ذكره
المصنف لان الاشتمال أنسب بالام من الافتتاح والمبدئية بمعنى الابتداء وان كان ما ذكره صحيحا أيضا
قلت هذا وهم منه فان المصنف ذكر ما في الكشاف بعينه وزاد عليه وجها آخر قدمه عليه اشارة لارجحيته
عنده لان أصل معنى القرآن والكتاب الالفاظ لا المعاني وهو فيما اختاره باق على أصله بخلافه في الوجه
الثاني فانه محتاج الى التجوز أو التقدير أي أم معاني القرآن وهو بعيد كحمل القرآن على المعاني وهذا
لم ينبه عليه أحد وتنبه له واعلم أن في كلام المصنف هنا وجهين أحدهما أن يكون قوله مفتتحه بيانا
لوجه التسمية بفاتحة الكتاب ومبدؤه لام القرآن لفا ونشرا وقوله فكانها الخ بيان لمشابهته للمعنى
الاصلي للام في المبتدئية حقيقة للمعنى العرفي وهو الوالدة فماله زيادة خصوصية واشتهار به أعني المبتدئية
والمنشئية ادعاء دون المبتدئية الاولية وكونه مفتتحا غني عن البيان والثاني أن يكون مبدؤه
عطفا تفسيريا وهما علة لقوله أم القرآن وترك تسميتها بالفاتحة لظهوره قال الفاضل اليمني وهو وجه
وجيه الا أنه مخالف لما نقل عن المصنف في حواشيه من أن قوله لانها مفتتحه تعليل لما تضمنه قوله سورة
فاتحة الكتاب من الجملة الخبرية التي تقديرها تسمى فاتحة الكتاب وفي هذا الوجه يكون المنقول
عنه بالمعنى العرفي أنسب كما أن الوجه الاول بالاصلي أنسب وان جرى كل منهما في كل منهما وقوله
ولذلك أي لكونها أصلا وهو ظاهر ثم انها تسمى أيضا أم الكتاب وفاتحة القرآن ووجهه يعلم
بما مر ثم انه قيل ان في كلام المصنف اشارة الى أن التسمية بفاتحة الكتاب من قبيل تسمية المكان
باسم الفاعل وهي من فروع الاسناد اليه واذا كان مصدرا كالعاقبة فمن فروع تسمية المكان بالمصدر
وجعلها من تسمية المفعول بالمصدر اذ فاتحة الشئ أوله والفتح يتعلق به أولا وبتبعيته للمجموع فهو
المفتوح الاول بعيد اذ تسمية المفعول بالمصدر غير مشهورة وقيل فاتحة الشئ وأوله آلة لفتحه وهو من
تسمية الآلة بالفاعل كالباصرة والسامعة وعلى اشتقاقها تاؤها للنقل لا للتأنيث بتقدير طائفة فاتحة
ولا للمبالغة لقلة مجيئه في غير صيغ المبالغة وعدم مناسبته هنا وجعله من النسب كما مر بعيد غير مسموع
اذ هو مقصور على السماع انتهى ولا يخفى ما فيه من التعسف لانه ليس بمكان حقيقي فنقل اسم الفاعل
الى المكان المتجوز به عن الاول مع صحة تسمية الاول فاتحا لحصول الفتح به تطويل بغير طائل وقد مر
ما فيه غنية عنه والذي حمله على هذا قوله مفتتحه (قوله أولانها تشتمل على ما فيه الخ) في بعض
الحواشي أن المراد بجميع ما فيه يعني ادعاء واجمالا ويأباه قوله فيما بعد أو على جملة معانيه الا أن يكون
تفننا في التعبير والذي في الحواشي الشريفية وغيرها تفسيره بأصول ما فيه ومقاصده وهو الظاهر فلا
يرد عليه أن فيه القصص وغيرها وان قيل انها ترجع لما ذكر لما فيها من العبرة والاتعاظ وهذا هو الوجه
الثاني لكونها أما وعليه اقتصر في الكشاف كما مر وقوله والتعبد بأمره ونهيه أي التكليف وهو في اللغة
تعبد لان العبادة قيام العبد بما تعبد به من امتثال الاوامر واجتناب النواهي كما قيل وأورد عليه أن في قوله
بالتعبد التنسك الذي هو وصف العبد لا التكليف وأجيب بأنه بناء على أنه على لسان العباد تعليما لهم

وطلبا

قوله فان قلت زعم بعض فضلاء الخ لفظ الكشاف وتسمى أم القرآن لاشتمالها على المعاني التي في القرآن من الثناء على الله تعالى بما هو أهله ومن التعبد بالامر والنهي ومن الوعد والوعيد اه

فكأنها أصله ومنشؤه ولذلك تسمى أساسا أولانها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله سبحانه وتعالى والتعبد بأمره ونهيه

ويبان وعده ووعيده أو على جملة معـ
من الحكم النظرية والاحكام العملية الـ
هي سلوك الطريق المستقيم والاطلاع
على مراتب السعداء ومنازل الاشقيـ

وطلبا العبادتهم فهو تكليف ثم ان تفسير التعبد بالتكليف لاتساعده اللغة الا أن يقال هو تفسيره بلازم
معناه وحقيقته اتخذه عبدا أو تضمين لتعديه بالباء كذا قيل (وأنا أقول) الذى دعا الشريف وغيره
لتفسير التعبد بما ذكر أنه ليس المراد به مطلق التنسك لتقييده بأمر الله ونهيه بل تعبد المرء تمسكه بما كلفه
الشارع به فتفسيره بالتكليف اما لانه أظهر فى العبادة المقصودة هنا سواء كانت الآية تعليما للعباد أم لا
ثم اذا كانت تعليما كانت أظهر وأقوى فهو ككقولهم حصول الصورة أو هو حقيقة لغة قال السمين
فى مفرداته قوله تعالى أن عبدت بنى اسرائيل أى اتخذتهم عبيدا وقيل ذللتهم ذلة العبيد وقيل كلفتهم
الاعمال الشاقة التى يكلف مثلها العباد وبهذا وقفت على ما فى كلام هذا القائل وأن قوله لاتساعده
اللغة من قصور الباع وعدم الاطلاع ثم ان الايمان بالله ورسله داخل فى التعبد لانه مع توقف العبادة عليه
مأمور به فى آمنوا بالله ورسله فلا يتوهم أنه خارج وهو أجل المقاصد واشتمالها على الثناء من الحمد
واجراء الصفات المذكورة والتعبد فى قوله اياك نعبد كما مر وفى قوله الصراط المستقيم ان أريد به ملة
الاسلام وقيل هو فى قوله الحمد لله لانه بتقدير قولوا وفيه نظر وأما الوعد والوعيد ففى قوله أنعمت
والمغضوب عليهم أو فى يوم الدين والجزاء المتناول للثواب والعقاب ولما كانت مقاصد الامور تابعها
والنسل أعظم المقاصد ونتيجة مقدمات الاعمار شبهت بالولد ولذا سمى نسلا ووجه الشبه ظاهر
كما قيل * لنا من بنات الفكر نسل بها نسلو * وانما كانت هذه مقاصد وأصولا لانه أنزل ارشادا
للعباد الى معرفة المبدإ والمعاد ليؤدوا حق المبدإ بامتثال أوامره ونواهيه ويدخروا للمعاد مثوبة كبرى
ولانه كافل لسعادة الانسان وذلك بمعرفة مولاه والتوصل بما يقربه والتنصل عما يبعده منه والباعث
عليها الوعد والزاجر عنه الوعيد والا حجب عن نور الانوار وهوى فى ظلمات بعضها فوق بعض وأما الدعاء
والسؤال فوسيلة يعتبر منها ما تعلق بالمعاد ولا يرد اشتمال غير هذه السورة على مثل ما ذكر لان وجه التسمية
لا يلزم اطراده ولانها اختصت بالسبق اليه والترتيب الخاص والاجمال المفصل فى غيرها فضاهت مكة
فى تسميتها أم القرى لما تقدمت ودحيت الارض عنها وتمام تفصيله فى شروح الكشاف وفى بعض
الحواشى أن ابن سيرين كره تسميتها أم القرآن والحسن البصرى تسميتها أم الكتاب ورد بثبوته فى الصحيحين
وغيرهما كحديث الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب (قوله أو على جملة معانيه الخ) الجملة بمعنى الجميع
وبمعنى الاجمال والمراد الثانى والحكم جمع حكمة وهى لغة العلم الحق المحكم عن قبول الشبه ولذا فسرها
ابن عباس فى قوله عز وجل "ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا" بعلم القرآن وفسرها الحكماء بمعرفة
حقائق الاشياء على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية وهو قريب مما قبله والنظرية نسبة النظر بمعنى
الفكر والمراد ما لا تعلق له بالعمل من العقائد الحقة الشاملة لامر المعاد والنبوة وسائر الالهيات ونحوها
مما المقصود منه بالذات العلم دون العمل والاحكام مر تفسيرها والعملية منها العبادات وكل ما ذكر فى
الفروع والاول مستفاد من أول السورة الى قوله يوم الدين والثانى من قوله اياك نعبد وما بعده وسلوك
الطريق المستقيم من قوله اهدنا الصراط والاطلاع بتشديد الطاء افتعال من طلع ظهر وبسكونها افعال
منه والاول أظهر وهو من قوله صراط الذين أنعمت عليهم الخ وفيه وعد ووعيد فدخلا فيه والامثال
والقصص المقصود بها الاتعاظ وكذا الدعاء والثناء فهذه جملة المعانى القرآنية اجمالا مطابقة والتزاما
فقوله من الحكم بيان لجملة وقوله التى الخ فى موصوفه احتمالات لانه يحتمل أن يكون صفة جملة أو معان
أيضا المبينة بالحكم والاحكام فيكون فى المعنى صفة لهما من غير تكلف كما فى القول بأنه صفة لهما معا
وليس صفة للاحكام وحدها كما فى بعض الحواشى قيل لان السلوك شامل للنظرية والعملية وقيل لانه
لا يصح الحكم عليها بأنها سلوك الطريق المستقيم لانه العمل لا الحكم فيحتاج الى تقدير مضاف أى
أحكام الخ وكلاهما على طرف الثمام ومنهم من جعل المشير الى الاحكام العملية الصراط المستقيم والى
النظرية ذكر السعداء والاشقياء على أنه لف ونشر غير مرتب مع أن ذكر الصفات دال على ما هو من الحكم

النظرية أيضا وقوله والاطلاع الخ ان قرئ بالجر على أنه معطوف على الحكم فى قوله من الحكم فالاقسام ثلاثة والاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء وعلى منازل الاشقياء للاتقاء والاول من قوله أنعمت والثانى من غير المغضوب الخ وهذا لا يختص بالنظرية ولا بالعملية بل هو من آثارهما وثمراتهما وان رفع فهو معطوف على قوله سلوك الطريق على أن التى صفة للحكم والاحكام معنى أو حقيقة لا للثانى ولذا قيل الاطلاع ناظر الى الحكم النظرية ولم يراع ترتيب اللف محافظة على ما عليه التنزيل من تقديم الاول أعنى اهدنا الصراط المستقيم وتأخير الثانى أعنى الذين أنعمت الخ وقد قيل عليه أيضا انه محتاج الى التقدير أى بعيد سلوك الخ أو أصله التى غايتها أى المقصود منها فلما حذف المضاف ارتفع الضمير وانفصل أو هو محمول عليه مبالغة وادعاء وليس هذا مخصوصا بكونه صفة للاحكام فقط كما توهم (قلت) نقل هنا بعض أهل العصر عن المصنف حاشية قال فيها الحكم النظرية معرفة الله تعالى بصفات الكمال المشتمل عليها الحمد له الى قوله يوم الدين والاحكام العملية هى سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء والاشقياء المشتمل عليها ايال نعبد الى آخر السورة انتهى فان صح عنه ماذكر فهو مخالف لما مر وصاحب البيت أدرى بالذى فيه تدبر وعبر فى السعداء بالمراتب لاشعارها بالعلو والرفعة لانه من رتب بمعنى انتصب قائما كما فى القاموس وفى الاشقياء بالمنازل لانه من النزول وهو الانحطاط المقابل به كما قيل درج الجنة ودرك النار والفرق بين التوجيهين قد مر وقيل مبنى الاول على اشتمال ألفاظها باعتبار جميع أجزائها والثانى على اشتمالها باعتبار ما هو دعامتها ولو عكس كان أظهر ولذا قيل ان الاول بيان لاشتمالها على ما يستفاد منه أصول المعانى القرآنية وأساس مقاصدها والثانى لاشتمالها على جملة مقاصده المستفادة من تلك الاصول وكونها أما على هذا لتأخر التفصيل عن الاجمال تأخر الولد عن الام كما قيل فى أم القرى وقيل ان هذا التوجيه متضمن لوجه تسميتها فاتحة أيضا لان ما يدل على الشئ اجمالا حقه أن يكون فاتحة كعنوان الكتاب الدال على ما فيه ويدل عليه عطف قوله وتسمى وذكر المبدإ بعد المفتتح والمنشإ بعد الاصل والتأسيس أولى من التأكيد مع مناسبة ألفاظه لتفنن لفظا ومعنى والمبدإ للام ولا يخفى ما فيه من التكلف مع أنه قد اعترف بما ينافيه وقد علم مما ذكرناه ضعف ما قيل من أن ما ذكر هنا مستفاد من الوجه السابق لان الحكم وهى الاحكام الاعتقادية تستفاد من اجراء صفات الكمال عليه تعالى والأحكام العملية من تفاصيل التكاليف المشار اليها بالتعبد والاطلاع المذكور من الوعد والوعيد ونوقش بأن الاطلاع من قبيل العلم والمعانى معلومات فكيف يعد منها ودفع بأن المراد ما به الاطلاع بقرينة السياق وقال بعض المدققين لا يخفى ما فى جعل الثناء مقابلا للتعبد أى التكليف بالعبادة والوعد والوعيد من عدم المناسبة وأيضا لا يظهر من الدليل جعل الثناء مقصودا أصليا من الكتاب بل المقصود معرفته تعالى وقد أشير اليها بقوله رب العالمين أى موجدهم ومربيهم وأبعد منه جعل الوعد والوعيد مقصودين وهما مقصمان باعثان على العبادة وقد عرفت مما قدمناه الجواب عنه وبقى هنا وجوه أخر لم نسود بها أوجه القرطاس فان قلت اشتمال الفاتحة على جميع المعانى القرآنية مناف لما فى الحديث من أنها تعدل ثلثى القرآن قلت ان صح فلا منافاة لان الاجمال لا يساوى التفصيل فزيادة مبانيه تنزل منزلة ثلث آخر فى الثواب ومن العجب ما قيل هنا من أن ذلك لاشتمالها على دلالة التضمن والالتزام وهما ثلثا الدلالات وقيل الحقوق ثلاثة حق الحق على العبد وعكسه وحق العبد على العبد وقد تضمنت الاولين فلذا جعلت ثلثيه (**قوله** وسورة الكنز الخ) لذلك أى لاشتمالها على مقاصد القرآن أو جملة معانيه التى هى كالجواهر النفيسة المكنوزة لانها ذخر المعاد والسعادة الابدية تقتنى وتكنز فى ذلك وقيل سميت وافية لانها لا تنصف فى الصلاة كغيرها وكافية لانها تكفى المصلى دون غيرها وهذه الالفاظ كلها منصوبة عطفا على قوله أم القرآن وهو الموافق لتصريحهم بأن الوافية والكافية بدون اضافة سورة من أسمائها وان وقع فى كلام بعضهم خلافه وجرها يستلزم حذف جزء العلم أو العطف عليه وقد قيل حذفه جائز اذا أمن اللبس كما سيأتى فى شهر

وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك

رمضان

رمضان وان كان من قبيل حذف بعض الكلمة نظر الاصله الا أنه قيل عليه انه فى مقام بيان الاسم لا يؤمن الالباس وانما يلزم ماذكر لو لم يكن كل منهما بدون السورة وقد قيل به ويؤيده ما جاء فى الحديث مما يدل على أنه يطلق عليها الكنز بدون السورة وهو قوله عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى قال فيما من به على رسوله انى أعطيتك فاتحة الكتاب وهى كنز من كنوز عرشى وقد قالوا انه سبب تسميتها به ثم ان كونها كنزا أو من كنز استعارة وتمثيل لعظم ما فيها وهو أنفس من الجواهر بل هى عند من الحجارة أو أخس وجعل العرش والسموات مهبطه لانها محل ابتداء ظهوره وفيضه ولذا رفعت الايدى فى الدعاء نحوها وان تنزه الله عن المحل والجهة وقيل انه من المتشابه الذى استأثر الله به وهو أسلم (قوله وسورة الحمد والشكر الخ) لاشتمالها عليها أى على المذكورات أما اشتمالها على الحمد فظاهر وكذا على الشكر لانه فى مقابلة نعمة الربوبية والرحمة الشاملة كما سيأتى وليس هذا مبنيا على تقدير قل كما قيل واستشكل بأنه فى مقابلة النعمة بل النعمة الواصلة للشاكر وأين ذلك هنا الا أن يقال ان توصيفه برب العالمين يشعر بالعلية وأن الحمد لذلك كما صرح به الامام وهذا الايتم اذا جعل حمدا من الله لذاته الاقدس واذا قيل انه شكر اذا قرأه العبد فى مقابلة نعمة وهو تكلف ولا يخفى سقوطه لانه سواء اعتقد قل أولا فان كل قارئ منعم عليه فاذا حمد كان فى مقابلة ذلك ولا حاجة الى ما قيل انه يؤخذ من قوله أنعمت الخ بل لا وجه له فانها مشتملة على الحمد وهو أعم من الشكر والحمد الحقيقى شكر لغوى فتدبر وقوله والدعاء لوقوعه فيها وتعليم المسئلة بأن يثنى ويعظم المسؤل ثم يتوجه اليه بصفاته والمسئلة هنا مصدر ميمى بمعنى السؤال والمراد تعليم كيفية السؤال وطريقه وليس محل السؤال لاحتياجه الى التكلف والشكر وما بعده مجرورات وفيه ما مر من حذف جزء العلم أو العطف عليه وكون التسمية بمعنى الاطلاق لا وضع العلم ونصبها على أن العلم الشكر وما بعده بعيد وفى التفسير الكبير الاسم العاشر السؤال يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رب العزة سبحانه وتعالى قال من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين وقد فعل الخليل عليه الصلاة والسلام ذلك حيث قال الذى خلقنى فهو يهدين الى قوله رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين ففى هذه السورة وقعت البداءة بالثناء عليه تعالى ثم ذكر العبودية ثم ذكر الاستعانة ثم وقع الختم على طلب الهداية وأورد عليه أنه لا يتحصل بما ذكره الدلالة على تسميتها بالسؤال الذى أراده ثم مقتضى الحديث تجرد الذكر عن السؤال والسورة جامعة بينهما فلا مناسبة لهذا الحديث هنا وليس كما توهمه المعترض بل المراد أن تسميتها بالسؤال لانها مشتملة على تعليمه وبيان كيفيته اللائقة بالكاملين كما مر ويشهد له قصة الخليل عليه الصلاة والسلام وكذلك هذا الحديث القدسى أيضا بناء على أن المراد منه اشتغاله بذكره فى ابتداء توجهه للسؤال لانه نصب عينيه وقبلة اقباله ومن أحب شيأ أكثر من ذكره ويؤيده ما ذكره بعد منهم هؤلاء يخلو من الخفاء وكون المراد بالحديث ما ذكر غير مسلم وقد سئل بعض التابعين عما ورد فى الحديث أفضل ما دعانى به عبدى لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد فقيل كيف سمى هذا دعاء وهو صرف ذكر فقال هو دعاء أيضا الحديث من شغله ذكرى الخ ثم نقل هذا الجواب لبعض السلف فقال هو كما قال فان الثناء على الكريم سؤال وطلب فقيل هل عرف مثله فقال نعم أما سمعت قول أمية بن أبى الصلت فى ابن جدعان فى قصيدته المشهورة

أأذكر حاجتى أم قد كفانى * حياؤك ان شيمتك الحياء
اذا أثنى عليك المرء يوما * كفاه من تعرضك الثناء

ونحوه قول العتبى

واذا طلبت الى كريم حاجة * فلقاؤه يكفيك والتسليم

وهو معنى بديع سيأتى بيانه (قوله لاشتمالها عليها) أى على المسئلة وكيفية تعليمها ولو قال عليه بارجاع الضمير للتعليم كان أظهر وفى تفسير ابن برجان من آداب الدعاء وحلية السؤال والضراعة الى الملك

وسورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسئلة لاشتمالها عليها

قوله أى على المسئلة الى قوله كان أظهر نقله لأنه أرجع الضمير للمذكورات وهو واضح وأما ما قاله هنا فلا وجه له اهـ مصححه

الملك الامر كله أن يقدّم العبد بين يدى دعائه التوحيد والتعظيم والاجلال ثم تحميد الله بمحامده
التى هو لها أهل ويثنى عليه ويمجده ويتبرأ اليه من حوله وقوته ثم يسأل الله الهداية الى مايرضيه وحسن
العون على ذكره ثم يسأل الله بعد مايشاء لعموم قوله الحق ولعبدى ماسأل ومن قدّم أمر الا خرة على
أمر الدنيا نظمه الله فى نظام الاقتداء بأمّ القرآن وانّ المطلوب الاعظم لفى أمّ القرآن مجملا ويحق ماقال
بعضهم لو قرئت أمّ القرآن على ميت فحيى ما كان ذلك بعجب لانّ الحمد اسم من أسماء الله وكذلك سائر
الحروف كلها فافهم انتهى (قوله والصلاة لوجوب قراءتها الخ) لفظ الصلاة يجوز جره ونصبه
هنا لانها كما تسمى سورة الصلاة تسمى الصلاة أيضا وهو من تسمية الجزء باسم كله أو تسمية أحد المتلازمين
باسم الا خر والصلاة بمعنى العبادة المعروفة وقوله أو استحبابها قيل عليه انه لا قائل بالاستحباب لانها
فرض عند الشافعى وواجبة عند أبى حنيفة وانما تبع صاحب الكشاف فى قوله لانها تكون فاضلة
أو مجزئة بقراءتها فيها وماذكروا رد عليه أيضا ولذا قال فى المدارك لانها واجبة أو فريضة وهو أحسن لانه
لا قائل بالاستحباب كما عرفت هذا زبدة مافى جميع الحواشى وهو لا يسمن ولا يغنى من جوع (وأنا أقول)
كون المذاهب الاربعة متفقة على عدم الاستحباب وأنه لاصلاة بدونها مما اتفق عليه هنا المار ووه
فى كتب الفقه المشهورة خصوصا كتب الحنفية وليس كذلك فانّ المصنف شافعى المذهب وفى
كتبهم المعتمدة مايخالفه وعبارة الامام الغزالى فى شرح الوجيز الفاتحة متعينة فى الصلاة خلافا لابى
حنيفة حيث قال فرض الصلاة قراءة آية ما طويلة أو قصيرة وان كان ترك الفاتحة مكروها انتهى
وعليه اعتمد المصنف رحمه الله فالاستحباب عنده مذهب أبى حنيفة ولو سلم عدم صحة ماذكر فالسلف لهم
فى أكثر الاحكام أقوال شتى ومذاهب مختلفة وان لم يرخص لنا فى العمل بها وقد نقل الامام الجصاص
رحمه الله فى كتاب أحكام القرآن مذهب ابن عباس رضى الله عنهما أنه يجزئ فى الصلاة قراءة شئ ما من
القرآن ولا تتعين الفاتحة وبه فسر قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن فان أردت تفصيله فراجعه
فاذا ثبت عن بعض الصحابة ومجتهدى السلف أنها غير واجبة فى الصلاة مطلقا وأنّ المراد بقوله
فى الحديث لاصلاة الا بفاتحة الكتاب نفى الكمال لا الصحة فمراد المصنف والزمخشرى الاشارة الى
مذهب هؤلاء لا الى شئ من المذاهب الاربعة حتى يحتاج الى ماقالوا ومن التعسف هنا من أنّ استحبابها
اشارة الى مذهب أبى حنيفة رحمه الله بناء على تفسير المستحب بما يشمل الواجب والسنة لا المستحب
المتعارف على أنّ الواجب بمعنى الفرض والمستحب مايقابله أو هو مبنى على أنّ الوجوب فى الكل عند
الشافعى رحمه الله أو الركعتين الاوّلين عند أبى حنيفة والاستحباب فيما عداهما عنده أو فى صلاة
النفل فى رواية عن الشافعى وأبعد منه ماقيل من أنه مذهب ابن حنبل وأنه لورعه كان لايطلق الواجب
على مالم يتواتر عن السلف اطلاقه عليه وقد جوز أن يكون المراد بالصلاة هنا الدعاء فيكون كتسميتها
بسورة الدعاء فان قلت هل لما قيل من تعين الجر هنا وجه وان كان النصب بناء على تسميتها صلاة لحديث
قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين الحديث لانّ تعليل المصنف يناسب معنى الجر لا النصب لانّ
تسميتها فى الحديث بالصلاة من اطلاق اسم الكل وارادة الجزء الذى هو ركن تنتفى الحقيقة بانتفائه وهو
غير مناسب لقوله أو استحبابها مع أنّ بعضهم قدر فى الحديث مضافا أى قراءة الصلاة أو ذكر الصلاة
قلت لا فانّ ماذكر من الشرط غير مسلم عند المحققين من أهل الاصول مع عدم تعين التجوز أيضا فتدبر
(قوله والشافية والشفاء الخ) بالنصب أى تسمى الشافية الخ كما صرح أرباب ويجوز جره وفى الكشاف
انها تسمى سورة الشفاء وقيل انّ المصنف ذهب الى أنه يطلق عليها هذا بدون سورة ولولاه لقدم الشفاء
على الشافية وفيه نظر وقد ورد فى البخارى أيضا تسميتها سورة الرقية وهو قريب مما هنا والحديث
الذى ذكره المصنف صحيح أخرجه البيهقى والدارمى وغيرهما الا أنه قيل عليه انه لايدل على تسميتها
بذلك اذ لايدل قولنا زيد كاتب على غير اتصافه وصدق كاتب عليه وأما تسميته به فلا وقريب منه ماقيل

والصلاة لوجوب قراءتها أو استحبابها
فيها والشافية والشفاء لقوله عليه الصلاة
والسلام هى شفاء لكل داء

الحديث انما يدل على أنها شفاء في نفس الامر وأنه أطلق عليها الشفاء شرعا وليست التسمية هنا بمعنى الاطلاق الا أن يقال وضع الاسم ثبت بالنقل عن الثقات ولا حاجة لدعوى الاجماع كما قيل فالحديث انما ذكر لبيان سند ما نقل ولاثبات الباعث على التسمية به **(قوله والسبع المثاني الخ)** السبع منصوب وقوله لانها الخ علة لتسميتها سبعا وفيه أنه ذكر في التيسير أنها ثمان آيات عند الحسن البصري وست آيات في قول الحسين الجعفي وقد نقل عن بعضهم أنها تسع أيضا فكيف يتأتى دعوى الاتفاق أو الاجماع المذكور في كثير من التفاسير وعليه المصنف فقيل أراد اتفاق الجمهور ومن يعتد به فخلاف غيرهم بمنزلة العدم ومخالفة واحد أو اثنين تسمى خلافا لا اختلافا فلا يخرج بها عن الحكم بكونه متفقا عليه وقيل المراد اتفاق القراء وقيل اتفاق الحنفية والشافعية وما لهما لمن فلا وجه لرده به وقيل انه لا خلاف فيه والزيادة والنقص وهم من الراوي لانه لما رأى عد أنعمت عليهم آية ظن أنه في الباقي مع غيره ولما رأى عد التسمية فيه كذلك وهو مراد المصنف بقوله الا أن الخ وفي قوله أنعمت عليهم تسامح أي صراط الذين أنعمت الخ لظهور أن الموصول بدون صلته والمضاف بدون المضاف اليه لا يعد آية فبدونهما معلوم وانما الخلاف في آخرها **(قوله ومنهم من عكس)** أي عد أنعمت عليهم آية دون التسمية والمناسب لما جعل عكسا له أن يكون المراد أنه جعل التسمية جزأ من آية كما ذهب اليه البعض فيلزمه عدم التعرض لمذهب الحنفية وهو أن التسمية خارجة عن السورة وقوله صراط الذين أنعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى وان لم يحمل عليه يلزم عدم التعرض لبعض المذاهب وأمره سهل اذ ليس في كلامه ما يدل على الانحصار قيل ولا يبعد أن يجعل قوله ومنهم من عكس اشارة اليهما على أن المراد بعدم جعل التسمية آية ما يتناول خروجها عنها وجعلها جزأ منها وليس في القرآن سورة آياتها سبع غير الفاتحة وسورة أرأيت **(قوله وتثنى في الصلاة الخ)** أي تكرر وأصل معنى ثني الشيء رد بعضه على بعض قال الراغب سمي القرآن مثاني لانه يثنى على مرور الاوقات ويكرر فلا يدرس ولا ينقطع ولا تنقضي عجائبه ويصح أن يكون من الثناء لانه يثنى عليه وعلى من يتلوه ويعمل به وجوز فيه أن يكون جمع مثنى كرمي أو مثنى مشدد النون أو مثنى مخففا منه وكلاهما مع هاء التأنيث وبدونها والجمع بالنظر للآيات وهذا بيان لاطلاق المثاني عليها وهي من التثنية وقد فسرت هنا بالتكرير ولا يرد أنها تثلث في المغرب وتربع في الرباعية مع أنه اقتصار على الاقل فلا ينفي الزيادة ولا ترد الركعة الواحدة وصلاة الجنازة لان المراد المتعارف الاغلب من الصلاة وغير المصنف عبارة الكشاف وهي قوله تثنى في كل ركعة وهي عبارة مأثورة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد أورد عليها أنها تثنى في الصلاة لا في الركعة وأجيب عنه بأنه مجاز مبالغة في أن كل صلاة فعلة واحدة كركعة أو أنها تكرر في كل ركعة بالقياس الى أخرى وقيل في للمصاحبة أي تثنى مع كل ركعة ويفهم منه عرفا أن كل ركعة تثنى معها كما اذا قيل فلان يأكل مع كل أحد لا يفهم منه الا أنه يأكل مع كل أحد يأكل معه وهذا مع كونه تكلفا باردا زعم قائله أنه أحسن الوجوه وأولاها وقيل الاشبه أن يراد بيان محل التكرير على معنى أن الفاتحة تكرر في كل الصلاة بحسب الركعة لا بحسب أركانها كلها كالطمأنينة ولا بحسب ركعتين ركعتين كالتشهد في الرباعية ولا بحسب كل صلاة كالتسليم فان تعددت الركعة تعددت الفاتحة والا فلا كأنه قيل تثنى باعتبار الركعة واعترض عليه بأن هذا المعنى وان كان واضحا في نفسه الا أن دلالة هذه العبارة عليه في غاية الخفاء ويرد بأن مراده أن لفظ في ههنا كما في قولهم يستعمل في وضع الشرع لكذا بمعنى أنه مستعمل بحسبه واعتباره وهو واضح وان خفي على الفاضل المعترض (وأقول) هو لم يخف عليه كيف وهو أبو عذرته كما حققه في شرح العضد في قول ابن الحاجب الحقيقة اللفظ المستعمل في وضع أول حيث قال هذا يحتاج لتمهيد مقدمة وهي أن في ليس ظرفا للاستعمال تحقيقا بل تقديرا فانه لما تعلق بالمعنى تعلقا مخصوصا صار كأنه ظرف للاستعمال محيط به ولا شك أن الاستعمال متعلق بالوضع ناشئ عنه بحيث يتصور فيه ظرفية تقديرية فكما يقال

والسبع المثاني لانها سبع آيات بالاتفا[ق]
الا أن منهم من عد التسمية دون أنعمت عل[يهم]
ومنهم من عكس وتثنى في الصلا[ة]

استعمل اللفظ فى معنى كذا بناء عليها يقال استعمل فى وضع كذا أيضا الاتى ما كل الظرفية هنا الى تعلق خاص تستعمل فيه اللام كثيرا وان كان فى أكثر وههنا أيضا مآلها الى السببية والباء فيه أكثر وفى تستعمل فيه أيضا انتهى وليس انكار خفائه وتكلفه مسموعا وان لم تنكر صحته فكيف يعترض عليه بملمز وليس الغافل الا المعترض ثم ان الظرفية المجازية انما تظهر وتحسن اذا لم يكن مقارن فى صالحا للظرفية الحقيقية كما فى التوضيح فليس وزان فى كل ركعة وزانها فى قوله المستعمل فى وضع أول فتأمل ثم قال والذى أدى اليه الخاطر القاصر أن اضطرابهم فى هذه العبارة انما نشأ من حمل الظرفية على اللغوية المتعلقة بتثنى وهو مستقر والتقدير تثنى واقعة فى كل ركعة وقال بعض علماء العصر لا يخفى ما فيه أما أولا فلانه مع التقدير فيه لا فائدة فيه بالنظر لهذا المقام لتعرضه للوقوع فى الركعة والكلام فى بيان تكرارها وليس هذا قيد التكرار بل خارج عنه وأما ثانيا فلانه لا يصح قولها باعتبار كل ركعة اذ الصحيح أن تكرارها باعتبار تعدد كل ركعة وفهمه من هذه العبارة فى غاية الخفاء كما قاله السيد السند رحمه الله والمعترض لم يفهم مراده وفيه بحث وقيل انه لا يبعد حمل العبارة على التضمين أى تثنى مقروأة فى كل ركعة وقيل يرد عليه انه مع الاستغناء عنه فاسد لظهور أن التكرار ليس فى حال القراءة فى كل ركعة بل فى حال القراءة فى الركعة الثانية والثالثة والرابعة فاذا قلنا زيد يقوم فى زمان قيام كل واحد من القوم لا يفهم منه الا أن يكون قيام زيد مقارنا لزمان قيام كل واحد لا لزمان قيام المجموع من حيث هو مجموع فافهم **(قوله أو الانزال)** عطف على الصلاة الا أن الصلاة وهو تثنى لا يظهر تعلقه به لان تثنية الانزال قد وقعت فعاملها فعل ماض لا مضارع ففى هذه العبارة خلل ظاهر ولذا قيل ان تثنى للاستمرار بالنسبة الى الصلاة وماض بالنسبة الى الانزال والتعبير بالمضارع لاستحضار الصورة وحكاية الحال الماضية بناء على رأى المصنف رحمه الله فى جواز ارادة معنيى اللفظ معا أو على عموم المجاز بأن يراد مطلق الزمان الشامل الماضى وغيره بمعنى أن المضارع لدلالته على الحال الحاضر الذى من شأنه أن يشاهد قد يذكر ليستحضر به ما مضى فيستمر وتثنى لاستحضار التسمية المعلقة بالتثنية ولا يفعل ذلك الا بما يهتم بمشاهدته لغرابته أو فظاعته كما ذكره أهل المعانى وهو مجاز ولذا لما لزم المصنف الجمع بين الحقيقة والمجاز أشار المحشى الى دفعه بما ذكر ولا يخفى بعده لاختصاصه بما يستغرب ولا غرابة هنا والاقرب عندى أن يقال ان المراعى فى تحقق الاستقبال وغيره زمان الحكم لا زمان التكلم كما حقق فى كتب الاصول والتسمية مقدمة على تثنيتها فى الصلاة وكذا على تكرار الانزال لانها توقيفية فان كان الواضع هو الله فى الازل فاستقبال الانزال ظاهر وان كان الرسول صلى الله عليه وسلم فالتسمية فى أول النزولين وتكرر النزول انما يتحقق بالثانى فهو مستقبل من غير تكلف لتقدير متعلق أو عطف معمول ماض على معمول مستقبل وأما كونه من قبيل * علفتها تبنا وماء باردا * فلا يخفى برودته وركاكته مع أنهم لم يذكروه الا مع اختلاف الحدثين دون الزمانين وان كان القياس لا يأباه فتدبر **(قوله ان صح أنها نزلت بمكة)** هذا بناء على جواز تكرر النزول وهو فى الآيات متفق عليه وفى السور مختلف فيه فأنكره بعضهم مطلقا لعدم الفائدة فيه قيل ولذا قال المصنف ان صح واستدل المنكر له بأن نزوله ظهوره من عالم الغيب الى الشهادة والظهور به لا يقبل التكرر فان ظهور الظاهر ظاهر البطلان كتحصيل الحاصل وايجاد الموجود ورد بأنه ليس من هذا القبيل وفى منازل السائرين من تواضع الدين لم يعارض بمعقول منقولا ولم يتهم دليلا ولم ير الى الخلاف سبيلا وقال الزركشى فى البرهان قد ينزل الشئ مرتين تعظيما لشأنه وتذكيرا عند حدوث سببه خوفا لنسيانه وفى جمال القراء السخاوى فائدة نزول الفاتحة مرتين أنها نزلت أولا على حرف وبعده على آخر كملك ومالك ويجرى هذا فى وجوه القراآت وقد قيل انها نزلت مرة أخرى بعد تحويل القبلة ليعلم أنها ركن فى الصلاة كما كانت وقيل نزلت مرة بالبسملة وأخرى بدونها واستحسنه ابن حجر والجزرى وبه جمع بين المذاهب والروايات وسقط ما قاله المعترض من أنه لا فائدة فى تكرر النزول وذهب الغزالى رحمه الله الى أنه ليس فى القرآن

أو الانزال ان صح أنها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة لما حولت القبلة

مكرر

وقد صح أنها مكية لقوله تعالى ولقد آتيناك
سبعا من المثانى وهو مكى بالنص
(بسم الله الرحمن الرحيم)

مكررا أصلا لانه يفسر بمعان مختلفة وما توهم من أنه لو تكرر نزولها كانت أربع عشرة آية توهم باطل ومعنى قوله ان صح الخ ان صح مجموع هذين الامرين لانه لا تردد فى نزولها بمكة ولذا قيل لو قال ان صح أنها نزلت بالمدينة لما حولت القبلة وقد صح الخ كان أوضح وأخصر وقد علم مما مر أن فى تكرر النزول مذاهب (قوله وقد صح أنها مكية الخ) هذا قول ابن عباس وأكثر الصحابة والمفسرين والمراد بكونها مكية أنها نزلت بمكة لانه أشهر معانيه كما سيأتى وقيل انه لم يقل نزلت بمكة لانه ليس بصدد اثبات ما فى الشرطية بل بصدد بيان كون السورة مكية باصطلاح المفسرين وأما القول بأنها مدنية وهو قول مجاهد فقد قيل انه هفوة منه والقول بأن بعضها مكى وبعضها مدنى فى غاية الضعف وكون المراد بالسبع المثانى فى الحجر الفاتحة عليه أكثر المفسرين وقد ورد التفسير به مسندا الى النبى صلى الله عليه وسلم فى صحيح البخارى وقيل هى السبع الطوال وقيل الحواميم وقيل غير ذلك فان قيل اسمها السبع المثانى والواقع فى الآية سبعا من المثانى فلم جعلت عين المثانى قيل من فى الاية بيانية فمؤداهما واحد لان الجار والمجرور صفة والمعنى سبعا هى المثانى مع أن كونها مثانى مخصوصة لا ينافى كونها بعضا من مطلق المثانى وكونها مكية بالنص على ما فى بعض النسخ وقد سقط من بعضها وأورد عليه أن المكية والمدنية انما يعلم من الصحابة والتابعين لا بالنقل عن النبى صلى الله عليه وسلم فانه أمر لم يؤمر به ولا يلزم بيانه كالناسخ والمنسوخ كما نقله فى الاتقان وفيه أنه لا مانع من نقله عنه عليه الصلاة والسلام كان يقول بمكة أو بالمدينة يعلم من الصحابة أنزل على اليوم أو الساعة كذا ثم ينقل ذلك عنه عليه الصلاة والسلام وقد وقع مثله وقيل المراد بالنص هنا نص العلماء أى تصريحهم بأنها مكية فهو بالمعنى اللغوى والنص له معان منها اللفظ المفيد لمعنى لا يحتمل غيره ويقابله الظاهر ومنها ما يقابل القياس والاجماع والاستنباط فيراد به أدلة الكتاب والسنة ويطلق فى الفروع على ما يقابل التخريج أى القول المأخوذ من النص كما قاله ابن أبى شريف رحمه الله وقيل انه هنا بمعناه المتعارف فان ما قبلها وما بعدها الى آخر السورة فى حق أهل مكة وظاهر أن الله لم يمن على النبى صلى الله عليه وسلم باتيانه السبع المثانى بمكة ثم نزلها بالمدينة وما قيل عليه من أنه لا بعد فى الامتنان بما هو محقق الوقوع قبل وقوعه لبيان شأنه وقد وقع فى قوله لما قصصنا الآية والمجاز المتعارف يساوى الحقيقة فى جواز الارادة فلا يعترض عليه بأن الاصل الحقيقة سقوطه فى غاية الظهور لانه لا يدفع الظهور وأما بعد صلاة النبى صلى الله عليه وسلم بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب وفرض الصلاة كان بمكة ففيه انه أمر ظنى مستقل فى اثبات مكيتها خارج عن الاستدلال بالآية والكلام فيه وقيل المراد بالنص صريح النقل عن الصحابة لانه ثبت عن ابن عباس رضى الله عنهما وكلام الصحابى فيما لا اجتهاد فيه له حكم المرفوع فلذا أطلق عليه النص و بما ذكرنا علم حال ما قيل من أنا لا نسلم أن المراد بالسبع المثانى فى الآية الفاتحة للاختلاف فى تفسيرها وكون آتيناك فيها من قبيل ونادى أصحاب الجنة وانه لو سلم لا ينافى نزولها مرة أخرى بالمدينة ولا يخفى عليك أن كون ما قبلها وما بعدها فى حق أهل مكة انما يكون مؤيدا على القول بأن المكى ما كان فى حق أهل مكة والمشهور خلافه وكون سورة الحجر نزلت بمكة بعد الفتح لم يقل به أحد وفيه نظر وفى الوجيز ان ترتيب السور ووضع البسملة فى أولها بوحى له عليه الصلاة والسلام ولو كان من الصحابة لكان بحسب النزول ولا خلاف فى ترتيب الآيات وقال ابن عطية ان زيدا رضى الله عنه لما جمع القرآن فى المرة الاولى جمعه غير مرتب السور ونقل عن القاضى أن ترتيب السور اليوم من تلقاء زيد رضى الله عنه مع مشاركة عثمان رضى الله عنه ومن معه فى المرة الثانية وذكر نحوه مكى أيضا والصحيح أنه بوحى له عليه الصلاة والسلام فى العرضة الاخيرة

(بسم الله الرحمن الرحيم)

ويقال لمن قال بسم الله الرحمن الرحيم بسمل بالنحت كحمدل وحوقل وهو كثير فى كلام العرب الا أنه قيل ان بسمل لغة مولدة لم تسمع من النبى صلى الله عليه وسلم ولا من فصحاء العرب والمشهور خلافه وقد أثبتها

كثير من أهل اللغة كابن السكيت والمطرزى ووردت فى قول عمر بن أبى ربيعة

لقد بسملت ليلى غداة لقيتها * فيا حبذا ذاك الحديث المبسمل

(قوله من الفاتحة الخ) فى البسملة فى غير النمل فانها فيها بعض آية بالاتفاق أقوال عشرة الاول انها ليست آية من السور أصلا الثانى أنها آية من جميعها غير براءة الثالث أنها آية من الفاتحة دون غيرها الرابع أنها بعض آية منها فقط الخامس أنها آية فذة أنزلت لبيان رؤس السور تيمنا والفصل بينها وهذا وان ارتضاه متأخروا الحنفية لا تطمئن له اذ ليس لنا قرآن غير سورة ولا بعض منها السادس أنه يجوز جعلها آية منها وجعلها ليست منها بناء على أنها نزلت بعضا منها مرة ولم تنزل أخرى لتكرر النزول استقلالا أو لمدارسة جبريل له عليه الصلاة والسلام فى كل عام وهكذا سائر القرآآت وهو المشار اليه فى حديث أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف وهذا أغربها وكان ابن حجر يرتضيه ويقرره فى دروسه ويدفع به الاعتراض بأن القرآن قطعى التواتر فكيف يصح اثباته أو نفيه بدونه فيقول اثباتها ونفيها حينئذ متواتران كسائر القرآآت وقد نقله القراء كأبى شامة وغيره وأطنب فى تحسينه السيوطى فى حواشيه فان قلت لو سلم هذا لجاز على سائر المذاهب الجهر بها وعدمه ولا قائل به وأيضا لم يعهد فى وجوه القرآآت اختلاف فى الآيات بل فى الحروف وهيآتها ووقع فى بعض حروف المعانى وهذا سر التعبير عن القرآآت بالاحرف فى الحديث وتقليلها وان اندفع به الاعتراض بأنه قرئ بالبسملة فى السبعة وهى متواترة فيما عدا الاداء فكيف صح تركها قلت هذا غير وارد فانه يجوز ترجيح أحد المتواترين وان لم يبلغ غيره مرتبته مع تواتره كما فى وجوه القرآآت السبعة وكونه خلاف المعروف يبعده ولا يبطله والسابع أنها بعض آية من جميع السور كما نقله السيد رحمه الله والثامن أنها آية من الفاتحة وجزء آية من السور والتاسع عكسه والعاشر أنها آية فذة وان أنزلت مرارا وعلى هذا اختلف الاداء وبنوا عليه فصلها ووصلها وتركها فابن كثير وعاصم والكسائى يعتقدون أن البسملة آية من كل سورة الفاتحة وغيرها وقراء المدينة وأبو عمرو يرونها آية من الاوائل وحمزة يراها آية من الفاتحة فقط كما قاله الجعبرى والمصنف سكت عن سائر السور فلا ينافيه أن قراء مكة ومن تبعهم ذهبوا الى أنها آية من كل سورة مصدرة بها وكلامه شامل لكونها آية وبعض آية وقراء مكة ابن كثير ورواته والكوفة عاصم وحمزة والكسائى ورواتهم والمدينة نافع ورواته والبصرة أبو عمرو ويعقوب ورواتهما والشام ابن عامر ورواته ومالك من فقهاء المدينة والاوزاعى هو الامام عبد الرحمن الشامى منسوب للاوزاع وهى قبيلة معروفة وذكر مالك والاوزاعى من ذكر الخاص بعد العام لتنبيه على جلالته (قوله وفقهاؤهما) كذا هو فى كثير من النسخ بالتثنية رجوعا الى البصرة والشام فقط دون المدينة وفى الكشاف وفقهاؤها بضمير الجمع للجميع وتعقبه البلقينى بأنه يقتضى اتفاق أهل المدينة عليه وليس كذلك فان جماعة من فقهاء المدينة من الصحابة والتابعين كابن عمر والزهرى وغيرهما يرونها آية من الفاتحة وغيرها فكان المصنف رحمه الله غير عبارته اشارة الى اصلاحها بذلك وفى بعض النسخ فقهاؤها كما فى الكشاف وقدم كونها من الفاتحة على خلافه ترجيحا لمذهبه ولذا عكسه الزمخشرى (قوله ولم ينص أبو حنيفة الخ) ضمير فيه يرجع الى كونها من الفاتحة المعلوم من السياق وهى المراد بالسورة لحضورها أو كل سورة ولما كان المصنف رحمه الله شافعيا قائلا بمفهوم المخالفة مع أنه مراعى فى الروايات وعبارات المصنفين ومفهوم قوله لم ينص أى لم يصرح أن فى كلامه اشارة وتلويحا يورث الظن كاخفائها فى قراءة الصلاة فصح تفريع قوله فظن عليه فلا يرد عليه أن عدم النص على الشئ نفيا واثباتا لا يتسبب ويتفرع عليه ظن عدمه ولا حاجة الى ما قيل انه بناء على أنه من أهل الكوفة الذاهبين الى كونها من الفاتحة كما مر فسكوته يشعر بمخالفته لهم لما تقرر فى الاصول من أن السكوت فى موضع الحاجة الى البيان بيان ولا مرية فى أن هذا موضعه وأورد عليه أن سكوته يجوز أن يكون احترازا عن الخوض فيما لا دليل عليه كما ذهب اليه الامام أو لتعارض أدلته واقتصر على الظن دون

من الفاتحة وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعى وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤهما ومالك والاوزاعى ولم ينص أبو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشئ فظن أنها ليست من السورة عنده

وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين
الدفتين كلام الله تعالى لنا أحاديث كثيرة

نفى القرآنية رأسا لانه أدنى مراتب الخلاف مع قيام الادلة على قرآنيتها وكذا ذهب بعض الحنفية الى
أن الصحيح أنها آية فذة أنزلت للفصل أو لبيان أوائل السور فلا يرد عليه الفاتحة حتى يقال هو بالنسبة
لعود الخاتم الى الصدر وقوله ليست من السورة عنده يحتمل القولين وقيل القاطع مجرد تأخر الظن عن عدم
النص وسبب الظن أمر مبالاسرار بها وقال الكرخي لا أعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي أصحابنا الا أن
أمرهم باخفائها يدل على أنها ليست من السورة وقيل انه لما لم ينص فيها بشئ ظن أنه أبقاها على أصلها
من العدم حتى يظهر الثبوت وقيل ظن في هذه العبارة ليس فعلا مجهولا بل مصدر منون مرفوع لانه خبر
أن مقدم والمراد تزييف نسبته اليه والرد على الزمخشري في قوله انه مذهب أبي حنيفة تلميحا لقوله تعالى
ان بعض الظن اثم (قلت) وهو من بعض الظن أيضا وما في الكشاف ان لم ينقل انه ظفر برواية عنه بناء على
اطلاق مذهب أبي حنيفة على ما يشمل كلام أصحابه كما هو المتداول بينهم فان قلت كيف يصح القول بأنها
ليست منها وان أبا حنيفة لم ينص فيها بشئ مع أن محمد بن القاسم والبرهان الكاكي وغيرهما نقلوا
عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ايجابها في الصلاة حتى قال الزيلعي رحمه الله يجب سجود السهو بتركها
ونقل عن المجتبى وجوبها في كل ركعة قلت قال استاذي المقدسي في كتاب الرمز عن شرح المختار
لشيخه السديدي انها ليست بواجبة فقد حكى المحققون كالامام أبي بكر الرازي والكاشاني وغيرهما
أن الخلاف في السنية لا في الوجوب وقال بعض المحققين القول بوجوب البسملة ليس له أصل في الرواية
وما نسب الى أبي حنيفة من الخلاف في الوجوب من طغيان اليراع وكذا ما ذكره الزيلعي ويلزم
مما ذكر أنها ليست آية من غيرها أيضا اذ لا قائل بأنها آية من غير الفاتحة فقط (قوله وسئل محمد الخ)
الدف والدفة بفتح الدال المهملة وتشديد الفاء الجنب من كل شئ ودفتا المصحف جانباه المتضمن له
ونحوه وهو أيضا لم ينص على نفي واثبات نأتيا وان كان المراد قرآنيتها والمراد المصاحف العثمانية القديمة
المتداولة فلا يرد كتابة القنوت في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه فان قلت ما بين دفتي المصحف صور
الالفاظ ونقوشها وكلام الله اما لفظي أو نفسي فما وجه اطلاقه عليها قلت في المواقف أن الكلام يطلق
بالاشتراك عليها وعلى صور الالفاظ والصور ودلائل ألفاظ القرآن ولشدة الامتزاج يقال لها قرآن انتهى
وأورد عليه أنه كلام متناقض لان قوله بالاشتراك يقتضي أنه حقيقة وقوله لشدة الامتزاج يدل على أنه مجاز
وهو من اطلاق الدال على مدلوله وفي قوله لشدة الامتزاج تسامح ظاهر ورد بأنه لا منافاة لانه تجاوز بالعلاقة
المذكورة شاع فصار حقيقة عرفية ولما قال محمد هذا قيل له فسر بها فلم يجب اشارة الى أنه أمر
تعبدي لا ينبغي الخوض فيه وما قيل في توجيهه من أن نزولها للفصل والتبرك ولا يلزم أن يثبت لها سائر
أحكام القرآن أوهي لقوة الشبهة في قرآنيتها في أوائل السور ألحقت بالاذكار والاصل فيها استحباب
الاسرار فسكوت محمد رحمه الله أبلغ منه فانها كيف تكون للفصل وهي في الابتداء ولو قيل
بالتبرك وحده فهو لا يدري مع الاخفاء والحاق القرآن بالاذكار فيه عبرة لاولي الابصار فتعبر (قوله
لنا أحاديث كثيرة الخ) أي يدل لنا والاحاديث جمع حديث لا أحدوثة على خلاف القياس
والضمير لاصحاب المذهب الاول وقد عرف أن منهم من يقول بكونها بعض آية من السور وان لم يذكره
المصنف كما أن منهم من يقول بكونها آية من كل سورة وهم المذكورون على ما في الكشاف وشروحه
فمجموع الفريقين يستدل على المدعى الاعم المشترك بالحديثين على التوزيع أي من يقول بكونها آية
من كل سورة يستدل بحديث أبي هريرة رضي الله عنه على جزء دعواه وهو المعنى الاعم ومن يقول بكونها
بعض آية من السور يستدل بحديث أم سلمة رضي الله عنها عليه وما قيل من أن الاستدلال على جزء
المدعى بما ينافي الكل غير مستحسن خصوصا عند عدم الحاجة الى ارتكابه لا وجه له اذ عدم المنافاة ظاهر
وأما الاجماع والوفاق مع المبالغة في التجريد فلنفي مذهب المخالف اذ لا يلزم من كونها كلام الله بل من
القرآن كونها من الفاتحة ونقل عن المصنف هنا حاشية وهي هذان الدليلان يدلان على أنها من القرآن

منها ماروى أبو هريرة رضى الله تعالى عنه أنه
عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب
سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم
وقول أم سلمة رضى الله عنها قرأ رسول الله صلى
الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله رب العالمين آية

لا أنها من الفاتحة اللهم الا أن يضم الى الدليل الاول فى كل محل أثبتت فيه والى الثانى عما ليس بقرآن
فى محله والقيدان فى حيز المنع انتهى وأنت تعلم أنه على تقدير تسليم القيدين لا يلزم كونها جزأ من الفاتحة
لجواز كونها قرآنا فى صدر السورة وليست جزأ منها وكون القرآن مفصلا سورا وسوره آيات فاذا كانت من
القرآن كانت من سوره قطعا ممنوع عند الخصم واذا حمل قوله ليست من السورة عنده على ماذهب اليه
المتقدمون لم يكن المصنف رحمه الله متعرضا الا الخلاف من قال انها ليست من القرآن أصلا الا لمن قال انها
آية فتخيلا من قرآنيتها كونها من الفاتحة لعدم القائل بالفصل الا أنه انما ينفع فى الزام الخصم لا فى اثبات
المدعى وهذا تحقيق حقيق بالقبول وان كان مبنيا على أن المراد بالسورة فى كلام المصنف رحمه الله الجنس
لا الفاتحة بقرينة مقابله وقد مر وتفصيله فى المطولات فاستدل الشافعى رحمه الله بهذا الحديث
وماضاهاه وقد قيل عليه انه موقوف وفى سنده ضعف وهو معارض بما روى عن أبى هريرة رضى الله
عنه أيضا أنه تعالى قال قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ولعبدى ماسأل فاذا قال الحمد لله رب
العالمين قال الله حمدنى عبدى الحديث وماذكر خبر واحد والمسئلة مما يطلب فيه اليقين واجيب
بأنه روى من طرق أخرى تقوى بها وأن له حكم المرفوع لان مثله لا يقال من قبل الرأى وماروه ومن
الحديث القدسى مداره على العلاء بن عبد الرحمن وقد ضعفه ابن معين وهو انفرد بروايته مع احتماله
التأويل بأن التقسيم لما يخص الفاتحة والبسملة مشتركة بينها وبين غيرها ورده ابن عبد السلام رحمه الله
بأن ظاهره ليس بمراد لان الصلاة ليست مقسومة بالاجماع بدليل السورة المضمومة بل بعض القراءة
فالتقدير قسمت بعض قراءة الصلاة وبعض قراءة الصلاة لا يستلزم الفاتحة فالمقسوم بعض الفاتحة ونحن
نقول به انتهى وفيه نظر بعد وكونه مما يطلب فيه اليقين قول القاضى أبى بكر الباقلانى وقد شنع
حتى قال القرطبى رحمه الله المسئلة اجتهادية ظنية لا قطعية كما ظنه بعض الجهلة من المتفقهة (أقول)
فيه ان القرآن على المشهور انما ثبت بالتواتر وهو قطعى فكيف يقال ان المسئلة ظنية ويجهل من قال
بقطعيتها وقد أجيب بأن المتواتر كونه منزلا من عند الله للاعجاز بنوعه وقرآنيته وأما كونه جزأ منه
فى بعض معين فليس بمتواتر والا لم يسع الاختلاف فيه وتحقيقه كما فى تفسير السمين المسمى بالوجيز أن
الاحاديث تدل على أن البسملة آية من الفاتحة وهى متعاضدة محصلة للظن القوى بكونها قرآنا والمطلوب
هنا الظن لا القطع خلافا لابى بكر الباقلانى حيث قال لا يكتفى هنا بالظن وشنع على الشافعية وقال كيف
يثبت القرآن بالظن وأنكر عليه الغزالى رحمه الله وأقام الدليل على الاكتفاء بالظن فيما نحن فيه كحديث
كان النبى صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم والقاضى معترف
بهذا وتأول على أنها كانت تنزل ولم تكن قرآنا وليس كل منزل قرآنا قال الغزالى رحمه الله مامن منصف
الا و يستبرد هذا التأويل و يضعفه انتهى (أقول) هذه مسئلة أصولية اختلف فيها وحاصلها انه هل
يكتفى فيما نحن فيه الظن لان التواتر انما يشترط فيما يثبت قرآنا على سبيل القطع كغيرها من القرآن
فأما ما يثبت قرآنا على سبيل الحكم فيكتفى فيه الظن كما مر عن الغزالى ومعنى كونه على سبيل الحكم أن له
حكم القرآن من الكتابة بين الدفتين ووجوب القراءة وهو الاصح عند الشافعية وذهبت الحنفية الى أن
كل مايسمى قرآنا لابد فيه من القطع والتواتر فى نفسه ومحله كما فى سورة النمل ومابين السور ليس كذلك
فحيث انتفى ذلك انتفت القرآنية والشافعية مختلفون فى هذه المسئلة فمن ذاهب الى المنع على الاصح
عندهم ومن ذاهب الى التسليم مدع لثبوت موجبه لان اثباتها فى جميع المصاحف فى معنى التواتر وانما
لم يتواتر تسميتها قرآنا وآية بالنقل عنه عليه الصلاة والسلام اذ لو تواتر لكفر جاحدها وهو لا يكفر بالاتفاق
بينهم ولا ضير فيه اذ لا يلزم من انتفاء تحققه تحقق انتفائه وهو المدعى لهم (قوله وقول أم سلمة الخ) هى أم
المؤمنين رضى الله عنها من كبار الصحابة وسلمة بفتح السين المهملة واللام والميم وحديث أبى هريرة رضى
الله عنه أخرجه الطبرانى وابن مردويه والبيهقى وصحح الدارقطنى ما يفيد معناه وحديث أم سلمة رضى

ومن أجلها اختلف فى أنها آية برأسها أو بما بعدها والاجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى والوفاق على اثباتها فى المصاحف مع المبالغة فى تجريد القرآن حتى لم يكتب آمين

الله عنها لم يثبت بهذا اللفظ وانما الوارد فى طرقه أنه عد البسملة آية وصحح البيهقى بعض طرقه وتفصيله فى حاشية السيوطى رحمه الله وقد طعن الطحاوى فيه بأنه رواه ابن مليكة ولم يثبت سماعه منها مع أنه روى عنها ما يخالفه وأجيب بأن له حكم الاتصال لانه تابعى أدركها وعدم السماع خلاف الاصل وقد روى الشيخان ما يعارضه من حديث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين وتأويله بأن معناه يفتتح القراءة بهذه السورة لانه علم لها خلاف الظاهر وقد رووا أحاديث كثيرة تؤيده وقد حمل النفى الوارد على نفى السماع والجهر وقيل ان عليا رضى الله عنه كان مبالغا فى الجهر فشدد بنو أمية فى المنع منه ابطالا لآثاره واضطراب رواية أنس فيه لا يبعد أن يكون لخوف بنى أمية ولا يخفى فساده لما فيه من سوء الظن بالسلف وقول الدارقطنى لم يصح فى الجهر حديث يشهد على فساده وما قيل من أن الخلاف فى التسمية ينفى تواتر القرآن فلا بد من القول بعدم جزئيتها حتى يكون القرآن متواترا ارتفعا فى النشر من أن هذا الاختلاف كاختلاف القراآت بالزيادة والنقص ولكنها عند الجمهور ليس لها حكم القراآت فى جواز الترك احتياطا ليحصل الخروج من فرض الصلاة يقينا (**قوله ومن اجلها الخ**) بافراد الضمير أى من أجل اختلاف الرواية أو من أجل ما ذكر وفى بعض النسخ من أجلهما بضمير التثنية أى من أجل الروايتين أو الحديثين فان قلت الحديثان متعارضان وليس هذا مما يقع فيه النسخ حتى يقال المتأخر ناسخ للمتقدم ما لم يمكن الجمع بينهما قلت قد جمع بينهما بأن أم سلمة فهمت كونها بعض آية من الوصل والوقف على العالمين وهو لا يدل على ذلك مع أن حديث أم سلمة لم يصح بهذا اللفظ كما فى الاتقان (**قوله والاجماع على أن الخ**) هو مرفوع لعطفه على أحاديث ولانه مبتدأ خبره على أن الخ قيل من المخالفين من نفى كونها من الفاتحة ومنهم من نفى كونها فى أول السورة قرآنا والمصنف أراد أن يصرح برد كل منهما فأتى بالاحاديث لرد الاول وبالاجماع لرد الثانى والاجماع المشهور قول وفعل والاول أقوى ولذا قدمه وعبر عن الثانى بالوفاق وأورد عليه أنهما لا يثبتان كونها جزأ من الفاتحة المدعى وجوابه يعلم مما قدمناه والمراد بالمصحف هنا المصحف العثمانى وما جرى على رسمه من المصاحف القديمة وهى مجردة عن أسماء السور وغيرها فلا يرد أنه يكتب فى المصاحف أسماء السور وعدد آياتها وكونها مكية أو مدنية ولو أطلق فالمراد بما فيه ما فيه احتمال القرآنية وهذه خارجة بالاتفاق والمخصص عقلى فيبقى الثانى على عمومه قطعا وثبت بحجة قطعية أو امر ظنى كما مر فلا يرد أن العام اذا خص منه البعض لم يبق حجة قطعا ولا حاجة الى الجواب بأنه مميز بكتابته بلون آخر أو خط آخر وما نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه من أن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن لا أصل له وان ذكر فى مطاعن القرآن من الكلام (**قوله مع المبالغة فى تجريد القرآن الخ**) يعنى أن الاجماع والاتفاق المذكورين مع المبالغة فى تجريده بحسب الظاهر يقتضى أنها من القرآن فى ذلك المحل والمخالف فيه لا يسلمه ويقول انه انما يقتضى أنها قرآن وأما كونها من السورة فلا ولا يرد أنه لا نزاع فى هذا الاجماع فكيف جاز للحنفية مخالفته وقد روى عن ابن مسعود رضى الله عنه جردوا القرآن ويروى جردوا المصاحف أخرجه عبد الرزاق والطبرانى عن ابن عباس وعن ابن مسعود أنه كان يكره التعشير فى المصاحف وقال البيهقى المراد لا تخلطوا به غيره وعن قرظة بن كعب أنه قال لما خرجنا الى العراق قيل انكم تأتون أهل قرية لهم دوى بالقرآن كدوى النحل فلا تشغلوهم بالاحاديث فتصدوهم وجردوا القرآن كما فى غريب الحديث وفيه أنه يحتمل أمرين التجريد فى التلاوة وان لا يخلط به غيره والتجريد فى الخط والنقط والتعشير حتى قيل يكره نقطه وشكله وأول من فعل الاول أبو الاسود الدؤلى وأول من فعل الثانى الخليل بن أحمد والمتأخرون على أنه بدعة حسنة وقيل هو أمر بتعليم القرآن وحده دون غيره من كتب الله لتحريفها (**قوله حتى لم يكتب آمين**) غاية لتجريد القرآن عن غيره لانها أبعد أفراد ما ليس بقرآن عن عدم الكتابة لانها مأمور بذكرها بعدها ولذا قيل انه دليل على السلب الكلى المستفاد من المبالغة فى التجريد وهو لا شئ مما ليس من

القرآن اذن فى كتابته لان أنسب الاشياء بالاذن آمين فاذا لم يؤذن فيه كان غيره أولى وقد قيل عليه لا نسلم هذا بل أنسب الاشياء بما ليس من القرآن البسملة فان من ذهب الى أنها ليست من القرآن يقول أثبتت فيه للتبرك والفصل والاذن من الشارع الى غير ذلك مما لا يوجد فى آمين ولا يخفى أنه محل النزاع (قوله والباء متعلقة بمحذوف الخ) تقديره أى تقدير المحذوف وحروف الجر تسمى حروف الاضافة أيضا وهى تفضى بمعانى الافعال وما اشبهها وما يفضى بمعناه يسمى متعلقا لها بفتح اللام وهى متعلقة بكسرها وقد يعكس ذلك ثم قال وسائر الظروف منها لما هو لغو وما هو مستقر بفتح القاف لان معنى العامل استقر فيه فهو من الحذف والايصال واختلف فى تفسيرهما فقيل اللغو ما يكون عامله مذكورا والمستقر ما يكون محذوفا مطلقا وقيل المستقر ما يكون عامله عاما من معنى الحصول والاستقرار وهو مقدر واللغو بخلافه كما فى اللب ويسمى مستقرا لتقدير معنى الاستقرار والمفهوم من اللب وشرحه أن اللغو ما يكون عامله خارجا عن الظرف غير مفهوم منه سواء ذكر أو لا والمستقر ما فهم منه معنى عامله المقدر الذى هو من الافعال العامة ولما كان تقدير الافعال العامة مطردا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله محذوف عام وكان المقدر هنا من كلمة التسمية والا تسلسلت التقديرات كما قاله الفاضل الشارح وتقديره خاصا هنا لانه أولى عند قيام قرينة الخصوص وأتم فائدة وكون هذا لغوا او مستقرا علم مما ذكر والحاصل أن متعلقه اما مذكور أو محذوف وعلى الثانى مؤخر أو مقدم عام أو خاص فعل أو اسم مفرد أو جملة ويضم له معانى الباء فتزيد احتمالاته على ثلاثين واختار المصنف منها كونه فعلا خاصا مؤخرا وفى الكشاف تقديره أقرأ أو أتلو اشارة الى أنه لا يتعين هنا لفظ بل كل ما يؤدى هذا المعنى ولظهوره تركه المصنف فلا يتوهم أن الاحسن ذكره كما قيل (قوله بسم الله أقرأ) بلفظ المضارع ورجح بعضهم تقديره ماضيا لوروده كذلك كما فى الحديث باسمك ربى وضعت جنبى ومنهم من قدره أمرا وعن الفراء أنه قال المقدر فعل أمر لانه تعالى قدم التسمية حثا للعباد على فعل ذلك فالتقدير ابدؤا أو اقرؤا ورواه السيوطى عن ابن عباس رضى الله عنهما وهو المناسب لتعليم العباد الآتى (قوله لان الذى يتلوه مقروء الخ) ضمير يتلوه للفظ التسمية ومقروء بتشديد الواو وتخفيفها قبل همزة لانه يقال صحيفة مقروة ومقروأة ومقرية والمراد بما يتلوه ما جعل التسمية مبدأ له وفى الحواشى الشريفية فان قلت الاولى أن يقال لان الذى يتلوه قراءة لان المقصود افتتاح القراءة بالتسمية كما يدل عليه قوله وكذلك يضمر كل فاعل الخ قلت المراد بتلو المقروء تلو القراءة لاستلزامه اياه وانما ترك ذكره ودل عليه بتلو المقروء رعاية للمجانسة بين التالى والمتلو اذا أمكنت وبيانه أن البسملة يتلوها فيما نحن فيه شيئان أحدهما من جنسها ويتلو ذكرها ذكره وهو المقروء والثانى من غير جنسها ويتلو وجوده ذكرها وهو القراءة وتلو كل واحد منهما مستلزم تلو الآخر فصرح بتلو الاول ليفهم الثانى مع المحافظة على التجانس واعتبرنا اذا أمكنت الرعاية لان تسمية الذابح مثلا لا يتلوها الا الذبح لتبع وجوده ذكرها وأما المذبوح فلا يتبع ذكرها الا فى الوجود ولا فى الذكر فلا يستقيم أن يقال ما يتلو التسمية مذبوح انتهى فان قلت على تقدير كونها من القرآن أو السورة كيف يتأتى تقدير أقرأ فعل المتكلم وهى متقدمة على قراءة هذا القارئ بل على وجوده وكيف يتأتى أن يقال القراءة قرينة لهذا المقدر فينبغى أن يقدر اقرؤا من أمر الله العباد ليتحد قائل الملفوظ والمقدر ويكون على نسق ما نطق به التنزيل قلت الظاهر أنه على هذا يقدر قبل قراءة كل قارئ ويكون اخبارا منه تعالى عما يصدر من عباده وليس المراد باقرأ متكلما مخصوصا بل من يصح منه التكلم على حد قوله ولو ترى اذ وقفوا على النار وبعد الوقوع ينوى كل بالضمير نفسه كما فى الاستفتاح بقوله وجهت وجهى الخ ومن هنا تبين لك وجه جعل القرينة المقروء دون القراءة لان ذلك المقدر اقتضى تقديره فى الازل يدل عليه المقروء قبل وجود القراءة فتعبير المصنف رحمه الله بناء على مذهبه والزمخشرى ليشمل المذاهب فلا حاجة لما ذكره قدس سره ولا للاعتذار بأن القرينة اللفظية أظهر ثم قوله ان المذبوح الخ ان أراد به

والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله أقرأ لان الذى يتلوه مقروء

الشاة وان لم تذبح فتلك لا يسمى مذبوحا حقيقة وان أراد بعد تعلق الذبح به فكونه لا يليه فى الوجود غير مسلم اذ المذبوح من حيث هو مذبوح تال له بلا مرية فان قلت مقدرات القرآن هل هى منه حتى يطلق عليها كلام الله أم لا قلت معانيها مما يدل عليه لفظ الكتاب التزاما لزومها فى متعارف اللسان فهى من المعانى القرآنية وأما ألفاظها فليست منه لانها معدومة ومنها ما لا يجوز التلفظ به أصلا كالضمائر المستترة وجوبا وأما جعلها مقدرة فأمر اصطلاحى ادعاه النحاة تقريبا للفهم فانظر مثاله من الحور المقصورات فى الخيام ثم انه فهم بان هذا التقدير على القول بأنها آية مقنعة ولذا وضعها بعض القراء نظرا وتفسيرا ما يتلوها مما أمر عما قصد جعله تاليا لها وجعلت مبدأ له وان كان يقارنه غير مسقط ما قيل من أن الذى يتلوها كما وقع عليه القراءة وقع كثير من الافعال ككونه مقرونا أو محدثا أو مؤلفا أو غير ذلك والمراد بقوله كل فاعل الفاعل الذى جعل التسمية مبدأ لفعله بقرينة السياق لسقوط غيره عن درجة الاعتبار والمراد بالاضمار معناه اللغوى أى أن كل فاعل يتصور ما هو بصدده من الافعال فالظاهر أن يقدر بحسب الصناعة ما يليق به فلا يرد عليه ما قيل لا نسلم أن كل فاعل يضمر اللفظ المذكور بل يقصد المعنى وينويه ولا حاجة الى الجواب بأن النفس تعودت ملاحظة المعانى وأخذها من الالفاظ حتى تناجى نفسها بالفاظ متخيلة كما نقله السيد عن ابن سينا وان كان هذا أمرا عقليا وجدانيا لا منطقيا اصطلاحيا كما توهم ثم اختاره مقررا على مثل ومع ما فيه من التجنيس حتى قيل ان تقديره أحسن لما فيه من الابهام المشوش لذهن السامع فما اختاره أظهر وبعقام التفسير أنسب (قوله وكذلك يضمر الخ) أى كالقارئ الذى يضمر القراءة التى جعلت التسمية مبدأ لها يضمر الخ وهذا تتميم للفائدة بوضع قاعدة مطردة كلية فى تقدير كل متعلق باسم الله وقد تبع المصنف فى هذه العبارة الزمخشرى وفيها تسامح كما فى عامة حواشيه فان التسمية جعلت مبدأ الفعل الحقيقى كالقراءة والحلول والارتحال والمضمر الفعل النحوى الدال عليه فلابد من تقدير فى الكلام فى آخره بان يقدر ما جعل التسمية مبدأ لمعناه أى معنى مصدره وهو معناه التضمنى أو فى أوله بأن يقدر لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له وهذا اختاره الشريف تبعا للشارح المحقق وتبعه المحشون للكشاف وهذا الكتاب وقد قيل عليه ان اعتبار الحذف قبل مسيس الحاجة اليه غير مرضى وهنا كما يحتمل أن يكون المراد بكلمة ما فى عبارتهم المذكورة المعنى يحتمل أن يكون اللفظ ووقوعها بعد قوله يضمر الخ يقتضى الثانى فالاولى الحمل عليه بلا تقدير فاذا جاء قوله ما جعل التسمية الخ مست الحاجة للتقدير فيقدر فيه معنى ويؤيده أن ما جعل التسمية مبدأ له الفعل الحقيقى أى القراءة والمضمر فعل اصطلاحى وهو أقرأ والقول بأن أقرأ لفظ القراءة كما اقتضاه تقديرهم غير متعارف بخلاف القول بأن القراءة معنى أقرأ اللازم لتقديرنا فان معنى اللفظ يراد به المعنى التضمنى كثيرا وقيل عليه أيضا ان هذا الاضمار انما يحسن لو كان المقدر مصدرا وقد يقال يجوز أن يراد بالاضمار الاخفاء فى القلب لا الحذف فيتعلق بالمعنى لكنه لا يلائم المشبه به أو يجعل ما مفعولا للفاعل وفيه أن المقصود بالبيان التقدير ولم يحصل الا أن يقال علم من التشبيه وقد يوجه بالاستخدام بأن يراد بلفظ ما اللفظ وبضميره المعنى (أقول) ما ذهب اليه الشراح هو الاظهر وكونه قبل الاحتياج اليه أمر سهل فان المبادرة الى الاصلاح أصلح وأوضح واذا كان جزء المعنى يطلق عليه معنى فلا بعد فى جعل اللفظ له وما ذكر من كون المقدر مصدرا غير صحيح لما عرفت من أنه معنى تضمنى لا مطابقى فان قلت الذابح مثلا اذا ذكر البسملة يريد التيمن بالقرآن وتقدير أذبح لا يناسب كونه ما قرآنا وتقدير أقرأ لا يناسب فعله قلت هذا تخيل فاسد تخيله بعض الناس وليس بشئ فانه كالاقتباس لفظه منقول من لفظ القرآن الى معنى آخر كما بينه علماء البديع فان قلت كيف قيل هنا بالاستخدام وتعريفه لا يصدق عليه لانه ليس هنا معنيان يرجع الضمير لاحدهما قلت هو كقولك بعته بدرهم ونصفه وسيأتى بيانه فى قوله تعالى وما يعمر من معمر الآية ولفظ ما عام عموما بدليا وقد أريد به أحد ما يصدق عليه وأرجع اليه الضمير باعتبار الآخر مع أن

وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له

أباعدتهم لم يصرح بالاستخدام ومن لم يقف على مراده قال انه غير صحيح وغاية توجيهه أن كل لفظ اذا أطلق يصح أن يراد به معناه الموضوع له وتفس لفظه كما فى ضرب فعل فاعبارة عن الفعل باعتبار لفظه أو باعتبار معناه ولايخفى فساده فانه لم يؤت بلفظ الفعل ولابما يصدق عليه بل بما المكنى به عنه فتدبر (قوله وذلك أولى الخ) رد على من زعم أن تقدير الابتداء أولى لانهم يقدرون متعلق الظرف المستقر عاما كالكون والحصول ولانه مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقديره أوقع فى المعنى ولا يرد عليه اقرأ باسم ربك لان الاهم هنا فعل القراءة لا الابتداء لوقوعه فى أول البعثة قبل أن يألف القراءة المطلوبة منه ولذا صرح به وقدم ورده صاحب الانصاف بأن تقدير الخصوصيات أحسن وأليق بالمقام وأولى بتأدية المرام لان تقدير أقرأ يدل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك والاستعانة وابتدئ يفيد تلبس ابتدائها وتقدير النحاة لايعتد به لانه تمثيل وتقريب اقتصروا عليه لاطراده واذا قامت قرينة الخصوص نحو زيد على الفرس فلاشك فى أنها أولى وأما قولهم ان الغرض وقوع التسمية مبتدأ بها فمسلم لكن معناه أن يجعل فى الاوائل سواء قدر لفظ الابتداء أولا وقد قيل ان فى تقدير أقرأ امتثال الحديث فعلا فقط وفى تقدير أبدأ امتثاله قولا وفعلا ولاشك أنه أولى (قلت) هذه مغالطة لايلتفت اليها بعدما قرره شراح الكشاف لان الامتثال القولى ان أراد به أن معنى قوله لايبدأ فيه باسم الله لايقدر فيه أبدأ فغير صحيح لانه أمر اصطلاحى حادث بعد عصر النبوة فلا يصح حمله عليه وان أراد مجرد الموافقة اللفظية فيعارض بما يرجح مقابله كافادة تلبس الفعل كله بالتبرك ونحوه وفى بعض الحواشى فان قلت الحديث المشهور المستدعى للابتداء بالبسملة ووقوعها فى الابتداء قرينة ظاهرة على تقدير أبدأ قلت لايصلح شئ منهما لذلك أما الحديث فلانه يستدعى تقدم البسملة على الامر ذى البال والتلفظ بها فى ابتداء ذلك الامر ولايستدعى تقدير ابتدئ أوفعل آخر وأما الوقوع فى الابتداء فانه وان صلح مع حث الشارع على وقوعه فيه قرينة لكنها ليست بظاهرة لانه لوكفى قرينة على تقدير أبدأ لكفى الوقوع فى النهاية والوسط على تقدير الانتهاء والتوسط وليس كذلك وهو كلام حسن وفى قول المصنف رحمه الله لعدم مايطابقه اشارة لما اليه اذ معناه أن كل ماصرح فيه بالمتعلق ذكر مخصوصا نحو باسمك ربى وضعت جنبى وغيره مما ضاهاه وقيل المراد عدم مايطابقه فى القرآن لوقوع القراءة متعلقا فى قوله اقرأ باسم ربك ولم تقع الباء فيه متعلقة بابدأ ورد بأنه فى الآية ليس تعلقه به متعينا ولو سلم فلا يلزم كون مافى أوائل السور مثله ولذا قيل ان المطابقة بهذا الاعتبار لاتصلح مرجحا بدون ملاحظة ماذكر عند وجود القرينة الدالة على تعيين المحذوف فى محل التكلم فلا يلتفت اليها فيصلح لان يعتبر ضميمة لا استقلالا (بقى ههنا بحث) وهو أن الشريف كغيره قال فى تقرير تقديره عاما زعم بعض النحاة أن تقدير الابتداء أولى فيقال بسم الله ابتدئ القراءة مثلا ولايخفى أن ابتداء القراءة أخص من القراءة لا أعم لصدقها على قراءة الاول والوسط والآخر واختصاص ابتداء القراءة بالاول وليس هذا هو الكون والحصول الذى قدره النحاة حتى يحتاج الى الجواب وماقيل من عموم ابتدئ باعتبار أنه منزل منزلة اللازم لكنه يعلم بقرينة المقام أن المبتدأ به هو القراءة أو باعتبار أصل العامل فى الجميع لايخفى فساده فانه اذا دل المقام على ارادته فامعنى تنزيله منزلة اللازم حينئذ وكونه باعتبار الاصل لايدفع السؤال باعتبار الحال فتدبر (قوله لعدم مايطابقه ومايدل عليه) وفى نسخة ويدل عليه بدون ما والضمير المرفوع للموصول والمنصوب لابدأ والمراد بما يدل عليه القرينة الدالة عليه دلالة ظاهرة وان وجد الدليل فى الجملة فلا يرد عليه أنه يدل على عدم صحة اضمار أبدأ الاعلى مرجوحيته وقوله أولى يدل على خلافه فان ابتداء البسملة قرينة لارادة البدء لكنها فى الظهور ليست بمنزلة الاولى فسقط أن وقوعه فى الابتداء دال عليه كغيره من الدلالات الحالية اذ لاقرينة الامقارنة الفعل وهى داعية الى تقدير شئ من جنسه لا الى تقدير الابتداء وقيل معنى قوله وذلك أولى أن اضمار كل فاعل ماجعل التسمية مبدأ له أولى من اضمار ابدأ لعدم مايطابقه فيما اذا كان

وذلك أولى من أن يضمر أبدأ لعدم مايطابقه ومايدل عليه

الفعل الواقع بعده غير ممتد ولا يخفى بعده وأما كون تالى التسمية ما يصدق عليه مقروءاً لا نفسه فسهل لأن تحقق ما يصدق عليه الشئ تحقق له وقد يقال يمكن اعتبار مثله عند تقدير ابدأ لأن الفعل المبدوء بالتسمية يصدق عليه المبدوء بها وقد أجيب عنه بأن عنوان القراءة أقرب الى الفهم لانه المقصود من التصدير بالتسمية وفيه نظر ظاهر (**قوله** أو ابتدائى لزيادة اضمار فيه) وهو اضمار المصدر وفاعله والخبر سواء جعل الجار والمجرور متعلقا بالمصدر المذكور أو خبرا وسواء قدر ابتدائى أو بدئى وهذه احتمالات عقلية والا فكلامه مقتض لتعلق الجار بابتدائى والسباق صريح فيه ويلاحظ هذا مع ما مر من عدم المطابقة والدلالة وأقرأ وان كان جملة فعلية والفاعل مستتر فهو أقل لما مر ودلالة الاسمية على الثبوت معارضة بدلالة المضارع على الاستمرار التجددى المناسب للمقام وقيل زيادة الحذف هنا باعتبار زيادة الحروف فلا يرد أن حذف الجملة ليس أقل من حذف المضاف والمضاف اليه وأورد عليه أن النظر هنا متوجه الى المعنى كما مر فى كلام الكشاف فى ذكر أقرأ وأتلو وهنا لو قدر بدئى لا زيادة له فى الحروف وانما ارتكب هذا التكلف بناء على أن أهل المعانى لا يطلقون الحذف على اضمار العامل وأنت تعلم أن كلا منافى زيادة الاضمار سواء أطلق عليه الحذف عند أهل المعانى أم لا ثم ان المصنف رحمه الله لما أتم الكلام على تقديره فعلا خاصا شرع فى بيان تقديمه (**قوله** وتقديم المعمول ههنا أوقع الخ) هنا اشارة الى البسملة فى أوائل السور وأوقع بمعنى أحسن موقعا وأنسب بمقامه يقال انه ليقع منى فى موقع مسرة وله موقع حسن كما فى الاساس وقيل أوقع بمعنى أثبت وأمكن من وقع الحق اذا ثبت وثباته باعتبار وقوعه فى محل يقتضيه الحال وفى نسخة بدل المعمول المفعول أى المفعول بواسطة حرف الجر وقوله ههنا للاحتراز عن نحو اقرأ باسم ربك مما يقتضى المقام تقديم عامله لانه أول نازل من الآيات اهتماما بشأن القراءة وان كان اسم الله أهم فى ذاته كما سيأتى (**قوله** كما فى قوله باسم الله مجراها) تنظير له باعتبار المتبادر لا استشهاد ونقل الفاضل الليثى هنا حاشية عن المصنف رحمه الله وهى أى على تقدير أن يكون معناه مجراها وفى نسخة مجراها بالنصب والتنوين باسم الله وجوز فيه غير هذا الوجه انتهى يعنى أن التمثيل به على تقدير أن يكون عاملا فى باسم الله بناء على جواز تقديم معمول المصدر عليه مطلقا أو اذا كان جارا ومجرورا لانه مصدر ميمى بمعنى الاجراء والارساء أى ذلك باسم الله لا بهبوب الرياح والقاء المرساة بكسر الميم وقيل انه اشارة الى وجه كون الجملة الاسمية حالا بدون الواو ولا ينافى تأويل المفرد كما فى قوله بعضكم لبعض عدو أى متعادين وفيه نظر ستراه ثمة وقيل هو تنظير لمجرد التوضيح حيث قدم فيه هذا الظرف بعينه الا أنه مستقر وفيما نحن فيه لغو فدل على تقدم المتعلق هنا خصوصا على القول بأن المبتدأ عامل فى الخبر والاستشهاد أيضا انما يأتى اذا جعل اسم الله خبرا لمجراها لا متعلقا باركبوا كما أشار اليه المصنف رحمه الله حيث قال انه حال من الواو أى اركبوا فيها مسمين الله أو قائلين باسم الله وقت اجرائها وارسائها أو مكانهما على أن المجرى والمرسى للوقت أو المكان أو المصدر والمضاف محذوف كقولك آتيك خفوق النجم وانتصابهما بما قدرناه حالا أو جملة اسمية من مبتدا وخبر انتهى وقيل عليه ان الاستشهاد ليس بصحيح على الوجوه كلها لانها منافية له ودفعه يعلم مما مر وايالك نعبد مثال لتقديم مطلق المعمول (**قوله** لانه أهم الخ) الظاهر أن الضمير للمعمول فان أهميته تقتضى التقديم حتى صار قولهم المهم المقدم كالمثل كما قال

فقلت له هاتيك نعمى اتمها ❊ ودع غيرها ان المهم المقدم

لكن قوله أدل وما بعده يقتضى كون الضمير للتقديم لانها من صفاته الا أن يكون فيه تقدير تقديمه ولذا قيل ان الضمير للتقديم وان كان اهميته باعتبار ما أضيف اليه لان قوله أدل وما بعده معطوف على اهم ولا يصح أن يقال المعمول ادل الا بتكلف أن يكون المراد وتقديمه أدل بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وفيه ما فيه واهميته ذاتية لاشتماله على اسم الذات الاقدس المعبود بحق لان الاستعانة نصب خاطره فى كل أمر خطر ولظهوره لم يصرح بوجه الاهمية فيه فلا يرد عليه ما قيل انه لا يكفى أن يقال

أو ابتدائى لزيادة اضمار فيه وتقديم المعمول ههنا أوقع كما فى قوله باسم الله مجراها وقوله اياك نعبد لانه أهم

قوله فقلت له الخ فى نسخ لها وبهامش بعضها قال عبيد الله بن عبد الله بن طاهر
أبى دهرنا اسعافنا فى نفوسنا ❊ وأسعفنا فيمن نحب ونكرم
فقلت له نعماك فيهم أتمها ❊ ودع أمرنا ان المهم المقدم
اهـ وليحرر اهـ مصححه

قدّم كذا للاهمية من غير بيان وجه الاهتمام كما صرح به الشيخ عبد القاهر فالظاهر أن يقول لانه أدل على الاختصاص ولا يجوز أن يكون عطفا تفسيريا لانه لا يحسن تفسير الشئ بما يوجبه وكلام المصنف رحمه الله صريح فى خلافه أيضا فسقط ما قيل من أن الرد على المشركين المبتدئين باسماء الاصنام منوط على الاختصاص المستفاد من التقديم وقيل عليه انه من فوائد الاختصاص المذكور فلا وجه لجعله من نكات التقديم ثم لو قلنا ان المشركين يبتدؤن أفعالهم بذكر آلهتهم الباطلة فالمناسب لنا الابتداء بذكره سبحانه لكان وجها انتهى وقد عرفت مما قدمناه ما يغنيك عنه ومن الناس من جعل أدل وما بعده معطوفا على أوقع وقال لما كان دليل الوسطين معلوما ودليل الطرفين غير معلوم تعرّض للاوّل بقوله لانه أهم وللرابع بقوله فان اسمه الخ واكتفى بذلك لان دليلهما دليل الوسط بعينه وقول عبد القاهر انهم لم يعتمدوا فى التقديم شيأ يجرى مجرى الاصل غير العناية والاهتمام ونقله عن سيبويه ليس لابطال افادته الحصر كما توهمه ابن الحاجب وأبو حيان بل اشارة الى أن العناية أمر كلى مجمل لا بد له من وجه كالتعظيم والاختصاص واذا قيل ان قوله وادل الخ بيان وتفصيل للاهم لكنه كان الاظهر أن يقول لانه أدل واعتذر له بأنه اشارة الى تميز الاهمية الناشئة من ذاته عن غيرها وحذف متعلق اسم التفضيل لمعلوميته والقصد لاهميته أى أهم من غيره كالعامل وقيل انه مجرد عن التفضيل مؤوّل باسم الفاعل أو الصفة المشبهة (**قوله وأدل على الاختصاص**) أما الاختصاص فلابتداء المشركين باسماء آلهتهم استعانة وتبركا فقطع الموحد عرق الشرك باختصاصه ردا عليهم وقوله أدل يستدعى وجود أصل الدلالة بدون التقديم ووجه بأن التخصيص بالذكر قد يفيد الحصر بمعونة السياق وتعليق الحكم بالاوصاف يشعر بالعلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فى المقام الخطابى اذا لم تظهر علة أخرى فيفيد الاختصاص أيضا فكأنه قيل باسمه أقرأ لانه الرحمن الرحيم لاسيما عند القائل بمفهوم الصفة لاشعاره بأن من لم يتصف بها لا يتبرك باسمه وقيل الظاهر أن المراد بالاختصاص مطلق التعلق لا الحصر فيكون التقديم المفيد للحصر دالا لانه أظهر على اختصاص القراءة باسم الله وتكلفه غنى عن البيان ثم ان هذا القصر كما قالوه قصر افراد لانهم لا ينكرون التبرك باسم الله تعالى فان قلت المعروف فى قصر الافراد أن المخاطب بالكلام الواقع فيه يعتقد أن المتكلم مشرك لصفتين أو أكثر فى موصوف واحد أو لموصوفين فأكثر فى صفة واحدة والمخاطب بقصر القلب يعتقد أن المتكلم بعكس الحكم وما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى قلت هذا مما اعترف بوروده بعض الفضلاء وفى شرح الفاضل المحقق ما يشير الى الجواب عنه بأنه غير لازم وان ترك القوم بيانه فى كتبهم والشارح المحقق جعل قصره قصر افراد وتبعه فيه السيد السند ولم يجزم به لاحتمال كونه قصر قلب لان ابتداءهم باسماء آلهتهم لما كثر وقوعه منهم على الانفراد قلبه الموحد ثم ان اعتبار مخاطب لكل موحد غير من خاطبه فى غاية التكلف وتوجيه السعد رحمه الله بأن المشركين لما كانوا يبتدؤن باسماء آلهتهم كان مظنة أن يتوهم المخاطب أن سائر الناس كذلك تعسف بعيد وقال قدس سره التقديم من المشركين لمجرد الاهتمام لا للاختصاص فوجب على الموحد أن يقصد قطع شركة الاصنام لئلا يتوهم تجويز الابتداء باسمائها وكتب فى حواشيه انه لرد السؤال السابق وهذا القدر كاف فى قصر الافراد اذ لا يجب أن يكون معتقدا للشركة بل ربما كان متوهما وهنا مظنة توهم الشركة وأورد عليه أنه ادعاء منه مخالف لما صرح به أهل المعانى الا أن يقال انه ليس قصر افراد على الحقيقة بل على التشبيه وتنزيله منزلته (وأنا أقول) ليت شعرى ما الداعى لما ارتكبوه من التكلفات مع امكان جعله قصرا حقيقيا ولو ادعائيا حتى لا يحتاج فيه الى مخاطب ولا الى اعتقاد مفراد الموحد التبرك فى أفعاله باسم الله لا اسم غيره وهو يتضمن الرد على المشركين فاياك من الوقوف فى حضيض التقليد اذا أمكنك الصعود لقصر التحقيق المشيد وأما توهم التنافى بين قوله اياك نعبد وبين الاستعانة باسمه فى البسملة الكريمة بناء على أن الباء للاستعانة فمما لا ينبغى أن يذكر وان تكلف لبعض المتأخرين بأنه هنا استعانة توسل والمنفى ثمة استعانة تحصيل المستعان فيه ثم انه قال

وأدل على الاختصاص

وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود فان اسمه
تعالى مقدم على القراءة كيف لا وقد جعل
آلة لها من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به
شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه الصلاة
والسلام كل أمر

في الكشاف فوجب على الموحد أن يقصد معنى اختصاص اسم الله بالابتداء وذلك بتقديمه فلا يرد عليه أنه لا يناسب ما هو بصدده من ترجيح تقدير أقرأ مؤخرا ولذا قيل ان المصنف سنفه لذلك وان وجه بأنه اشارة الى جواز تقدير ابتدئ أيضا وبأنه أراد ابتداء الفعل الذي شرع فيه كالقراءة لا مفهومه الحقيقي وقد قيل انه ايماء الى دفع مناقشة أخرى وهي كيف يكون قصر الموحد ابتداء قراءته ونحوها باسمه تعالى ردا على المشرك الذي لا يقرأ أبدا وانما يصير ردا عليه لو حصر مطلق الابتداء وقد مرّ أنه يكفي فيه التوهم فيذكره ثم انه أورد على قول الزمخشري وغيره ان تقديم الفعل في قوله اقرأ باسم ربك أوقع لانها أول ما نزل فالامر بالقراءة فيه أهم كما مر أن هذا العارض وان كان يقتضي أن يكون الامر بالقراءة أهم الا أن العارض الاول وهو ابتداء المشركين باسماء آلهتهم يقتضي أن يكون اسم الله تعالى أهم فاني يرجح هذا على ذاك ولو كان السكاكي نظر الى هذا حيث جعله متعلقا باقرأ الثاني ويمكن أن يقال لما تعارض العارضان قدم العامل على المعمول بحكم الاصالة انتهى (قلت) الظاهر أن المراد أنه نازل أولا على النبي الامي صلى الله عليه وسلم فأمر فيه بالقراءة ليتدرب لتلقي الوحي من غير قصد الى أمره بتبليغ ولا انذار حتى يقصد فيه الرد على من خالفه ولذا قال صلى الله عليه وسلم ما أنا بقارئ فلا حاجة الى ما ادعاه مما لا يقتضيه المقام ولا فحوى الكلام فتدبر (قوله وادخل في التعظيم الخ) من قولهم هو حسن المدخل والمدخل أي المذهب في أموره من دخل بمعنى جاز والمعنى أن أدلالة وتسببا في تعظيمه وأتى بافعل لان الابتداء به والتبرك فيه تعظيم له فاذا قدم على متعلقه المقدر كان أقوى في ذلك وقيل في تعظيم الاسم تعظيم المسمى وقوله وأوفق للوجود من وفق أمره أي وجده موافقا أوحسن كما في شرح أدب الكاتب لا من وافقه حتى يكون على خلاف القياس والمراد بكونه أكثر موافقة للوجود أي لما في الخارج أونفس الامر أن اسمه تعالى مقدم على القراءة والمقروء فتقديمه على عامله المقدر أوفق من تأخيره تقديرا وقيل لان ذات واجب الوجود قبل كل موجود واسم السابق سابق فتدبر فان قوله ان اسمه تعالى مقدم على القراءة يأباه ثم انه أيد ذلك بوجه يدل على معنى الباء ويدخل به لتفسيرها وهو قوله كيف لا الخ ولفظة لا سقطت من بعض النسخ فقدرها بعضهم أي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القراءة وقد تقدم عليها بالذات ومن حيث الكمال والاعتداد بها شرعا لانها جعلت آلة وهي لابد من تقدمها في الوجود وقوله من حيث الخ بيان لجعلها آلة على أن الباء للاستعانة والظرف لغو باعتبار أن الفعل لا يتم ويعتد به شرعا ما لم يصدر بالتسمية أي فيجعل في أوله لان الصدر استعير للاول استعارة مشهورة حتى صار كانه حقيقة فيه فمعنى كونه آلة له توقفه عليه حتى كانه فعل به فلا يرد عليه أن مذهب الشافعية أنها من الفاتحة فلا يناسب جعلها اللآلة المغايرة لما يستعان بها فيه ولا أن الآلية تقتضي الامتهان فلا يلائم التعظيم والآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول الاثر اليه وقوله ما لم يصدر أي جميع أوقات عدم التصدير فتدبر (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام كل أمر الخ) الابتر هو الناقص الآخر والمقطوع الذنب ولذا قيل لمن لا عقب له أبتر واستدل بالحديث على ترجيح الآلة لدلالته على عدم التمام بدونها التزاما بخلاف المصاحبة فانها لا دلالة لها على ذلك فلا توافق معنى الحديث وفي طبقات السبكي رحمه الله روى ابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع ورواه البغوي بحمد الله والصلاة علي بلفظ أقطع وعن ابن شهاب أجذم وأدخل الفاء في الخبر وليس في أكثر الروايات وقد روى كل كلام وجاء موضع أقطع أجذم وأبتر وجاء الجمع بينهما وجاء موضع يبدأ يفتتح وموضع الحمد الذكر وروى أيضا ببسم الله الرحمن الرحيم وقد وقع الاضطراب في هذا الحديث سندا ومتنا ثم قال والحمل على الذكر الاعم أولى لان المطلق اذا قيد بقيدين متنافيين لم يحمل على واحد منهما ورد الى أصل الاطلاق ثم ان الحديث في فضائل الاعمال فيغتفر فيه ذلك لا سيما وقد تقوى بالمتابعة معنى الى آخر ما فصله فقول ابن حجر رحمه الله انا لم نجده بهذا اللفظ فكانه رواية بالمعنى وقريب منه

مافى الكشف لايلتفت اليه فان من حفظ حجة على من لم يحفظ وفى لفظ أبتر مبالغة فى نقصانه حتى كأنه
مبرى لا آخر له وقيل فيه ترك للمبالغة فان الحيوان المقطوع الرأس منتف بالكلية لا المقطوع الآخر
والبال الشأن والحال وأمر ذوبال أى شريف عظيم يهتم به والبال القلب فى الاصل كان الامر ملك قلب
صاحبه لاشتغاله به وقيل شبه الامر العظيم بذى قلب على الاستعارة المكنية والتخييلية والوصف به
تقييدى لتعظيم اسمه تعالى حيث ابتدئ به فى الامور المعتد بها دون غيرها وللتيسير على الناس
فى محقرات الامور والتصدير عرفى أو شامل للحقيقى والاضافى فلا تعارض بين الروايات وشهرته تغنى
عن ذكره (قوله وقيل الباء المصاحبة) اختار كونها للاستعانة مخالفا للزمخشرى فى ترجيح
المصاحبة لانها أعرب وأحسن قال قدس سره أما أنها أعرب أى أدخل فى لغة العرب أو أفصح أو أبين
فلان باء المصاحبة والملابسة أكثر فى الاستعمال من باء الاستعانة لاسيما فى المعانى ومايجرى مجراها من
الافعال وأما أنها أحسن أى أوفق لمقتضى المقام فان التبرك باسم الله تعالى تأدب معه وتعظيم له بخلاف
جعله آلة فانها مبتذلة غير مقصودة بذاتها ولان ابتداء المشركين بأسماء آلهتهم كان على وجه التبرك فينبغى
أن يرد عليهم فى ذلك ولان الباء اذا حملت على المصاحبة كانت أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل
لاسم الله منها اذا جعلت داخلة على الآلة ولان التبرك باسم الله معنى ظاهر يفهمه كل أحد ممن يبتدئ به
والتأويل المذكور فى كونه آلة لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق ولان كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس
الا باعتبار أنه متوسل اليه ببركته فقد رجع بالآخرة الى معنى التبرك وقد أيد الوجه الاول بأن جعله آلة
يشعر بأن له زيادة مدخل فى الفعل ويشتمل على جعل الموجود لفوات كماله بمنزلة المعدوم ومثله يعد من
محسنات الكلام انتهى وقد أيد الثانى أيضا بأن جعل اسمه آلة لقراءة الفاتحة لا يتأتى على مذهب من
يقول بأن البسملة من السورة ومنهم المصنف رحمه الله فالانسب جعل الباء للمصاحبة ومما يستأنس به
للمصاحبة كما ذكره البلقينى فى تفسيره ماروى فى السنن عنه عليه الصلاة والسلام من قوله باسم الله
الذى لا يضر مع اسمه شئ فى الارض ولا فى السماء وهو السميع العليم فان قوله مع اسمه صريح فى ارادة
المصاحبة (أقول) كل ماذكر أمور اقناعية غير مسلمة ولذا كر عليها بالابطال فى الحواشى فقيل على الاول
اثبات الاكثرية دونه خرط القتاد وباء الاستعانة تدخل كثيرا على المعانى كما فى قوله استعينوا بالصبر
والصلاة وانما نشأ هذا التوهم من تمثيلهم فى الآلة بالمحسوسات وليس كل استعانة بآلة ممتهنة ولا شك
فى صحة استعنت بالله وقد ورد فى لسان الشرع وهو اذن فى اطلاقه فلا يقال انه موهم للنقص فلا يصح هنا
وقد يقال ان الاكثرية علمت بنقل الثقات وقد قال سيبويه رحمه الله تعالى أصل معانى الباء الالصاق
وجميع معانيها ترجع له وهو ان لم يكن عين المصاحبة فليس ببعيد منها فتأمله وأما الثانى وهو أن التبرك
باسم الله تعالى تأدب الخ فرد بأن جهة الابتذال غير ملحوظة هنا بل الملحوظ كون الفعل غير معتد به شرعا
مالم يصدر باسمه تعالى كما مر وهو يعارض التبرك بل أرجح منه وفى الانتصاف ان معناها اعتراف العبد
فى أول فعله بأنه جار على يديه وأن وجود فعله بقدرة الله وايجاده لا بفعله تسليما لله من أول الامر
والزمخشرى لا يستطيع هذه النزعات الشيطان الاعتزالية وليت شعرى مايصنع بقوله اياك نستعين
اذ المراد أنه لا يطلب المعونة الا من الله والتوفيق على عبادته فى جميع أحواله ولا يلزم من كون الله معينا
ماتصور فى القلم كأنه يقول اقرأ باستظهاره ومكانته عند مسماه وفى الحقيقة هو المعين فى كل بر كما قاله
الطيبى رحمه الله ولا يتوهم اتحاد المستعان والمستعان به أو عدم الفرق بينهما كما قيل وقيل عليه انه تعصب
لانه يريد أن فى التبرك تعظيما وتكريما ليس فى الآلة وان لم يدل على التحقير واللفظ الدال على التعظيم فى حقه
تعالى أولى من غيره مما لا يدل عليه أو يوهم خلافه وان كان معناه صحيحا بأسره ألا ترى أنه لا يقال خالق
الخنازير وان كان خالق كل شئ ولك أن تقول التبرك ليس بمعنى الباء كما سيأتى وما ذكر انما هو فيما يدل على
الآلة وضعا بالمادة كلفظ آلة أو بالهيئة كمفتاح فانه لا يطلق عليه تعالى ولذا استقبح ابن رشيق فى العمدة

ذى بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر وقيل
الباء للمصاحبة

قول أبي تمام * والله مفتاح باب المعقل الأشب * وأما الحروف الداخلة على الآلة اذا دخلت على ما يتعلق به
تعالى بطريق المشابهة المكنية وقامت القرينة على وجه الشبه لا نقص فيه فلا مانع من الحمل عليه
اذا قصد به ما يدل على التعظيم وايهام ما لا يليق وان كان مرجحا الا أنه مغتفر لبعده وظهور قرينة ضده
فاذا ساعده المرجح رجح وأما الثالث وهو أن المشركين كانوا يبدؤن بأسماء آلهتهم للتبرك الخ فغير مسلم
بل كانوا يقصدون الاستعانة أيضا لعدها وسايط يتقرب بها اليه تعالى وهذا شبيه بالآلة وأما الرابع
وهو أن المصاحبة أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل الخ فقد مر أن اقرأ يدل على ذلك دون ابتدئ
ولا يلزم من مصاحبة شئ لشئ ملابسته لجميع أجزائه في جميع أزمانه والآلة لابد من وجودها الى آخر
الفعل والا لم يتم وفيه أن تقدير اقرأ اذا دل على ذلك فمع ما يدل على المصاحبة يكون أظهر ولذلك قال
أدل وأما الخامس وهو أن التبرك معنى ظاهر الخ فان أراد أن المصاحبة معناها التبرك فظاهر البطلان
لانه لا تبرك في نحو دخلت عليه بثياب السفر وقد مثلوا لها برجع بخفي حنين ومعناها خائبا كما صرحوا به
فكيف يتوهم التبرك فيما هو بمعنى الخيبة وان أراد أنه يفهم منها بالقرينة اذ لا معنى لمصاحبتها لجميع
الفعل الا مصاحبة بركتها فلك أن تقول تلك القرينة باقية بعينها فتفيده اذا قصد الآلة لتوقف
الاعتداد بمباشرها عليها وأما كون التبرك معنى ظاهرا لكل أحد فغير مسلم لأنه مأخوذ من خصوص معنى
المصاحبة كما عرفت فما قيل عليه من أن العمدة والنظر للخواص والعوام كالهوام والدقة من أسباب
الترجيح لا الرد مما لا حاجة اليه وان رد بأنه ذهول عن المراد فانه ينادي على أن لكل أحد من
الخواص والعوام والبله والحذاق مأمورون بذلك من الشارع فلو لم يكن معناه مكشوفا لكل أحد لكانوا
مأمورين بما لم يعرفوه وهو بعيد جدا وأما السادس فان ما يفتتح به الشئ لا مانع من كونه جزأه
كالطومار والكتاب يفتتح بأول أجزائه وقد مر أن الفاتحة مفتتح القرآن مع كونها جزأ بلا خلاف ولو سلم
فجعلها مفتتحا ومبدأ بالنسبة لما عداها وأما الاستئناس بالحديث فقد قيل عليه ان المراد بما في الحديث
الاخبار عن أنه لا يضر مع ذكر اسمه شئ من مخلوق والمصاحبة تستدعي أمرا حاصلا عنده اذ نحو جاءكم
الرسول بالحق والقراءة لم تحصل حينئذ فتعذرت حقيقة المصاحبة فيه ولا وجه له فان المصاحبة هنا ليست
محسوسة وكونها اخبارا بنفي صحبة الضرر يفهم منه صحبة النفع والبركة كما لا يخفى والمراد بالبركة دفع
الوسوسة عن القارئ مع جزيل الثواب كما قاله ابن عبد السلام رحمه الله فلا يتوهم أن القرآن أشرف من
البسملة فكيف يطلب له بركتها وقيل الباء للالصاق وقيل بمعنى على وقيل زائدة ومن الغريب
ما قيل انها قسمية (واعلم) أن الجمهور على أن الظرف اذا كانت الباء للملابسة والمصاحبة ظرف مستقر
فاذا كانت للاستعانة والآلية فلغو لأن مدخولها سبب الفعل متعلق به بواسطة الباء من غير اعتبار
معنى فعل آخر عامل في الظرف وجوز الرضى وصاحب اللباب اللغوية على الاول أيضا قال في اللباب
ولا صلة عندي من الالغاء كما في باء الاستعانة وقال الفاضل الليثي انه اذا قصد بباء المصاحبة مجرد كون
معمول الفعل مصاحبا لمجرورها زمان تعلقه به من غير مشاركة في معنى العامل فمستقر في موضع الحال
وان قصد مشاركته فيه فلغو ويؤيده التمثيل باشترى الفرس بسرجه لاحتماله لكلا المعنيين فعلى أحد
الوجهين يكون مشترى دون الآخر بخلاف نحو عمت بالعمامة فانه لا يحتمل اللغو بتوكئنا ما نحن فيه
اذ لم يقصد ايقاع القراءة على اسم الله وفيه نظر ظاهر لمنعه خصوصا على مذهب المصنف وقد قيل
عليه أيضا ان المصاحبة انما هي المعنى الاول وأما الثاني فهو معنى الالصاق وليس بشئ اذ الالصاق
لا ينافي المصاحبة خصوصا على مذهب القائل بعدم انفكاكها عنها وقولهم متبركا ليس لبيان المتعلق
بل بيان لمعنى الملابسة وعلى المصاحبة تعلقه بالفعل المقدر معنوي لا صناعي فهو متعلق بحال هو قيد له
فكأنه متعلق به الا أنه لا يلائم ظاهر كلامهم واختلافهم في تقدير عامل عام أو خاص كما مر وكيف يتأتى هذا
في قول الكشاف تعلقت الباء بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ انتهى وليس المقصود بالحصر حينئذ التبرك

قوله وأما السادس كذا في نسخ وفي نسخ
أخرى تحريف لا يلتفت اليه والمسلسل
السابع وترك السادس وهو قوله ولان كون
اسم الله تعالى آلة للفعل الخ اه مصححه

والمعنى متبركا باسم الله اقرأ وهذا وما بعده
الى آخر السورة مقول على ألسنة العباد
ليعلموا كيف يتبرك باسمه

على معنى أنى لا أبدأ الا متبركا بل حصر التبرك فى اسمه تعالى لان دخول الحصر على مقيد كدخول النفى فى وجوهه (**قوله** والمعنى متبركا الخ) هو بيان للمعنى على الثانى لان المصاحبة وان كان معناها مجرد الملابسة لكنها بمعونة قرائن المقام محمولة على الملابسة بطريق التبرك ولا يصح رجوعه اليهما بناء على أن كونه اسم آلة ليس الا باعتبار التوسل ببركته فيرجع بالآخرة الى هذا كما يعلم من الكشاف وشروحه وليس المراد أن الباء صلة التبرك كما توهم بل هو تصوير للمعنى وبيان للملابسة فانها تكون على وجوه شتى فلا يرد أن التبرك لم يعد من معانى الباء أصلا وما قيل من أن الباء موضوعة لجزئيات الملابسة ومنها التبرك فحملت على بعض معانيها بقرينة المقام ليس بشئ لانه لا يلزم من اتصاف بعض جزئياتها بالتبرك كون التبرك موضوعاله لانه وضع لذوات الجزئيات لا لصفاتها كما لا يخفى ثم ان الشارح المحقق قال فى شرح قول الزمخشرى هنا على معنى متبركا يعنى أن التقدير ملتبسا باسم الله ليكون المقدر من الافعال العامة لكن المعنى بحسب القرينة على هذا فلهذا يجعل الظرف مستقرا لا لغوا انتهى فقيل عليه انه مبنى على أن المقدر فى الظرف المستقر عام البتة وان كان المعنى على الخصوص فيناقض ما سبق منه من أن النحويين انما يقدرون متعلق الظرف المستقر عاما اذا لم توجد قرينة الخصوص ودفع بأنه لا مناقضة لان العموم الذى نفى لزومه فى متعلق الظرف المستقر هو العموم المطلق البالغ الغاية كما أن الكون والحصول الذى دل كلامه هنا على لزومه هو العموم بالاضافة الى متبركا ونوقش بأن هذا القسم من الظروف سمى مستقرا لاستقرار معنى المتعلق فيه وانفهامه منه وكل ظرف يفهم منه حصول شئ ما فيه فبعضها ما لا يفهم منه الا ذلك كزيد فى الدار وبعضها يفهم منه خصوصيته بوجه كزيد على الفرس وفيما نحن فيه ليس للظرف نفسه دلالة على التبرك فلو قدر متعلقه متبركا لخرج عن كونه مستقرا بخلاف ما اذا قدر ملتبسا مع أن فيه أيضا خصوصية بالنسبة الى كائن وحاصل فانه لا يخرج عن كونه مستقرا لانفهام معنى ملتبسا منه ويدل عليه جعله ملتبسا من الافعال العامة انتهى ولا يخفى أن هذا وان حصل به التوفيق بين كلاميه الا أنه معنى معقد من غير فائدة ولذا اعترف بعض الفضلاء بأنه وارد غير مندفع فتدبر (**قوله** وهذا وما بعده الخ) هذا راجع الى الوجهين السابقين كما نبه عليه كثير من أصحاب الحواشى وهو الاظهر فان خص بالثانى اذ ذكر التبرك ونحوه على أنه من مقول قيل فالوجه الاول يعلم أمره بالمقايسة على الثانى الا أن بيان متعلقات ما مرضه وترك ما اختاره بعيد وهذا جواب سؤال نشأ مما مر فانه بحسب الظاهر لا يليق بجناب العزة أن يقول أقرأ متبركا وكذا الاستعانة ونحوها والتبرك مفهوم من البسملة لان الاستعانة لا تخلو عنه أيضا والحمد من قوله الحمد لله وكونه على نعمه من قوله رب العالمين الرحمن الرحيم لا لان الحمد فى مقابلة النعمة والسؤال من فضله من قوله اهدنا الخ ويعلم منه أيضا بقية ما فيها فلا يرد عليه أنه لم يتعرض لقوله اياك نعبد حتى يتكلف ادخاله فيما ذكر (**قوله** ليعلموا الخ) الظاهر أنه بالتخفيف من العلم ويجوز أن يكون من التعليم ونقل الطيبى رحمه الله تعالى عن الزمخشرى أنه قال مثاله اذا أمرك انسان أن تكتب رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب كتبت هذه الاحرف وانما تفعله على لسان آمرك وليس فيه قل مقدرة كما يتوهم اذ المراد أنه تعالى حمد نفسه ليقتدى به ومدح النفس وان استقبح من العباد يحسن منه تعالى كما قيل

ويقبح من سواك الشئ عندى ⁕ وتفعله فيحسن منه ذا كا

مع أنه ليس كذلك مطلقا ولذا قال يوسف عليه الصلاة والسلام اجعلنى على خزائن الارض انى حفيظ عليم وقال البلقينى رحمه الله ان جعله مقولا على ألسنة العباد نزغة اعتزالية لم يتنبه لها من اتبعه فقيل انه باطل وقيل وجهه أن المعتزلة يقولون انه يكلم الله بخلقه الكلام على لسان غيره فتدبر وقوله فى الكشاف هنا فكيف قال الله متبركا باسم الله الخ وهى ليست من السور عنده ظاهر لمن له أذن واعية (**قوله** كيف يتبرك الخ) يتبرك بصيغة المجهول أى يتبرك العباد ومعنى كيف يتبرك كما قاله الشريف بأى عبارة يتبركون فلا يرد أن ما ذكر تعليم للتبرك باسمه لا لكيفية التبرك به انتهى يعنى أن الاستفهام هنا حقيقى

ويحمد على نعمه ويسئل من فضله وانما
كسرت ومن حق الحروف المفردة أن تفتح
لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر

وهو عن التبرك فانه انما يكون فى كلام العبد لا فى كلام الله تعالى فكيف استفهم عن كيفيته دونه فأشار
الى أن المراد بالكيفية العبارة المخصوصة لانها لباسه الذى يبرز فيه فكانها كيفية وحالة ثم ما قيل من
أنه استفهام انكارى استعيرت صيغته للاستبعاد لان الانكار مجاز مشهور وتعلق الاستفهام سواء كان
انكارا أو استبعادا بمدخول كيف واقامه للمبالغة بطريق الكناية عن انتفاء الشئ بانتفاء كيفيته
اذ لا بد لكل ما له خطر من الوقوع على كيفية ما على ما حقق فى تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله ومن لم
يتنبه لهذا اعترض بأنه تعليم للتبرك لا الكيفية كما سمعته آنفا اليس بشئ لانه استفهام حقيقى لا انكارى
حتى يحتاج لما ذكر وكذا ما قيل من أنه ليس المراد بالكيفية العبارة بل أى كيفية متبرك بها من اعتبار
تقديم المتعلق وتأخيره والدلالة على الاختصاص وغيره وفيه أن ذلك التقديم والتأخير فى النص ليس
بحسب اللفظ فان علم العباد ما يوجب اعتبار هذا التقديم والتأخير فلا حاجة الى تعليم تلك الكيفية وان لم
يعلموه لم يعلموا ذلك التقديم والتأخير فكيف يكون فيه تعليم لهم فانه تعسف من غير داع له وقريب منه
ما قيل من أنه لا خفاء فى أن ما ذكره يشتمل على التبرك باسمه تعالى على وجه معين وكيفية مخصوصة وبهذا
الاعتبار يصح أن يقع جوابا للسؤال عن كيفية التبرك من غير احتياج لاعتبار العبارة وصرفه للسؤال
عنها وهذا غريب منه فانه عين ما أفاده الشريف الا أنه كما قيل

اذا محاسنى اللاتى أدل بها * كانت عيوبى فقل لى كيف اعتذر

ثم ان التبرك بتقديم اسمه لا ينافى تقدم لفظ اسم اذ المراد منه بعد الاضافة اسمه تعالى اذ الاضافة ان
كانت لمطلق الاختصاص شمل اسماء الذات والصفات فيفيد التبرك بجميع أسمائه ويعلم منه وجه اقحامه
ورجحه بعضهم وان كانت للاختصاص الوضعى الكامل يختص بلفظ الله لانه اسم وضع للذات وما عداه
أسماء صفات وأما الباء فهى وسيلة الى ذكره على وجه يؤدى الى جعله مبدأ الفعل فهى تتمة لذكره
على الوجه المطلوب (قوله وانما كسرت الخ) أى حروف المعانى الموضوعة على حرف واحد وحروف
المعانى ما يقابل الاسماء والافعال وحروف المبانى ما تركب وبنى منه الكلم ولما كان البناء لا يختلف
بتعاقب العوامل كان أصله السكون لخفته فان الدائم بالخفيف أولى وأيضا أصل الاعراب أن يكون
وجوديا لكونه أثر العامل وعلامة للمعانى فحق مقابله أن يكون عدميا وقد امتنع البناء على السكون
فى الحروف التى جاءت على حرف واحد لانها من حيث كونها كلمة برأسها مظنة للابتداء بها وقد رفضوا
الابتداء بالساكن لتعذره أو تعسره كما سيأتى بيانه فحقها أن تبنى على الفتحة التى هى أخت السكون
فى الخفة وان كانت الكسرة أختها فى المخرج لانها أدوات كثيرة الدور على الالسنة فاستحقت الاخف
كما قاله الشارح المحقق وبقوله كثيرة الدور الخ اندفع عنه ما قيل من أنه معارض بأن الكسر يناسب
العدم بقلته والساكن اذا حرك حرك بالكسر الا انه قيل عليه انه لا مخرج للسكون والخفيه فقيل انه
أراد أن السكون ليس له مخرج ومخرج الكسرة لضعفه قريب من العدم مناسب له أو المراد أن مخرج
الحرف الساكن يناسب مخرج الحرف المكسور ولا يخفى عليك ضعف الجواب الاول وفساد الثانى
ولو قيل المخرج فى كلامه مصدر ميمى بمعنى الخروج لا المخرج المعروف يعنى أن الاصل فى الخروج من
السكون والتخلص منه أن يكون بالكسر كما صرح به النحاة لم يبعد فتدبر (قوله لاختصاصها
بلزوم الحرفية الخ) فى الكشاف لكونها لازمة للحرفية والجر والمصنف رحمه الله عدل عنه لما ذكر
فزاد الاختصاص وغير لازمة بلزوم الخ كما رأيته ومناسبة الحرفية للكسر لان الاصل فيها البناء وأصله
السكون الذى هو عدم الحركة والكسر قليل والقلة أخت العدم وأما الجر فلمناسبته لعمله وأثره
وقد اقتصر بعضهم على الثانى قيل وهو الاظهر وقد اعترض على ما فى الكشاف بأنها ليست لازمة
لهما بل ملزومة فالصواب أن يقال ملزومة للحرفية والجر ولذا غير المصنف رحمه الله عبارته لان اللزوم
مصدر مضاف لفاعله فالحرفية والجر لازم لا ملزوم ومن لم يتنبه له أول عبارته أيضا بناء على أنه مضاف الى

المفعول ثم قال و يحتمل أن تكون الاضافة للفاعل وتبعه القائل بان اضافة اللزوم للمفعول فالحرفية
والجر ملزوم واللازم الباء ولم يضف اللزوم للباء اذ بعد اضافته اليها لا يحسن القصر عليها لانه لا يتصور
أن يتجاوز لزوم الباء اياهما عن الباء فيحتاج الى التكلف والتجريد عن تلك الاضافة بأن يراد أن عدم
الانفكاك عن الامرين مقصور على الباء وقيل الى الفاعل ونظيره ما ضرب زيدا الا عمرو وهو من قصر
الفعل المسند الى الفاعل على المفعول ورد بأن القصر منحصر في قصر الموصوف على الصفة والصفة
على الموصوف والضرب المسند الى زيد وان اعتبر تعلقه بالمفعول ليس صفة لعمرو الا أن يقال ان الضرب
المذكور صفة لزيد لكنه بحسب تعلقه بعمرو يحصل له صفة اعتبارية كما في الوصف بحال المتعلق والقصر
باعتباره وسيأتي ما في الاختصاص الذي زاده المصنف رحمه الله وقد أجيب عما ذكر من اللزوم بأن المراد
باللازم للشئ هنا ما لا يفارقه كما يدل عليه تقسيمهم العارض الى لازم ومفارق ومعنى عدم مفارقة شئ
لآخر أن لا يوجد الثاني بدونه لا العكس ولذا صح انقسام اللازم الى الاعم والمساوي وكتب اللغة ناطقة به
كما في الصحاح والاساس وعليه قوله تعالى وألزمهم كلمة التقوى فرجع اللزوم لغة الى عدم الانفكاك
وهم يقولون لزم فلان بيته اذا لم يفارقه فلا يخلو البيت منه ويلزمه عدم خلو وجه عنه وهو معنى كاف
ومنه قولهم أم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام فمن قال ان ما ذكر معنى اللازم الاصطلاحي وللمعنى آخر
لغوي فقد وهم وما قيل ان ما ذكر لا يدفع الاعتراض وان الصواب في دفعه أن يقال ان اللازم
بمعنى الملزوم مجازا مبالغة في اللزوم وقد نبه عليه السعد بتفسيره لازمة بملاصقة غير منفكة عنهما فلا
توجد بدونهما كما هو معنى اللزوم في اصطلاح الحكمة الا أنه لم يصب في زعمه أنه معنى اصطلاحي
لا لغوي ليس بشئ لان عدم الدفع مكابرة معلومة مما قررناه والمجاز بدهنا فاسد لعدم القرينة المصححة له
ولا حاجة له مع أنه ما آل المعنى اللغوي الحقيقي كما اعترف به والتخريج على متعارف أهل اللغة أنسب مع أنه
قيل عليه انه غير مطابق لمصطلح الحكمة لانه لا يلزم أن يكون كل حرف جار باء لانهم اذا قالوا الكتابة
لازمة للانسان أرادوا أنه كلما وجد الانسان وجدت الكتابة وهو فاسد هنا وتكلف بعضهم توجيهه بما نحن
في غنية عنه (والذي نصححه) ما في حواشي بعض الفضلاء العصريين من أن الصحيح من نسخ شرح الفاضل
التفتازاني على ما هو معنى الملزوم في اصطلاح الحكماء بصيغة المفعول وما في بعض النسخ من معنى اللزوم
بصيغة المصدر لا صحة له رواية ودراية فان قلت ان الباء تكف بما عن العمل كما في حرف الميم من مغني اللبيب
فكيف يتم أمر اللزوم قلت كانه لقلته بالنسبة لعملها جعل كالمعدوم أو أنه الاصل ما لم يعارضه معارض
فتدبر واللزوم أحد المصادر التي جاءت على فعول للمتعدي وهي محفوظة وأما قيد الاختصاص الذي
زاده المصنف على الكشاف فذهب ناس الى أنه زيادة ضارة فتركها أولى وآخرون الى لزومها أو حسنها
لان اللزوم قد يكون عرفيا غير كلي عقلي فأشار باختصاصه الى أنه كلي عقلي وما قيل في توجيهه من أنه لا يطلق
حرف الجر على غير الباء لا يسمن ولا يغني من جوع وقيل انه زيد لئلا يتوجه عليه شئ من النقوض الآتية
اذ معناه لامتيازها من بين الحروف باللزوم وظاهر أنه انما يصح اذا اعتبرت صورة الحرف من حيث
دلالتها على معنى مع قطع النظر عن خصوصية نشأت من الاضافة أو غيرها فان شيأ من حروف الجر
المفردة من حيث هو حرف لا ينفك عن الحرفية والجر فيلزم أن تكون كلها مكسورة فلا بد من قطع
النظر عن الخصوصية والباء داخلة على المقصور كما هو المشهور وكل من الحرفية والجر مناسب للكسر كما مر
ثم انه قيل انهما وجهان ونقض الاول بواو العطف وفائه اللازمتين للحرفية والثاني بكاف التشبيه
اللازمة للجر وقيل هما وجه واحد فاندفع النقضان لكن بقي النقض بواو القسم وتائه ودفع بأن عملهما
بالنيابة عن الباء فكان الجر ليس أثرهما واحترز بلزوم الحرفية عن كاف التشبيه وقيل هو مستدرك لانها
لا تعمل الجر اذا كانت اسما الا أن يقال انه على قول (قوله كما كسرت لام الامر الخ) التشبيه في أنها
خالفت الحروف المفردة التي حقها الفتح لعلة اقتضت المخالفة وهي هنا دفع اللبس المذكور ولام

الاضافة

سه كسرت لام الامر ولام

الاضافة هى لام الجر وبعض النحاة يسمى حروف الجر حروف الاضافة لان الاضافة افضاء لايصالها معانى متعلقها الى مجرورها ولام الابتداء هى الداخلة على بعض أجزاء الجملة الاسمية سميت به لدخولها فى الابتداء بحسب الاصل كما بينه وماذكر لاينافى فتح غيرها كلام الجواب والقسمية وكسرت لام الجر لما ذكر مع مناسبة عملها أيضا وكسرت لام الامر حملا عليها لانها مشابهة لها فى مطلق العمل أوفى الاختصاص بنوع من الكلم وأثرها يشبه أثرها فى كونه من خواص بعض الكلمات وفتحت الجارة للضمير على الاصل من غير نظر للفرق المذكور لانه حاصل بجوهر المدخول عليه ولم ينظر لاعراب مدخولها لانه قد لايظهر كما فى حالة الوقف ونحوها وهذا كلام غير مطرد مجمل اذ اللام الداخلة على الضمير قد تكسر اذا دخلت على ياء المتكلم واللام غير العاملة مفتوحة وان لم تكن لام ابتداء كما مر ولام الاستغاثة والتعجب مفتوحة مع جرها للمظهر وان وجهوها بأنها واقعة فى موقع اللام الجارة للمضمر وهو كاف أدعو لكن هذه علل نحوية بعد الوقوع كما قيل

عهد الذى أهوى وميثاقه * أضعف من حجة نحوى

فلا نطيل الكلام فيها (قوله والاسم عند أصحابنا الخ) عند ظرف متعلق بالثبوت المفهوم من نسبة الخبر الى المبتدا والاعجاز جمع عجز وهو الآخر وفيه لغات أى هو عندهم محذوف اللام مشتق من السمو وهو الرفعة لان المسمى يرتفع ذكره باسمه فيعرف به واذا جهل اسمه كان خاملا وفى الامالى الشجرية يقال فلان له اسم اذا كان شهيرا وأصل اسم سمو كجذع وأجذاع أو فعل كقفل وأقفال أو فعل كرطب وأرطاب ومن قال اسم حذف لامه وسكن فاءه وعوض همزة الوصل كما فى ابن ومن قال سم لم يعوض وقوله أصحابنا اشارة الى أنه يقول بقول البصريين بعد من يوافق رأيه رأيه صاحبا له كما يقول الحنفى أصحابنا الحنفية يقولون كذا وخالفهم الكوفيون فزعموا أن المحذوف فاؤه من الوسم والسمة وهى العلامة وأصله وسم بالكسر أو وسم بالفتح ويدل عليه تصغيره وتكسيره وفعله وأنك لاتجد فى العربية اسما حذفت فاؤه وعوض عنها همزة الوصل وانما عوضوا من حذف الفاء تاء التأنيث فى عدة وثقة ونظائرهما وقوله لكثرة الاستعمال يعنى به أنه حذف لمجرد التخفيف الذى أوجبه كثرة الاستعمال فصار نسيا منسيا وماقبله محل للاعراب وليس حذفا اعلاليا حتى يكون الحرف الاخير منونا والاعراب مقدر عليه واجتلاب الهمزة لاينافى التخفيف لسقوطها درجا (قوله وبنيت أوائلها على السكون الخ) أى استعملت هكذا تخفيفا وان كانت متحركة بحسب الاصل وأصله سمو بالضم أو الكسر وهذا أحد مذهبى البصريين والآخر أنهم أدخلوا الهمزة على المتحرك ثم سكنوه تخفيفا ومعنى بنيت صيغت ووضعت لان البناء فى اصطلاح النحاة يطلق على هذا وعلى مايقابل الاعراب وليس المراد الثانى لانه يختص بالآخر وقوله وأدخل الخ لان من دأبهم الابتداء بالمتحرك وقوله مبتدأ أى واقعا فى الابتداء منصوب على الحال من ضمير عليها أو من الهمزة لانهم لما احتاجوا الى حرف يثبت فى الابتداء ويسقط فى الدرج دفعا للضرورة بقدارها لم يجدوا مايصلح لغيرها وخصوها لقوتها من بين حروف الزوائد وكونها من ابتداء المخارج وفى قوله دأبهم أى عادتهم اشارة الى أن الابتداء بالساكن ممكن لكن تركناه لما فيه من اللكنة والبشاعة وقد قيل انه موجود فى لغة العجم وانما ترك لتعسره لا لتعذره واختاره الشريف وقال غيره الحق أن وجوده فى الفارسية غير ثابت وان لم يقم الدليل على استحالته والاستدلال على هذا وعلى كون الحركة مع الحرف أو قبله أو بعده مما لاطائل تحته وقيل ان كان السكون ذاتيا كسكون الالف امتنع والا أمكن فالاقوال فيه ثلاثة وانما كان الوقف على الساكن لانه ضد الابتداء فأعطى ضد وصفه ولانه انتهاء وعدم فناسب السكون والاسماء المذكورة على مافى المفصل أحد عشر اسما ابن وابنة وابنم بزيادة الميم للتأكيد وقيل هى بدل من اللام واثنان واثنتان وامرؤ وامرأة وايم الله وايمن الله واسم واست والكلام عليه مشروح فى المطولات ولاختلافهم فى عددها الاختلاف النظر فيه لم يذكره المصنف رحمه

الاضافة داخلة على المظهر للفصل بينها وبين لام الابتداء والاسم عند اصحابنا البصريين من الاسماء التى حذفت أعجازها لكثرة الاستعمال وبنيت أوائلها على السكون وادخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل لان من دأبهم أن يبتدؤا بالمتحرك و يقفوا على الساكن

الله كما فى الكشاف والحركة والسكون حقيقة من صفات الاجسام وهما هنا صفة اللسان ووصف الحرف بهما مجازا ثم شاع حتى صار حقيقة عرفية أيضا **(قوله ويشهد له تصريفه الخ)** بافراد الضمير للاسم وفى نسخة تصريفهم بضمير الجمع للعرب والتصريف التحويل ومنه تصريف الرياح والمراد نقله وتحويله الى صيغ وأبنية مختلفة وأسامى جمع أسماء فهو جمع الجمع وياؤه فى الاصل مشددة ويجوز تخفيفها قياسا مطردا فى نحوه كأمانى وأثافى ولهذا رسم بالياء فى النسخ فلا وجه لما قيل من أن الاصح رسمه بدون ياء كما فى ياء قاض الا أن يكون جمع اسماء فانه أفاعيل بياءين وهذه اللفظة غير مذكورة فى الكشاف وفى نسخ تفسير القاضى كتبت بالياء انتهى وسمى مصغر ولو لم يكن كذلك قيل أوسام ووسيم ووسمت ونحوه وقوله ويجىء سمى الخ معطوف على قوله تصريفه ولغة بالنصب على أنه حال من سمى أو بنزع الخافض أى فى اللغة ففى الاسم لغات اسم بالضم والكسر وسم بالضم والكسر أيضا وسمة وسما مثلثين كما فى القاموس وسمى كهدى ورضى ووزن اسم افع **(قوله والله أسماك سمى مباركا الخ البيت)** هو لابى خالد القنانى نسبة الى قنان بن سلمة بن مذحج واسماك لغة فى سماك المشدد بمعناه وروى مشددا أيضا ومعناه وضع له اسما ويكون بمعنى دعاه باسمه كما فى شرح الشواهد وسمى مفعول أسماك وهو يتعدى بنفسه وبالباء وآثرك بالمد بمعنى اختصك باسم مبارك أى متبرك به تفاؤلا كغانم وسعيد وفى شرح الاصلاح لابن جنى رحمه الله المعنى آثرك الله بالتسمية الفاضلة كما آثرك بالفضل وهو مفعول مطلق للتشبيه كضربت ضرب الامير وقيل ايثارك المعالى والذكر الحسن وهو مفعول مطلق على هذا أيضا وقيل هو مفعول لاجله وقيل منصوب بنزع الخافض أى كايثارك واستشهد به على أن سمى كهدى لغة فى الاسم ولا دليل فيه لاحتمال أن يكون على لغة من يقول سما بضم السين غير مقصور ونصب على أنه مفعول ثان لاسماك وفى شرح كتاب سيبويه انه يجوز أن يكون سمى فى البيت غير مقصور وألفه ألف تنوين بدليل انه روى سما بالكسر وروى بدل ايثارك تبارك وهو بيت من أرجوزة لم أقف عليها **(قوله والقلب بعيد)** لانه خلاف الظاهر وقوله غير مطرد محتمل لمعنيين أحدهما أن يراد أنه شاذ لا يقاس عليه فلا ينبغى تخريج ما ذكر عليه والثانى أن يراد أنه غير مطرد فى جميع تصاريف الكلمة اذ لا تكون كلمة مقلوبة تخولف الاصل فيها بالتقديم والتأخير فى جميع تصاريفها حتى لو وجد مثله قيل هما مادتان مختلفتان ليس أحدهما مقلوب الآخر كما فى جبذ وجذب كيف وشأن الجمع والتصغير ونحوهما رد الشئ الى أصله وهذا رد لجواب الكوفيين عما ذكر مما استدل به البصريون وحينئذ لا يرد أنه لم يعهد دخول الهمزة على ما حذف صدره لانه حينئذ مما حذف عجزه وما قيل من انه يحتمل أن يراد قلب الواو همزة فى أسماء لما فى المفصل وغيره من أن ابدال الهمزة من حروف اللين مطرد فى المضمومة وغير مطرد فى غيرها كما فى اشاح واعاء لا يلتفت اليه أصلا **(قوله من السمو)** مشددا كالعلو وزنا ومعنى أى مأخوذ منه على هذا الوجه والشعار بكسر الشين المعجمة وقصها أصله ما يلى شعر الجسد من اللباس وهو عطف على الرفعة أى لكونه زينة ومعدا لما يعتنى به مما يقصد تعريفه فاندفع عنه ما قيل عليه من أن الشعار يناسب الوسم والعلامة فينبغى ذكره معه وقيل العلامات الحسية مرتفعة فى الاكثر والاسم يرفع مسماه من حضيض الخفاء الى الاوج والظهور والجلاء فظهر مناسبته لمناسبة معنوية تراعى فى الاشتقاق والاسم ليس هو المقابل للفعل والحرف بل هو بالمعنى اللغوى الاعم ولو خص به لم يبعد أيضا **(قوله ومن السمة)** بكسر السين وهى العلامة والاسم علامة على مسماه حذفت الواو وعوض عنها الهمزة وقيل قلبت همزة على خلاف القياس ثم جعلت همزة وصل تخفيفا وقوله ليقل اعلاله علة لكونه من السمة أو الحكم فى قوله وأصله وسم أو علة للتعويض والاعلال هنا بمعنى مطلق التغيير لا الاصطلاحى وهو تغيير حرف العلة بالقلب أو الحذف أو الاسكان وقلة تغييره لانه ليس فيه الا حذف الواو وسينه كانت ساكنة وقيل كان الاحسن أن يقول من الوسم لان سين سمة محركة واغا ذكرها لانها أشهر فى معنى العلامة وليغاير بين المشتق والمشتق منه ومن قال انه

ويشهد له تصريفه على أسماء وأسامى وسمى
وسميت ويجىء سمى كهدى لغة فيه قال
والله أسماك سمى مباركا • آثرك الله به ايثاركا
والقلب بعيد غير مطرد واشتقاقه من السمو
لانه رفعة للمسمى وشعار له ومن السمة عند
الكوفيين وأصله وسم حذفت الواو وعوض
عنها همزة الوصل ليقل اعلاله

من

وردّ بأن الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره في كلامهم ومن لغاته سم وسم قال
* باسم الذي في كل سورة سمه *
والاسم ان أريد به اللفظ فغير المسمى لانه يتألف من أصوات مقطعة غير قارة ويختلف باختلاف الامم والاعصار ويتعدد تارة ويتحد أخرى

من الوسم تسامح أو كسر الواو كما قيل ليتغايرا والمعترض لم يفرق بينهما وقيل ان قوله ليقل اعلاله متعلق بقوله عوض عنها همزة الوصل أي عوضت الهمزة من الواو المحذوفة ليقل تغييره اذ بزيادة الهمزة يجبر نقصان الحذف وتلخيصه أن الحذف يجبر نقصان كمية ما يتركب منه الكلمة وانعدام خصوصية حرف منه وبالتعويض ينتفي الاول فيقل التغيير أو بقوله من السمة والمراد بقلة اعلاله بالنسبة الى كونه من السمو فانه على الاول الاعلال في أوله فقط وعلى الثاني في أوله وآخره معا وفيه تكلف ظاهر انتهى ولا يخفى أن ما ظنه تكلفا هو المراد وما قدمه مشترك بين القولين فلا وجه لذكره هنا فتدبر (**قوله** ورد الخ) قدم جوابهم عنه وما فيه فتذكره ولغاته مر تفصيلها وأنها تزيد على العشرة يعني أن ارتكاب زيادة الاعلال أحسن من عدم النظير لان المعروف تعويض الهمزة عن اللام المحذوفة والهاء عن الفاء كعدة وسعة وزنة (**قوله** باسم الذي في كل سورة سمه الخ) هو بيت أو مصراع باعتبار أنه من مشطور الرجز أو تمامه وهو من أرجوزة لرؤبة بن العجاج وبعده

أرسل فيها بازلا يقرمه * فهو بها ينحو طريقا يعلمه

الخ والباء متعلقة بأرسل والضمير للراعي أي أرسل الراعي في الابل جملا بازلا للنتاج متبركا باسم الله الذي يتلى به في أول كل سورة ويقرمه بمعنى يتركه استعماله في الركوب والحمل ليقوى الفحل وهو من التقريم لا الاقرام كما توهم والجملة صفة بازلا وقيل حال من المرسل فهو أي البازل ينحو أي يقصد بتلك الابل طريقا يعلمه لاعتياده سلوكه وذكره للاشارة الى ما في جعل الهمزة عوضا لما فيه من حذف العوض والمعوض الا أن يقال من يحذفها لا يقول بأنها عوض واليه يشير قول المصنف انها لغة والبازل البعير الذي انشق نابه وهو في السنة التاسعة وسمه كما في شرح المفصل بكسر السين وضمها كما في سمي في البيت السابق ويجوز فتحها كما في كتب اللغة فسينه مثلثة (**قوله** والاسم ان أريد به الخ) قد اشتهر في كتب الاصول ذكر الخلاف في أن الاسم هو عين المسمى أو التسمية أو هو غيرهما وقد تحير الناس في المراد من ذلك وذكروا له تأويلات لم تظهر لها ثمرة ولم يتحرر الى الآن محل الخلاف ومقطعه وأشار الى ذلك المصنف رحمه الله ولم يذكر القول بأنه عين التسمية أو غيرها وان كان قولا لبعض المعتزلة لانه في غاية الضعف والبعد والمراد بالتسمية أيضا العبارة المعبر بها عن المسمى كما نقل عن الاشعري رحمه الله وقوله فغير المسمى يعني به أنه لم يتحرر فيه محل النزاع لانه ان أريد بالاسم لفظه فهو غير المسمى بلا نزاع لانه يتألف من أصوات غير قارة أو من هيآت وكيفيات للاصوات تتميز بها كل صوت من غيره على ما حققه الرئيس في بعض رسائله والمسمى ليس كذلك دائما وان اتفق ذلك له في بعضها كالقرآن ونحوه مما اسمه ومسماه لفظ أيضا وان أريد به ذات الشئ فهو المسمى لكنه لا يصلح محلا للنزاع ولا يناسبه ما ذكر في الاستدلال وان أريد به الصفة أو الاعم لا يصح الجزم بأحد طرفيه وقد أراد السيد السند في شرح المواقف تحرير المبحث فلم يتم له القصد وقد ذكره برمته وما له وما عليه هنا بعض أرباب الحواشي فأعرضنا عنه لعدم الفائدة فيه (**قوله** لانه يتألف من أصوات الخ) الصوت كما قال الرئيس كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع وزعم النظام أنه جسم وفي التفسير الكبير بعد ما ذكر ابطاله وما أبطلوه به أقول النظام كان من أذكياء الناس ويبعد أن يذهب الى أن الصوت نفس الجسم الا أنه لما ذهب الى أن سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال أنه يقول انه عين ذلك الهواء انتهى (وأنا أقول) الظاهر أنه ان ذهب الى أن الصوت هو الهواء المتموج المنضغط فلا يرد عليه شئ مما زعمه وأي مانع يمنع عنه الا التحكم البحت وقول المصنف رحمه الله ان الاسم مؤلف من الاصوات ظاهر فيه فاندفع عنه ما قيل من أنه تسمح أو رجوع عما اختاره في الطوالع من أن الصوت عارض للعرف وقوله ويتعدد أي الاسم مع اتحاد المسمى كما في المترادفات واجتماع العلم والكنية واللقب واتحاد الاسم مع تعدد المسمى كما في المشتركات وهذا كله اثبات لتغايرهما ان أريد بالاسم اللفظ

(قوله والمسمى لايكون كذلك) قيل هو رفع للايجاب الكلى كما مرت الاشارة اليه والاسمى القصيدة والشعر يتألف من أصوات مقطعة غير قارة وأورد عليه أن الايجاب الكلى لايصدق فى حق الاسم أيضا اذ ليس اختلافه باختلاف الاسم أمرا مطردا وأجيب بأن قوله والمسمى الخ يمكن أن يكون حالا من الجمل الثلاث يعنى يتألف الخ حال كون مسماه ليس كذلك وهكذا يختلف ويتعدد الاسم والاحسن أن يقال معنى الكلام ان الاسم باعتبار نوعه وان تحقق فيه بعض منها فذلك من خصوصية المادة (قوله وقوله تعالى تبارك اسم ربك الخ) فى نسخة سبح اسم ربك وهو اما اشارة الى جواب سؤال مقدر ورد على قوله لكنه لم يشتهر بهذا المعنى أو الى الرد على من ادعى أن الاسم هو الذات مستدلا بما ذكر كما فصله الامام وأشار اليه المصنف رحمه الله لان المتبارك والمسبح هو الذات لا اللفظ الدال عليها فدفعه بأن الاسم هنا المراد به لفظه وكما يجب تعظيم ذاته تعالى يجب تعظيم أسمائه وتنزيهها عما لايليق بها وقوله عن الرفث أى الفحش ومايستهجن ذكره ولايليق كالتأويلات الفاسدة واطلاقها على غيره وقيل الاسم مجاز فيه عن الذات وقيل هو كناية عن تسبيح ذاته كما يقال سلام على المجلس الشريف والنادى الرفيع (قوله أو الاسم فيه مقحم الخ) فى الاصل اسم مفعول من أقحمه اذا رماه أو أدخله فى شئ ثم تجوز به عن الزيادة وشاع فيها فقيل لكل مزيد مقحم ولاشعاره بالتحقير تحاشوا عن اطلاق الزيادة والاقحام على ماوقع فى كلام الله تأدبا فسموا الزائد صلة وتفسيره بما أدخل تعسف من غير ضرورة واحتياج وغير مناسب هنا الا أن يريد بيان ماوضع له فى نفسه وهذا جواب آخر عما استدلوا به من أن الاسم هو المسمى بما ورد فى النص من نحو قوله سبح اسم ربك وتأخيره اشارة الى أن الاصل عدم الزيادة فالمراد باسم السلام السلام نفسه وهو مسماه فأضيف الاسم الى مسماه كما يضاف المسمى الى الاسم فى يوم الاحد ونحوه والاقحام كثير فى كلام العرب ومقبول اذا كان لنكتة كما فى الآيات لانه اذا نزه اسمه فكيف بذاته (قوله الى الحول الخ) هو من شعر لبيد بن ربيعة بن مالك الشاعر المشهور وأوله

تمنى ابنتاى أن يعيش أبوهما * وهل أنا الامن ربيعة أومضر

فقوما وقولا بالذى تعلمانه * ولاتخمشا وجها ولاتحلقا شعر

وقولا هو المرء الذى لاصديقه * أضاع ولاخان الخليل ولاغدر

الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

قاله قبيل موته وكان من المعمرين عاش مائة وثلاثين سنة وقوله الى الحول متعلق بقوله قولا أو بما يفهم مما قبله وتقديره افعلا جميع ماذكر الى الحول أى الى تمام الحول وهو السنة والمراد سنة موته وقوله وهل أنا الامن ربيعة الخ يعنى أنه من البشر والنوع الذى لابد له من ورود حوض المنية فأنا من أمة قد خلت وأنا ماض على أثرهم كما قال أبو نواس

وهل أنا الاهالك وابن هالك * وذو نسب فى الهالكين عريق

وقوله ولاتخمشا بالخاء والشين المعجمتين من خمش وجهه اذا لطمه لطما يدميه ويخدشه بأظفاره فنهاهما عن ذلك وكان العزاء والبكاء فى الجاهلية الى حول والسلام هنا سلام متاركة وهو كناية عن أمرهما بتركهما كان قد أمرهما به وثم هنا للتراخى بين أول الفعل والترك واقحام الاسم هنا فى غاية الحسن لانه ليس بسلام حقيقى فما فهم منه الا اسمه كما قيل

قال السلام مودعا لمحبه * هيهات هيهات السلامة بعده

ومن فى البيت شرطية ووقع لبعض شراح الابيات أنه قدر هنا بكيت بكسر التاء وجعل الى الحول متعلقا به والخطاب لزوجته وهى غفلة نشأت من عدم الوقوف على الشعر وحرف بعضهم ثم بالمثلثة بثم بالمثناة الفوقية وهو غلط منه (قوله وان أريد به الصفة الخ) الصفة لها اطلاقات النعت النحوى ومايدل على معنى قائم بالغير كالعلم والحلم والمشتق كاسم الفاعل والصفة المشبهة وماشاكلهما وقول

والمسمى لايكون كذلك وان أريد به ذات الشئ فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى تبارك اسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب أو الاسم فيه مقحم كما فى قول الشاعر * الى الحول ثم اسم السلام عليكما * وان أريد به الصفة

الآمدى" ذهب الاشعرى" وعامة الاصحاب الا أن من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود وما هو غيره وهو كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما يقال انه لا عين ولا غير وهو ما يمتنع انفكاكه كالعلم والقدرة يدل" على أنه أراد بالصفة المعنى الثانى ومدلول الاسم المدلول التضمنى وبعد ما فسر الغيرية بما ذكر لا يرد عليه أن الصفة أمر خارج عن الذات فكيف تكون عينه وأنه يلزمه تقسيم الشئ الى نفسه وغيره وقوله فى شرح المواقف انه قد اشتهر الخلاف فى أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل فى أنه ليس النزاع فى لفظ فرس أنه الحيوان المخصوص أو غيره بل فى مدلول الاسم أهو الذات من حيث هى أم باعتبار أمر آخر عارض لمصادق عليه فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله وقد يكون غيره كالخالق والرازق وقد يكون لا هو ولا غيره كالعالم والقادر يقتضى أنه أراد المعنى الاخير وأن الكلام فى الاسم مطلقا صفة أو جامدا وصريح فى أنه أراد بالمدلول المطابقى وقد أورد عليه أن ما ذكره الشيخ من أن الاسم قد يكون عين المسمى الخ لا يتفرع على ما ذكر من أن مدلول الاسم هو الذات من حيث هى أم باعتبار أمر صادق عليه اذ لو كان الذات باعتبار أمر صادق عليه مدلول الاسم لكان لا محالة بهذا الاعتبار مسماه فيكون الاسم عين المسمى كما اذا كان مدلوله هو الذات من حيث هى وما نقل عن الشيخ من أن اسم الله علم للذات من غير اعتبار معنى فيه ممنوع اذ قد اعتبر فيه المعبودية بحق أو الاتصاف بجميع صفات الكمال كيف لا وذاته من حيث هى هى غير معقولة لنا كما لا يخفى ثم ان ما نقله محقق القلانى فى الكتاب من أن الاسم الذى هو عين المسمى مدلوله الذات من حيث هى ومن أنه ان أريد بالاسم الصفة فقد تكون عين الذات وغيره ولا عينه ولا غيره والجواب أما عن الاول فهو أن تفريعه ظاهر لان مراده بالمسمى ذات المسمى وعينه لا مدلول الاسم مطلقا وقد يستعمل ويراد به كل منهما والقرينة قائمة على أن المراد الاول وأما الجواب عن الثانى فسيأتى فى علمية الجلالة الكريمة وأما عن الثالث فالمخالفة انما نشأت من الاختلاف فى معنى كلام الشيخ أو من اختلاف الرواية عنه ثم ان للقوم فى تحرير محل الخلاف هنا وجوها أخر منها أن الاسم يطلق ويراد به اللفظ كما فى كتبت زيدا و يطلق ويراد به المسمى كما فى كتب زيد فاذا ورد ما يحتملهما من غير قرينة مرجحة كرأيت زيدا فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على المسمى قيل وهو أحسن الوجوه ولا يخفى أن الموضوع لمقصد المسمى وارادة اللفظ مجاز بوضع غير قصدى مع أن ما ذكر لا مساس له بالاصول ومنها ما ذكره الامام وادعى لطفه ودقته وهو أن لفظ الاسم اسم لكل لفظ دال" على معنى فى نفسه غير مقترن بزمان ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسما لنفسه وعين مسماه وهذا انما يصح لو كان النزاع فى لفظ اسم ولا يصلح محلا للخلاف حتى ينكره المعتزلة مع أنه مبنى" على أن الاسم موضوع بازاء كل فرد منه لا بازاء المفهوم الكلى" أو على حمل المسمى على ما يطلق عليه عينا كان أو فردا وهذا لا يخص الاسم بل يجرى فى غيره كلفظ لفظ وككلمة كلمة ولفظ موضوع ونحوه فلا حاجة الى ما تكلف به بعضهم فمثله بضمير الغائب اذا عاد على مثله نحو هو زيد وهو ضمير غائب وهو تكلف بارد ولو قيل انه مخصوص باسماء صفات الله ولذا أطبقوا على ذكرها فى الاصول وأن المراد أن وضعها هل هو للذات المقدسة أولا وبالذات والمعنى الوضعى" مقصود بالتبع أو وضعت لامر كلى" وهو ذات ما متصفة بما دل عليه مأخذ اشتقاقها على ما حقق فى الوضعيات فعلى الاول يكون المقصود بالوضع أولا عين المسمى وذاته وعلى الثانى غيره لمغايرة الكلى للجزئى" حقيقة وليس المراد بالغيرية مصطلح الاشعرى وبعد كل كلام فلم نر فى هذه المسئلة" ما فيه ثلج الصدور وشفاء الغليل وللسهيلى" فيها كلام ادعى أنه الحق وصنف فى رده ابن السيد رسالة مستقلة لا يسع تفصيلها هذا المقام وقوله كما هو الخ ان كان نقل عن الشيخ فى هذه المسئلة" أن المراد بالاسم الصفة فالكاف تتعلق بأريد كما فى بعض الحواشى والا فهو قيد للصفة كما ارتضاه أكثر أرباب الحواشى لكن قال بعض الفضلاء ان الظاهر أن الظرف متعلق بالارادة دون الصفة وهو

كما هو رأى الشيخ أبى الحسن الاشعرى
انقسام الصفة عنده الى ماهو نفس
المسمى والى ماهو غيره والى ماليس هو ولا غيره

الموافق لما نص عليه الشيخ فى كتاب الصفات من أن الاسم هو الصفة فما ذكره مردود لانه ناشئ من عدم الاطلاع ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وبقى هنا أمور كثيرة قصر مسافتها أليق بالرأى السديد ثم ان السبكى رحمه الله قال فى كتاب القواعد انهم بنوا على هذه المسئلة فروعا فقهية منها ما اذا قال اسمك طالق هل يقع به الطلاق أم لا ومنها ما لو قال باسم الله لافعلن كذا هل يكون يمينا أم لا ومنه عرفت نكتة فى تعقيب المصنف رحمه الله تعالى لهذه المسئلة بما بعدها وهو (قوله وانما قال بسم الله الخ) قيل انه يحتمل لوجهين أحدهما أن يراد لم يبدأ باسم خاص من أسمائه تعالى وبدأ بما يدل عليها اجمالا والثانى أنه لم يتبرك بذاته تعالى بل تبرك باسمه وفيه أن قوله لان التبرك الخ يعين الثانى وعلل بانه الذى يتلبس به الفاعل ويأتى به دون الذات لتنزهها عن أن يتلبس بها أحد ويأتى بها وقيل عليه ان التلبس بالذات من حيث هى هى غير ممكن لكنه من حيث الاستحضار بالذكر ممكن ورد بأن مرجعه أيضا الى الاتيان بالاسم وهو أولى بالاعتبار وظواهر النصوص دالة على أن الابتداء بالاسم وأما الاستعانة بالذات المقدس نحو بك أستعين فأكثر من أن تحصر وحقيقة الاستعانة كما مر التوسل بدخولها لتشريف المشروع فيه والاعتداد بشأنه ولو كان فيه ترك أدب لم ينسب للاسم أيضا غايته أنه احترز عن اطلاق لفظ الآلة وتخلص منه بأن الشرع عين الاسم لذلك فاتبع وتعين الاسم له ليس بصحيح ألا ترى قوله تعالى استعينوا بالله واصبروا وانما أوهم هذا من عدم الفرق بين الاستعانة والآلية وانما يقتضيان الابتذال وهو غلط نشأ من التمثيل بكتبت بالقلم والصواب أن الاستعانة طلب العون وهى تتعدى بنفسها كما فى واياك نستعين وبالباء كما فى استعينوا بالله والاستعانة تسند الى الله تعالى حقيقة فيقال أعانني الله وهو خير معين وسيأتى تحقيقه فى قوله واياك نستعين فاحفظه فانه معين على ما مر وفى قوله لان التبرك الخ لف ونشر غير مرتب لان التبرك بناء على أن الباء للمصاحبة والاستعانة على الوجه الاول وقدم المصاحبة وان كانت مرجوحة عنده لانها أظهر فلا يقال كان الظاهر العكس وبين اليمين والتيمن تجنيس والتيمن تفعل من اليمن بالضم وهو البركة وهو من اليمين لان العرب تنسب الخير الى اليمين والشر الى الشمال وبه فسر قوله تعالى تأتوننا عن اليمين أى تصدوننا عن فعل الخير وقال قدس سره لفظ ذكر فى قوله بذكر اسمه للتصريح بالمراد فان تصدير الفعل باسم الله انما يقع بذكره ويقع على وجهين أحدهما أن يذكر اسم خاص من أسمائه تعالى كلفظ الله مثلا والثانى أن يذكر لفظ دال على اسمه كما فى التسمية فان لفظ اسم مضاف الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر هنا اسم لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد أن التبرك والاستعانة بجميع أسمائه والباء وسيلة لذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ الفعل فهو من تتمته فبطل توهم أن الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله ثم قال ان فائدة لفظ اسم تعميم التبرك بأسمائه وتمييز التيمن عن اليمين فان التيمن انما يكون باسمه لا بذاته واسمه آلة لا ذاته واليمين انما يكون به لا بأسمائه التى هى ألفاظ انتهى وأورد عليه أمور منها أن بعض الاسماء لم يعهد فيها ذلك كالقهار والمذل والمتكبر ويدفعه أنه لا يلزم من التبرك ونحوه بجميع أسمائه جملة أن يتأتى أو يحسن ذلك بها فردا فردا ويدل عليه أن الاول واقع دون الثانى فانه ورد فى الحديث أسألك بكل اسم هو لك أظهرت عليه أحدا من خلقك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك وهو ظاهر ومنها أن اليمين أيضا باسمه تعالى لا بذاته كما فى عامة كتب الفقه وفى الهداية اليمين باسم الله وقال الشراح أى بهذا الاسم أو باسم آخر كالرحمن أو بصفة من صفاته كالعزة والكبرياء وقد صرحوا بأن الكفارة شرعت لدفع هتك حرمة اسم الله وهو شاهد لان اليمين باسمه لا بذاته فلا يتم الفرق المذكور وفيه ما فيه وأيضا لفظ باسم الله يمين اذا نوى به اليمين وفى رواية ابن رستم عن محمد رحمه الله انه يمين وان لم ينو فلا يتم ما ذكر وهو قول الشافعى أيضا رحمه الله كما فى قواعد السبكى فلا يتوهم أنه غير وارد على المصنف رحمه الله لانه ليس من مذهبه وبقوله واسمه آلة لا ذاته على ما بيناه لك يسقط ما قيل من أن التبرك وان سلم أنه لا يكون

وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه أو للفرق بين اليمين والتيمن

الابالاسم فالاستعانة لاتكون حقيقة الابالذات كيف لا وقد قال تعالى واياك نستعين فحصر مطلق التلبس والاستعانة فى الاسم ممنوع فلا أقل مما قاله بعض الفضلاء من أن الاستعانة وان كانت حقيقة بالذات الا أن الطريق الى تحصيلها لما كان ذكر اسمه جعل مستعانا به تعظيما وان لم يكن مرادا فانه ناشئ من عدم الفرق بين استعنت المتعدى بنفسه الذى معناه طلب المعونة منه و بين المتعدى بالباء المتعلق بغير ذوى العلم غالبا نحو استعينوا بالصبر والصلاة ومنها أن قوله فيستفاد أن التبرك والاستعانة بجميع أسمائه ليس بمسلم وقد قال التفتازانى فى شرح تلخيص جامع الخلاطى معنى اضافة الاسم الى الله ان كان الاختصاص شمل أسماءه كلها وان كان الاختصاص وصفا لذاته المتصف بالكمالات المستجمع له الصفات فهو لفظ الله خاصة للاتفاق على أن ماسواه معان وصفات وفى التبرك بالاسم غاية التعظيم للمسمى وما قيل ان الاسم صلة أتى به للتبرك والفرق بينه و بين القسم قليل الجدوى لان الابتداء انما هو بالاسم لا بالذات انتهى وأما تصلف المورد على السند هنا والبحث معه بأنه ان أراد بالابتداء الذى ذكره الابتداء الحقيقى فلا يتم بما ذكره وان أراد الاضافى أو الاعم فالتوهم باطل ولا يتفرع بطلانه على ما ذكر مع أنه لا يتم

أيضا اذا دلت البسملة على الاستعانة او التبرك بجميع أسمائه وبالله الرحمن الرحيم على وقوعه باسم واحد وهو ممنوع ولا يصح ارادة اللفظ مع وصفه بالرحمن الرحيم فالاولى انه لم يقل بالله الخ لما فيه من اساءة الادب بجعله تعالى آلة أو مصاحبا لفعل العبد فسراب يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيأ لان المراد الابتداء الحقيقى وعدم تمامه مكابرة ودلالته على جميع الاسماء من عموم الاسم المضاف أظهر من الشمس والوحدة فى مقابلة العموم واساءة الادب لا تتوهم مع ما مر من أن معنى الآلية توقف الفعل او الاعتداد به عليها وما آلها التبرك والمصاحبة لا تنكر بعد التصريح بها فى قوله وهو معكم أينما كنتم فقد وضح الصبح لذى عينين وما على الاعمى من حرج (قوله ولم تكتب الالف) أى لم ترسم ألف اسم بعد الباء على ما هو مقتضى الظاهر من الرسم اذ الاصل فى كل كلمة أن تكتب باعتبار ما يتلفظ بها فى الوقف والابتداء وفى الابتداء هنا يلفظ بالهمزة وهى ألف لان الالف كما فى الصحاح لينة وغير لينة وهى الهمزة فلا حاجة لما قيل من انها سميت ألفا لانها تكتب بصورتها قال أبو حيان رحمه الله ان قلت باسم زيد أو تبركت باسم الله تعالى ترسم الالف لان الاول لم يضف الى الله تعالى والثانى ذكر فيه متعلق الباء وقال الدماميني ما حاصله انه لا بد لحذف الالف من أمرين عدم ذكر المتعلق واضافة لفظ اسم الجلالة وهل يشترط تمام البسملة فيه تردد وظاهر كلام التسهيل اشتراطه قيل وانما طولت الباء عوضا عنها لتكون الباء بمنزلة ألف اسم الله فيكون الابتداء بسم الله ابتداء باسم الله فاعرفه فانه ليس من عمل الافهام بل من مبذولات الالهام وهو من مبتذلات الاوهام وخصت هذه الاسماء لابتداء لان الذات مقدمة على سائر الموجودات فناسب الابتداء باسمها وهو الله كما مر وكذا الرحمن الرحيم لقوله سبقت رحمتى وهذه نكتة حسنة وتحذف ألف الرحمن مع أل و بدونها وفى الكشاف قال عمر بن عبد العزيز لكاتبه طول الباء وأظهر السينات ودور الميم قال قدس سره تحسينا للخط ومحافظة على تفخيم اللفظ الذى أريد به الاسماء المعظمة بكبرياء سيماها وهو ايماء الى أنه لا دليل فيه على التعويض حتى يعترض عليه بذلك كما توهم والموجود فى النسخ السينات بدل السنات وفيه مبالغة كأنه جعل كل سنة كسين فى الظهور وهو دفع لما قيل من أنه ليس فى البسملة سينات بل سنات لسين واحدة ولو أراد تعددها باعتبار أفراد البسملة لقال الباآت والميمات أيضا وأجيب بأن المراد من السين السنة تسمية للجزء باسم كله اذ ما عداها مطروح خطا قيل وهو على طرف الثمام ومبناه على حرف واحد وهو أن السنات هنا جمع السن لا جمع السين فانه لا يقال فى جمع سنة سينات حذرا من الالتباس بالمصادر التى تجىء على فعال كما قال الجوهرى فى دينار أصله دنار بالتشديد فأبدل من حرفى التضعيف ياء لئلا يلتبس بالمصادر التى تجىء على فعال نحو كذاب ثم ان هذا القائل تبجح وقال هذا ما عندى فى تحقيق المقام ولعمرى ان اشتباه السين على هؤلاء الفضلاء شين تام فتم

الكلام كلام أبي تمام كم ترك الاول للآخر ولعمري ان في زوايا الافكار خبايا وفي أبكار الخواطر سبايا
لكن قد تقاصرت الهمم ونكصت العزائم فصار قصارى الاخر أن يتبع الاول وهذا كما قيل في الياسمين
لا يساوي جمعه وقد قال عليه بعض فضلاء عصره الابدال المذكور مخصوص بفعال الاسم بدون هاء وسنات
فعلات لا فعال فما افتخر به ليس بصواب وهذا كله صيد من المقلاة في حواشي المطول الحسنية بعدما
تنبه لهذا الاعتراض دفعه بقوله ابدل فيه أحد حرفي التضعيف لوقوعه في بناء ممتد ولما لم يتنبه شارحوه
لهذه الدقيقة التجؤا الى المجاز وأنت خبير بأنه مشروط بالقرينة الصارفة والا لارتفع الوثوق وأشار بقوله
بناء ممتد الى أن فعلات تشبه فعالا في الامتداد والوزن العروضي وأيده بقول الزمخشري في سورة الحديد
في قراءة الحسن ليلا بفتح اللام وسكون الياء وحكاه قطرب بكسر اللام ووجه بأنه حذفت فيه همزة أن
وأدغمت نونها في لام لا فصار للا ثم أبدل من اللام المدغمة ياء كما في ديوان انتهى ولا يخفى أنه بعد الابدال
يلتبس جمع السين بجمع السن فان قامت عليه قرينة فهي بعينها قرينة المجاز وهو مع بلاغته لاشتماله على
نكتة أسهل مما تكلف من ذلك الامر الغير القياسي والقرينة هنا حالية وهو أن في البسملة سنات لا سينات
والجواب الممرض أظهر وانما جمعها دون أخويها لان لها أجزاء في الخط (قوله لكثرة الاستعمال) قيل
الظاهر أن المراد كثرة الكتابة فلما كثرت كتابته حذف تخفيفا على الكاتب كما خفف تلفظه به وكثرة
التلفظ لا دخل لها في الحذف الخطي فما قيل في شرحه لكثرة الاستعمال بحسب اللفظ والكتابة وفيه نظر لانه
لا دخل للاول هنا ليس بشيء فانهما كالمتلازمين وكل يناسب الآخر فتركه لا ينبغي ذكره والعلل لا يلزم
اطرادها حتى يقال هذا يقتضي حذف ألف الله فيجاب بأنها عوض أو أنه لئلا يلزم الاجحاف بحذف
ألفه الثانية خطأ أو لئلا يلتبس بقولك لله مجرورا وبشدة الامتزاج به وما ذكر هو المشهور وهو منقول
عن مكي رحمه الله وقيل انه لا حذف فيه وان الباء داخلة على سم بكسر السين أو ضمها أحد لغات اسم
كما مر ثم سكنت سينه هربا من توالي كسرتين أو انتقال من كسرة لضمة وهو بعيد (قوله والله أصله اله الخ)
اعلم أن في لفظ الجلالة باعتبار أصلها واشتقاقها وكونها عربية أو غير عربية أقوالا واختلافات كثيرة
حتى قالوا كما تاهت العقلاء في ذاته وصفاته لاحتجابها بنور العظمة تحيروا في لفظ الله لانه انعكس لهم من تلك
الانوار أشعة بهرت أعين المتبصرين وقد قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه دون صفاته تحير
الصفات وضل هناك تصاريف اللغات ففيه أقوال لا تحصر اختار المصنف رحمه الله منها أربعة وقال
في الكشاف الله أصله الاله قال * معاذ الاله أن تكون كظبية * فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف
التعريف فقيل عليه ان كان أصله الاله معرفا باللام لم يكن حرف التعريف عوض الهمزة لما يلزمه من
الجمع بين العوض والمعوض ولذا قال أبو علي انه كالعوض وأجيب بأن حرف التعريف في الاله من
الحكاية لا من المحكي فهو يعني أن أصله اله وانما أدخل عليه حرف التعريف المصرح ردا على من قال
ان أصله لاه اذ لم يقل لاه الا نادرا ولو سلم أنها من المحكي ففيه مضاف مقدر أي لزوم أو لازمية حرف
التعريف فلما رأى المصنف ما ورد عليه عدل عنه الى قول أصله اله لانه أسلم ومعنى التعويض على رأي
جماعة منهم المصنف أن يورد ما يكون عوضا وعلى المشهور جعله عوضا وقيل المراد به اعتباره عوضا
لا ايراده وهل حذف هذه الهمزة اعتباطا على غير القياس فلذا لم يمتنع الادغام وعوض عنها أل أو هو
قياس بأن نقلت حركتها الى ما قبلها ثم حذفت لالتقاء الساكنين الهمزة بعد نقل الحركة الى اللام
قبلها فلزوم الحذف والتعويض وعدم منع الادغام مع أن المحذوف لعلة كالموجود من الامور الشاذة التي
اختص بها هذا الاسم الاعظم قولان أظهرهما الاول والمراد بالاصل هنا الاصل الاعلالي لا الاشتقاقي
وعدل المصنف رحمه الله عن قول الزمخشري حرف التعريف الى قوله الالف واللام ليكون نصا
في تعويض الحرفين معا فيقتضي القطع لانه على القول بأنه اللام فقط يحتاج الى أن يقال وتبعته الهمزة
كما في شروح الكشاف هذا زبدة ما هنا من القيل والقال بعد طرح مقدمات متجة للملال وفيه

لكثرة الاستعمال وطوّلت الباء عوضا عنها
والله أصله اله فحذفت الهمزة وعوض عنها
الالف واللام

انّ

وﻟﺬﻟﻚ ﻗﻴﻞ ﻳﺎ ﺃﻟﻠﻪ ﺑﺎﻟﻘﻄﻊ

أن ما أجابوا به عن الزمخشري ليس بشئ أما كونه من الحكاية فكيف يتأتى مع أن انشاده الشعر المذكور لاثبات تعريف المنقول عنه ولو كان من الحكاية كان يضرب عنه صفحا وكذا ما زعموه من أن المعوض للزوم فانه مع كونه خلاف الظاهر لان تعويض الامور المعنوية عما حذف لم يعهد ويأباه أيضا قولهم ان المعرف باللام من الاعلام الغالبة واللام لازمة فى مثله كما صرحوا به فالمحذور باق فالصواب أن يقال ان المراد بالعوضية اعتبارها جزأ من الكلمة وعوضا عن الهمزة لا الايراد للعوضية فاللام قبل الحذف للتعريف ثم جردت عنه وصارت عوضا فلا عوضية قبل الحذف ولا جمعية بعده كما فى قولهم عدة أصله وعدة ثم ان تعريفه بأل جار على القياس المطرد لكنه بعد الغلبة والشيوع الذى نزل منزلة العلم الشخصى خفف واستغنى بمخففه وهو الله عن الاله حتى صار كالمات المرفوض فما قيل من أن الشاعر اضطر فيه والضرورة ترد الاشياء لاصولها وفى ارادته العلم المردود الى الاصل بحث لامكان ارادة المعنى الوضعى وأيضا فى جعل الاله المعرف من الاعلام الغالبة خفاء اذ استعماله لا يوجد الا قليلا فكيف يكون من الاعلام الغالبة ودعوى أنه كان منها قبل شهرة الله أيضا غير ظاهرة من ترهات الاوهام ولغو الكلام الذى أوقعه فيه جمود الافهام (قوله ولذلك قيل يا ألله بالقطع) أى لكونها عوضا عن المحذوف قيل يا ألله بقطع الهمزة لانها جزء من عوض الحرف الاصلى مع أن كون المعوض عنه همزة قطع فيه تمام المناسبة بينهما قطعا وتوهم أبو على أنها أيضا عوض فى الناس اذ لا يقال الاناس فى السعة ورد بكثرة استعمال ناس منكرا دون لاه وبامتناع يا ألناس دون يا ألله كذا قال المحقق ودفع الاخير بقول الرضى انما جاز يا ألله بالقطع لاجتماع شيئين فى هذا لزومها الكلمة الا نادرا كما فى لاه ابن عمك الكار وكونها بدل همزة اله وأما النجم وأمثاله فلامها لازمة لكنها ليست بدلا من الفاء وأما الناس فاللام عوض من الفاء الا أنها ليست لازمة اذ يقال فى السعة ناس هذا وانما اختص القطع بالنداء اذ هنا لك يتمحض الحرف للعوضية بلا شائبة تعريف للاحتراز عن اجتماع أداتى التعريف وفى غير النداء يجرى الحرف على أصله ثم انه قيل ان كلام المصنف رحمه الله يحتمل أن يكون بيانا لعلة اجتماع أداتى التعريف والقطع معا وأن يكون للقطع وحده والاول أوجه وان كان الثانى هو الظاهر من العبارة يعنى أنه كان القياس أن لا يدخل عليها يا لعدم اجتماع آلتى التعريف واذا دخلت تسقط الهمزة فى الدرج كما فى غير هذه الكلمة لكن أدخل عليها حرف النداء ولم تسقط الهمزة لانه صار عوضا فيضمحل عنه معنى التعريف والعوض لا يحذف غالبا ان صار جزأ والجزء لا يحذف فى الدرج كاكرم وجعل المصنف العوضية علة اذ المراد العوضية على سبيل الجزئية كما نحن فيه وان سلم فالمراد أنه علة ناقصة لا علة تامة ولا يتوهم أن الاصل عدم الجمع والقطع فاذكر يعارض الاصل فتساقطا فلم رجح ذلك لما عرفت من أن فيه نكتتين على أن ذلك غير متوجه اذ لا يلزم الترجيح بين النكات بل يكفى الارادة واذا قد راعى الاصل مع وجود تلك النكتة ولا مقتضى للعدول فان قلت كان يجب القطع فى غير النداء لوجود علته قلت قد روعى فيه جانب الزيادة والاصالة فروعى الاصل تارة والتعويض أخرى فان قلت قد مر أن فيه نكتتين لعدم الحذف فكيف رجحوا جانب الاصل المرجوح قلت قيل انه لا يلزم البليغ رعاية الارجح والابلغ وله العدول عنه كما فى شرح الفوائد الغياثية وفيه أن قول أهل المعانى ان كذا يذكر لكونه أصلا ولا يقتضى العدول يقتضى أنه لا يجوز مع وجود العارض رعاية الاصل لضعفه فكيف جوز ذلك الا أن يحمل على أن المراد ان لم يخالف مقتضى الحال وقال المحقق التفتازانى رحمه الله قد يقال فى قطع الهمزة انه نوى فيه الوقف على حرف النداء تفخيما للاسم الشريف ونقله بعضهم عن سيبويه رحمه الله وقيل فى توجيهه ان المعظم الجليل القدر يعتنى أو يبالغ من سوء الادب فلذا جعل النداء كالمنقطع عما بعده والاسم الكريم كأنه غير منادى لا يقال انه قد ورد نداء الله تعالى فى الحديث الشريف كثيرا وفى المأثور يا رحمن الدنيا والآخرة لان النداء بالوصف المادح ليس كالنداء بالعلم المجرد والمقصود من النداء كالخطاب التوجه الى الله بقلبه وقالبه ليقبل عليه باحسانه ولطفه فالمراد بالتفخيم اما تعظيم مسماه

بالتأنى فى دعائها واسمها باثبات حرف المد وتفخيم لامه وابقاء حروفه ولو وصل فات بعض هذا والثانى هو المراد والامر فيه مختلف باختلاف المقام والعبارة ناطقة بخلاف ما قاله القائل ثم قطع الهمزة فى النداء أكثرى كما ذكره الرضى وجعل علة القطع العوضية لا اللزوم لانه غير كاف بدليل قوله

بحقك يا التى حيرت قلبى * بالوصل وبعضهم جعل العلة العوضية واللزوم فتدبر (**قوله الا أنه يختص بالمعبود بالحق الخ**) يعنى أنه بعد التغيير والحذف اختص بالمعبود بالحق بحيث لم يستعمل فى غيره أصلا وصار المراد به الذات كما فى سائر الاعلام فصح التوحيد والغلبة كما قال الشارح المحقق أن يكون للفظ عموم فيحصل له بحسب الاستعمال خصوصية لشئ بمعنى زيادة اختصاص اما الى حد التشخص فيصير علما كالنجم أولا فيصير اسما غالبا كالسنة أو صفة غالبة كالرحمن ثم ان الغلبة بحسب الاصطلاح أعم من أن تستعمل أولا فى غيره أو لا تستعمل أصلا وهى فى الاول تحقيقية كالاله والنجم وفى الثانى تقديرية وقياسية كالدبران والله ولا عبرة بما قاله الاستاذ الحالى من أن غلبة الله تحقيقية وان استدل عليه بما لا يجديه وكلام المصنف رحمه الله مخالف لما فى الكشاف من جعله اسم جنس لا وصفا فمن توهم أنه بمعناه وأن قوله المعبود لم يرد به أنه مرادف له ليكون صفة فينافى أنه اسم غير صفة فقد غفل عما ذكر ولا ينافى غلبة الاله قلة الاستعمال فانه يكفى أن يكون غيره أقل منه فسقط ما قيل من أن فى الغلبة مع ندرة الاستعمال خفاء ثم ان كلام المصنف رحمه الله محتمل لان يكون المراد أن الاله المعرف باللام يقع على كل معبود وغلب على المعبود بحق أى على ذاته المخصوصة فصار علما بالغلبة ينصرف اليه عند الاطلاق ثم أكد الاختصاص بالتغيير فصار مختصا به فالاله المعرف قبل الهمزة وبعده علم لتلك الذات الا أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره وبعده لا يطلق أصلا وهذا ما اختاره قدس سره ويحتمل أن تكون اللام للعهد اشارة الى الاصل المذكور أولا فيكون المراد أن الها المنكر مستعمل للمعبود مطلقا والمعرف صار بالغلبة مختصا بالمعبود بالحق بدون أن يصير علما والله علم لذات معين هو المعبود بالحق سبحانه وتعالى وهذا ما اختاره السعد وحمل عليه كلام الكشاف واستشهد له بتنكيره الحق فى الاول وتعريفه فى الثانى وذكر أن الاله اسم لمفهوم كلى هو المعبود بحق والله علم لذات معين هو المعبود بالحق تبارك وتعالى وبهذا الاعتبار كان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد وقال قدس سره ان الاستشهاد المذكور لا يجديه نفعا لان القصد لتعين ذات المعبود أو عدم تعينه تعريفه أو تنكيره ولا مدخل فى ذلك لتعريف الحق ولا تنكيره كما فى قولك يا الذى له عليك الحق أو الذى له عليك حق وتأييده بكلمة التوحيد فى غاية الضعف لاقتضائه اختصاص المنكر بذلك المفهوم الاخص وبطلانه ظاهر قال ولا يشتبه على احد أن المقصود من قوله على كل معبود هو الذات المعبودة لا المفهوم المتبادر لها واللام فى قوله على المعبود بحق اشارة الى بعض تلك الذات المعبودة لا الى مفهوم أخص من مفهومه الاصلى ولما كان المراد بلفظ الحق مفهومه المقابل للباطل ولا تعدد فيه فلا حاجة الى تعريفه ذكره ثانيا منكرا أيضا وعرفه ثالثا تفننا فكان الثالث أولى لتقدم ذكره مرتين ولو عرف الاول وقال على كل معبود بالحق لم يتعين المقصود من المعبود انتهى ولا يخفى عليك أن الباء فى قوله بالحق باء الملابسة وملابسة العبادة للحقية بمعنى اتصافها بها وكون العبادة حقة تستلزم حقية المعبود وهى المراد هنا بطريق الكناية فمآل المقصود منه أنه المعبود الحق وتغيير الحق بتعريفه تعين للمعبود وهو تشخصه فيقتضى أن المراد منه الذات المقدس الموجود فى الخارج وتنكيره بقرينة المقابلة يقتضى ارادة المفهوم لان المعبود الحق واجب التوحيد فكليته باعتبار مفهومه لا باعتبار افراده وهو لا غبار عليه ويؤيده ما نبه عليه المحقق رحمه الله من تمثيله بالسنة ولا شبهة فى عدم علميتها ولذا قال رحمه الله وأما تشبيه الاله بالنجم وغيره من الاعلام فليس فى العلمية بل فى مجرد الغلبة سواء انتهت الى حد العلمية أولا ألا ترى أن السنة ليست علما شخصيا ولا جنسيا اذ لا ضرورة تدعو اليه وجواب الشريف عنه بقوله أما السنة فظاهر التشبيه يقتضى كونه علما كسائر أخواته الا أن قدماء النحاة صرحوا بخروجها عن ذلك اذ لا يفهم منها معنى شخصى حتى تجعل من أعلام الاشخاص وليست

الا أنه يختص بالمعبود بالحق والاله فى الاصل يقع على كل معبود ثم غلب على المعبود بحق

فيها ضرورة ملجئة الى جعلها علما جنسيا اعتراف منه بوروده فذكره فى صدد الجواب من العجب العجاب وأما ماذكره فى تفسير كلمة التوحيد من قوله أى لا معبود بحق الا ذلك الواحد فلا يقتضى ما أورده عليه لانه تأييد لعلمية الله وهو لا يقتضى اختصاص المنكر وهو من قبيل العام المخصوص بقرينة ولذا فسره بذلك كما بين فى محله وما ذكره فى توجيه التنكير غير لائق بنظره اللطيف ومقامه الشريف وقيل فى الجواب عما قاله الشريف ان ما قاله السعد فى غاية القوة والمتانة وتقريره أن الشارع جعل هذه كلمة توحيد وهو مستلزم لكون الله علما لما ذكرنا مع الاجمال المتمم كما سيأتى تحقيقه واشارة تعريفه وتنكيره لما ذكره ليست مبنية على الوضع اللغوى والمعنى الاصلى بل هى من نكات البلاغة والاعتبارات المناسبة فحيث لم يكن فى المعنى تعين بوجه لم يورد فى الكلام تعريفا أصلا فقلت اسم الله يقع على كل معبود بحق أو باطل فاذا حصل بالعلمية تعينا ما أورد فى الكلام المعبر عنه تعريفا فقال ثم غلب على المعبود بحق فاذا ازداد التعريف زاد فيه تعريفا ولا يخفى على المنصف أنه اعتبار مناسب صالح لكونه اشارة لما ذكره ولا يرد عليه ما أورده قدس سره نظرا الى الوضع اللغوى مع أن قوله لا مدخل فى ذلك لتعريف الحق وتنكيره محل نظر اذ تعريفه اذا كان اشارة الى الحق المختص بالله تعالى يفيد تعين ذات المعبود افادة تامة واضحة فلا يصح القول بأنه لا مدخل لتعريفه وتنكيره فى ذلك ولا يخفى أنه لا معنى له فان نكات البلاغة لا بد لها من دليل فى الكلام وضعى أو تابع له فلا تثبت بمجرد التشهى وقد عرفت ما يغنيك عن مثله ثم ان قوله ان مفهومه المقابل للباطل لا تعدد فيه ممنوع سواء أراد فى نفس الامر أو فى الذهن وعند العقل * (تنبيه) * كان عندى فيما قاله الشيخان هنا فى لفظ الله وما فيه للشراح من قيل وقال شبه لم أبدها تأدبا حتى رأيت ابن مالك رحمه الله فى شرح التسهيل صرح بها حيث قال الله من الاعلام التى قارن وضعها أل وليس أصله الاله كما زعموا بل هو علم جامع لمعانى الاسماء الحسنى كلها ولذا يقال لكل ماسواه الله بلا عكس ولو لم يرد على من قال أصله الاله الا أنه ادعى ما لا دليل عليه لكان ذلك كافيا لان الله والاله مختلفان لفظا ومعنى أما لفظا فلان أحدهما معتل العين والثانى مهموز الفاء صحيح العين واللام فهما من مادتين فردهما الى أصل واحد تحكم من سوء التصريف وأما معنى فلان الله خاص به تعالى جاهلية واسلاما والاله ليس كذلك لانه اسم لكل معبود ويوضحه قول الانصارى

باسم الاله وبه بدينا * ولو عبدنا غيره شقينا

ومن قال أصله الاله لا يخلو حاله من أمرين لانه اما أن يقول الهمزة حذفت ابتداء ثم أدغمت اللام أو يقول نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت على القياس وهو باطل لانه ادعاء حذف بلا سبب ولا مشابهة ذى سبب من ثلاثى فذكر الفاء تنبيه على أن حذفها ابتداء أشد استبعادا من حذف العين واللام لان الاواخر وما يتصل بها أحق بالتغيير وقولى بلا سبب تنبيه على أن الفاء قد تحذف لسبب كواو عدة مصدر يعد حمل المصدر على الفعل فحذف للتشاكل وقولى ولا مشابهة ذى سبب كرقة بمعنى ورق حذفت فاؤه بلا سبب لشبهه بعدة وزنا واعلالا ولولا أن رقة بمعنى ورق لتعين الحاقه بالثنائى المحذوف اللام نحو لغة فان قيل قد حذفت الفاء بلا سبب فى الناس فان أصله أناس قلنا لو صح أن الناس مفرع على أناس لم يجز أن يحمل عليه غيره لان الحمل عليه زيادة فى الشذوذ وكثرة مخالفة الاصل بلا سبب ملجئ لذلك فكيف والصحيح أن ناسا وأناسا بمعنى من مادتين مختلفتين نوس وانس كأوقية ووقية وأمثاله كثيرة وأما ادعاء نقل حركة همزة اله الى اللام فأحق بالبطلان لانه يستلزم مخالفة الاصل من وجوه أحدها نقل حركة من كلمتين على سبيل اللزوم ولا نظير له والثانى نقل حركة همزة الى مثل ما بعدها فيوجب اجتماع مثلين متحركين وهو أثقل من تحقيق الهمزة بعد ساكن لان اجتنابه فى الكلام آكد وهو ملتزم الا فى أفعال الروية لان العرب تلتزمه الا تيم اللات الثالث من مخالفة الاصل تسكين المنقول اليه الحركة فيوجب كونه عملا كلا عمل وهو بمنزلة من نقل فى بئس ولا يخفى ما فيه من القبح مع كونه فى كلمة فما هو فى كلمتين أمكن فى الاستقباح

وأحق بالاطراح الرابع ادغام المنقول اليه فيما بعد الهمزة وهو بمعزل عن القياس لان الهمزة المنقولة الحركة في تقدير الثبوت فادغام ما قبلها فيما بعدها كادغام أحد المنفصلين وقد اعتبر أبو عمرو رحمه الله في الادغام الكبير الفصل بواجب الحذف نحو يبتغ غير ظ يدغم فاعتبار غير واجب الحذف أولى ولاجل الاعتداد بالمحذوف تخفيفا جاز أن يقول في اغدودن من وأل وول بتقدير واوين وأصلها وأ وأل ثم نقلت حركة الهمزتين الى الواوين واغتفر تقديرهما دون قلبهما أولاهما همزة لانفصالهما بالهمزة تقديرا وهذا مثل ما ندر في لكن أنا اذ قيل فيه لكنا الا أن هذا ليس ملتزما ثم من زعم أن أصل الله اله يقول الالف واللام عوض من الهمزة ولو كان كذلك لم يحذفا في لاه أبوك أى لله أبوك اذ لا يحذف عوض ومعوض في حالة واحدة وقالوا لهى أيضا فحذفوا لام الجر والالف واللام وقدموا الهاء وسكنوها فصارت الالف ياء وعلم بذلك أن الالف كانت منقلبة لتحركها وانفتاح ما قبلها فلما وليتها سكنا عادت الى أصلها وفتحتها فتحة بناء وسبب البناء تضمن معنى التعريف هذا قول أبي على وهو عندى ضعيف لان الالف واللام في الله زائدة مع التسمية مستغنى عن معناها بالعلمية واذا حذفت لم يبق لها معنى يتضمن والذى أراه أن لهى مبنى لتضمن معنى حرف التعجب وان لم يكن له حرف موضوع كما قالوا في اسم الاشارة بمعنى أنه من المعانى التى حقها أن يوضع لها حرف اذ لا تقع لهى في غير التعجب وهو مع بنائه في موضع جر باللام المحذوفة واللام ومجرورها في موضع رفع خبر وأبوك مبتدأ انتهى ما قاله ابن مالك ملخصا وفي شرح ناظر الجيش أنه لا مزيد عليه في الحسن والتحقيق الا أن في رده على أبي على في سبب بناء لهى ابوك نظرا لانه حكم بزيادة الالف واللام وليس القول بزيادتهما متعينا عند أبي على فيلزمه ما ألزم به بناء على شمل انتهى وبهذا علم أن كلامهم مع مخالفة القياس مبنى على غير أساس فاعرفه (أقول) هذا زبدة ما قالوه وأنا أقول ان الخلاف فيه مبنى على خلاف آخر ذكره ابن الشجرى في أماليه وهو أن جمهور البصريين ذهبوا الى أن أناسا وناسا من مادة واحدة وهى أنس لانس بعضهم ببعض وناس وزنه عال وبنوا عليه ما تقدم تبعا لسيبويه والقول الآخر ما ارتضاه الكسائى والفراء وكثير من النحاة أنهما مادتان مختلفتان معنى ومبنى فأناس من أنس وناس من نوس بمعنى تحرك واستدلوا بتصغيره على نويس دون أنيس وعليه بنى ما قاله ابن مالك ومن تبعه وهو عندى أوضح معنى وأقوى دليلا وجوابهم بأن ألفه لوقوعها ثانية عوملت معاملة الزائدة في التصغير تكلف لا داعى له عندى وهو الحق الحقيق بالقبول (قوله واشتقاقه من أله الخ) ما مر بيان لاصله الاعلالى وما يترتب عليه وهذا شروع في بيان أصله الاشتقاقى وقد اختلفوا فيه فقيل انه غير مشتق وقيل مشتق وفي المشتق منه أقوال اختار منها المصنف أنه من أله بفتح الهمزة واللام فان قلنا بأن المشتق منه الفعل فهو على ظاهره والا فهو بتقدير مضاف أى من مصدر أله أو المراد أنه مأخوذ من هذه المادة ومصدره إلاهة بزنة عبارة وألوهة بالضم كنبوة وألوهية بالضم والياء المشددة كعبودية وتأله واستأله بمعنى تعبد وانقطع الى الله وضمير اشتقاقه المضاف اليه راجع لاصل الجلالة وعبد بفتحتين كما قيد في نسخ الجوهرى أو هو مجهول كما قيل لان الظاهر من كلامهم أنه متعد لا لازم يعنى أن إلها فعال بمعنى مألوه أى معبود فهو صفة مشبهة ككتاب بمعنى مكتوب وامام بمعنى مؤتم به وهذا منقول عن المصنف هنا وفعال قد يكون اسم آلة سماعا كركاب لما يركب به وهو كثير وخالف المصنف رحمه الله الزمخشرى فيما اختاره من أن الفعل وبقية المادة هنا مشتقة من الاله اسم العين كاستحجر واستنوق وتجوهر لانه على خلاف القياس لاسيما في الثلاثى كأبل اذا أحسن رعى الابل والقيام عليها والمعروف كون معنى المشتق منه مراعى في المشتق وهذا بالعكس الى غير ذلك مما فصل في شراح الكشاف وذهب الامام المرزوقى وصاحب المدارك الى أن الاله مصدر كالالاهة وهو خلاف المشهور ولا وجه لما قيل عليه من أنه لم يوجد في اللغة مع أن المرزوقى امام أهلها فكفى به مقتدى (قوله وقيل من أله اذا تحير الخ) أله يأله في هذا وفيما بعده

واشتقاقه من أله إلاهة وألوهة وألوهية بمعنى عبد ومنه تأله واستأله وقيل من أله اذا تحير

كفرح يفرح وضعفه اما لان الاصل فى الاشتقاق أن يكون لمعنى قائم بالمشتق والحيرة فأنما هنا بالخلق لتحيرهم فى ذاته وصفاته أولكون أصله بهذا المعنى واوى عند أهل اللغة كالجوهرى وغيره فعدّه أصلا آخر لاوجه له لان همزته مبدلة من الواو وان ذهب بعض أهل اللغة الى أنها أصلية وعليه صاحب القاموس حيث ذكره بهذا المعنى فى المادتين والقول بأنه اشتقاق كبير بعيد اذ النزاع فى الصغير فان سلم ابدالها من الواو اتحد الوجهان ومن حاول اثبات التغاير بينهما زادفى الشطرنج بغلة وقوله فى معرفته أى فى معرفة الله والظاهر فى معرفة الاله لان الكلام فى اشتقاق أصل الجلالة اذ لاوجه لكون الاصل مشتقا من غير ما اشتق منه الفرع ولا لكونهما من أصل واحد كما قيل فتحير العقول فى مطلق المعبود لاتخاذ آلهة شتى وزعم كل أنه على الحق أو المراد التحير فى معرفته تعالى والكفرة وان أثبتوا شركاء معترفون بأنه اله الا ٓلهة وأعظمها (قوله أومن ألهت الى فلان أى سكنت اليه) سكن اليه بمعنى استأنس من السكون وعدم الاضطراب أوهو مجاز من السكنى ومنه السكن محركتين فانه ما يؤلف من نحو الصديق والاهل والحبيب والمنزل قال

يا بارقا أذكر الحشى سكنه ٭ منزلنا بالعقيق من سكنه

ويقال ألهنا بمكان كذا أى أقمنا قال

ألهنا بدار ما تبيد رسومها ٭ كأن بقاياها وشام على يد

وقيل انه ذكر فى اللباب بعد ذكر السكون الثبات واستشهد له بهذا البيت فالاولى للمصنف ذكر الثبات أيضا بعد السكون ليكون الاطمئنان مرتبطا بالاول والسكون بالثانى ولا وجه له رواية ودراية والهنا فى البيت بمعنى سكنا فهو لغو من القول (قوله لان القلوب تطمئن بذكره والارواح تسكن لمعرفته) يقال اطمأن يطمئن اطمئنانا وطمأنينة بمعنى سكن وهو مطمئن الى كذا وذا مطمأن اليه فهو حقيقة فى المكان والاطمئنان القلب والنفس مجاز كما فى الاساس ومنه النفس المطمئنة الا أنه شاع حتى صار حقيقة فى استقرارها بزوال القلق والاضطراب وهو لا يتأتى بغير الله تعالى فلذا قدم المتعلق للحصر فى قوله ألا بذكر الله تطمئن القلوب أى لا بغيره فان الطمأنينة لما عداه غرور والثقة به عجز واستهداف للبلاء وطمأنينة القلب والنفس بمعرفة الله والتسليم لمنقادة بزمام الطاعة وحينئذ تصل الروح بنور المعرفة الى مستقرها فى مقعد صدق فان قلت كيف يتأتى هذا الوجه فى الا ٓلهة الباطلة وصرفه الى اطلاق الاله عليه تعالى غير مناسب للسياق والسباق قلت قد قيل فى دفعه انه لا يبعد أن يكون ملحوظ واضع اللغة فى وضع الاله المعبود اطمئنان القلوب بذكر المعبود الحق للعلم من الحصر ثم استعمل فى الا ٓلهة الباطلة بعد عبادتها على زعمهم أو لاعتراف الكل به كما قيل ومن العجب ما قيل ان الاحسن أن يقال كل شئ يطمئن تحت قضائه ولا يستطيع أن يضطرب فى دفع امضائه وقيل ان هذا بالنسبة الى المعبود بحق لعد ما سواه كالعدم وفيه نظر لا يخفى (قوله أومن أله اذا فزع الخ) فى الاساس فزعت اليه فأفزعنى أى أزال فزعى وفزع عن قلوبهم كشف وقال الراغب الفزع انقباض ونفار يعترى الانسان من الشئ المخيف وهو من جنس الفزع ولا يقال فزعت من الله كما يقال خفت منه وفزع اليه استغاث به عند الفزع وفزع له أغاثه انتهى ففزع اليه بمعنى لجأ والفعال بمعنى مفعول أى مفزوع اليه وأفزعه وفزعه يكونان للسلب وآلهه بالمد مزيد أله وأصله أأله بهمزتين أبدلت الثانية ألفا على القياس قيل وفى ذكره آلهه المزيد اشارة الى صحة اشتقاق الاله منه فيكون فعالا من الافعال بمعنى الفاعل وكلاهما منظور فيه وليس بشئ اذ الظاهر أنه لم يقصد ما ذكره وانما أشار الى كثرة مجئ مادته فى معنى الفزع وما يتبعه كالسلب وقيل انه يعنى انه مأخوذ منه أخذ الوجه من المواجهة باعتبار اللزوم وحاصله تحقق العلاقة بين الاله والهه ولازمه أيضا ولا يخفى ما فيه وانما قال حقيقة أو بزعمه ليشمل الاله الحق والباطل لان الزعم مثلث أوله وان كان بمعنى الظن غلب استعماله فى الباطل ولم يصرح به فيما قبله اما لظهور أنه جار ذلك فيه بطريق

لان العقول تتحير فى معرفته أومن ألهت الى فلان أى سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره والارواح تسكن لمعرفته أومن أله اذا فزع من أمر نزل عليه وآلهه غيره أجاره اذ العائذ يفزع اليه وهو يجيره حقيقة أو بزعمه قوله وهو لا يتأتى بغير الله تعالى فلذا قدم الخ كذا فى جميع النسخ وهو محل تأمل اه مصححه

المقايسة أولان ذا الذواقع بخلاف الاغاثة فانها غير واقعة وفيه نظر لما مرّ قيل ويمكن أن يكون كلاهما
ناظر المعنى بناء على ارجاع ضمير اشتقاقه لله فانه تعالى لا يجير كل أحد لكن كل أحد يزعم ذلك ثم ان ايراد
المصنف لهذا في مقابلة وله الواوى مشعر بأن الهمزة فيه أصلية كما في القاموس وهو مخالف لما في
التيسير من تفسيره وله بفزع الا أن يثبت الترادف وقوله اذ العائذ تعليل وتوجيه لاشتقاقه وهو من
العوذ بالعين المهملة والذال المعجمة بمعنى الالتجاء وانما ذكره توضيحا وتحقيقا له اذ من شأن من يفزع
من أمر أن يلتجئ لمن يخلصه منه وهو يجيره فما قيل من أنه لا دخل لوصف العائذ هنا وان قوله يفزع
اليه ناظر الى المعنى الاول وهو يجيره الى الثانى من ضيق العطن فتدبر (**قوله أو من اله الفصيل الخ**)
الفصيل هو رضيع الابل وأولع وولع بمعنى لازم محبتها وألح فى اتباعها وأله بمعناه اذا أسند الى الفصيل
والعباد الظاهر أنه بكسر العين وفتح الباء المخففة جمع عبد وجوّز بعضهم ضم عينه وتشديد بائه على أنه
جمع عابد ومولعون جمع مولع بضم الميم وفتح اللام قال فى الصحاح أولع به فهو مولع به بفتح اللام أى
مغرى به فلا يفارق جنابه والتضرع التذلل والخضوع والشدائد جمع شديدة وهى المصيبة وكل ما يصعب
ويشتد وأولع فى بعض النسخ بالهمزة من المزيد ووقع فى بعض الحواشى ولع بدونها قال وكان المناسب
أن يقول اذ العباد والعون لكنه لم يستعمل والع بل مولع والباء صلة مولع ولا حاجة الى ما قيل من أنها
سببية لمن له أدنى تأمل وضمير اليه ان رجع الى الاله مطلقا كان شاملا للفريقين ولا مانع منه وان رجع
الى الله كما هو المتبادر فتقدم ذكره لما مرّ من كونه حقيقة أو على زعمهم وعلى الوجه الاول فيه اشارة الى
هذا التخصيص لانهم كانوا اذا نزل بهم ما يدهشهم لا يلجؤن الا الى الله كما قال تعالى قل أرأيتكم ان أتاكم
عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون وقيل فيه اكتفاء عن عبدة غير الله تعالى للعلم بحالهم
ولا يخفى بعده (**قوله أو من وله اذا تحير الخ**) لم يذكر وجهه لعلمه مما مرّ وفيه تصريح بأن اله ووله لغتان
لا أن أصل أله وله كما ذكره الجوهرى رحمه الله ولأن بينهما فرقا لان هذا التحير من تخبط العقل أى
اختلاله وذاك الوله حيث دهش فى عظمته لانه خلاف الظاهر وان ارتضاه بعض المتأخرين والتخبط
تفعل من الخبط وهو الضرب بالارض ونحوه أريد به فساد العقل من الخباطة بالضم وهى شئ كالجنون
قال تعالى كالذى يتخبطه الشيطان من المس وسيأتى تحقيقه (**قوله وكان أصله ولاه**) لان ابدال الواو
المكسورة فى أول الكلم همزة مطرد فى لغة هذيل كما فى التسهيل ولم يجزم به لعدم سماع ولاه ان كانت
العبارة كأن بفتح الكاف والهمزة وتشديد النون ويجوز أن يكون مخففا بالالف ماضى كان الناقصة
وما قيل من أنه لا يصح لانه يجب حينئذ نصب ولاه ورسمه بألف وليس كذلك هو فى النسخ ليس بشئ لانه
يجوز حكايته لفظه كما فى بعض الحواشى فيمنع صرفه وقوله وقيل اله عطف على قوله فقلبت وتقديره
فقلبت ثم حذفت ان كان الضمير لله كما مرّ (**قوله ويرده الجمع الخ**) يعنى لو كان أصله ذلك سمع فيه أولهة
كأوعية لان الجمع يرد الاشياء الى أصولها ويعد قلب الواو ألفا اذا لم تتحرك لمخالفته القياس فلا وجه
للتوجيه به كما قيل وما قيل من أنه لتوهم كون الهمزة أصلا لعدم استعمال ولاه وشيوع اله لا يدفعه
بل يحققه لانه خلاف الظاهر (**قوله وقيل أصله لاه الخ**) هذا معطوف على قوله والله أصله اله الخ
والضمير راجع الى الله لا الى الاله وان جاز لانه اذا كان هذا أصل اله لزم كونه أصل الجلالة أيضا لان أصل
الاصل أصل ولاه مصدر وفى بعض كتب اللغة لاه يليه ليها اذا احتجب ولاه يلوه اذا ارتفع والمصنف
رحمه الله جعلهما أى الارتفاع والاحتجاب معنيين من مادة واحدة وبينهما على طريق اللف والنشر
وهو ظاهر وليس المراد أنه مستعمل فيهما معا بناء على مذهبه فى المشترك بل صحة النقل من كل منهما
وهذا المذهب منقول عن سيبويه رحمه الله بناء على ما حقق فى كتب اللغة وقال ابن خروف انه منقول
من لفظ متوهم كاب وهو مقلوب من وله لان باب لوه وليه ليس فى كلام العرب كما قاله السيوطى وقيل
لاه يليه بمعنى ارتفع ليس بلغة (**قوله لانه تعالى محجوب الخ**) هو بيان للاول قال

قوله فقلم ذكره فى نسخ فعلم بالعين وعلى
كل فهو غير واضح اه مصححه

أو من اله الفصيل اذا ولع بأمه اذ العباد
مولعون بالتضرع اليه فى الشدائد أو من وله
اذا تحير وتخبط عقله وكان أصله ولاه فقلبت
الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال
الضمة فى وجوه وقيل اله كاعاء واشاح ويرده
الجمع على آلهة دون أولهة وقيل أصله لاه
مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع
لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع
عن كل شئ وعما لا يليق به

لاحتـ

لاهت فما عرفت يوما بخارجة • يا ليتها خرجت حتى رأيناها

وقد اعترض عليه بما قاله الامام من أن حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ولا يجوز أن يقال محجوبة لان المحجوب مقهور وهو العبد وأما الحق فظاهر فتى عبارة المصنف رحمه الله قصوراً وخطأ والصواب محتجب كما في بعض النسخ وهكذا قاله الفاضل اليمني وغيره (وأنا أقول) في حكم ابن عطاء الله نفعنا الله به الحق ليس بمحجوب انما المحجوب أنت عن النظر اليه اذ لو حجبه شيء لستره ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر وكل حاصر لشيء فهو لوجوده قاهر وهو القاهر فوق عباده انتهى وفي الشفاء ما وقع في حديث الاسراء من ذكر الحجاب هو في حق المخلوق لا في حق الخالق فهم المحجوبون والبارى جل اسمه منزه عما يحجبه والحجب انما تحيط بمقدر محسوس ولكن حجبه عن أبصار خلقه وبصائرهم وادراكاتهم بما شاء وكيف شاء ومتى شاء لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون انتهى يعني أن الحجاب حقيقته المنع والستر وانما يكون في الاجرام المحدودة والله تعالى منزه عن ذلك فهو اما تمثيل لمجرد المنع عن رؤيته تعالى مشاهدة واحاطة أو هو في حق المخلوق دونه وحينئذ فالمحجوب يطلق على الخلق حقيقة لانهم حجبوا عن رؤيته أو قربه أو نحو ذلك كما في قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان أسند اليه تعالى كما ورد في الاحاديث فهو تمثيل لارتفاع شأنه وعظمته كما صرحوا به أو مجاز عن منعهم فهو مانع وممنوع وانما الممنوع منع ما سواه وفي الدرر والغرر لعلم الهدى قدس سره في قوله تعالى من وراء حجاب انه تعالى يوصف بالحجاب بمعنى الخفاء وعدم الظهور والعرب تستعمله بهذا المعنى فتقول بيني وبين هذا الامر حجاب أي مانع وساتر انتهى وفي شرح المواقف المحجوب مقهور وهو عز شأنه منزه عنه وهو كما يصدق عليه أنه محتجب يصدق عليه أنه جعل ذاته محجوبا لان الخفاء من فرط الظهور فلا غبار على كلام المصنف كما سمعته وقوله لم اجتمعهما بيان لاصله وقيل أصله لوها أو لوها كما في الدر المصون فلا حاجة الى القول بأن قلب يائها الساكنة الفا على خلاف القياس وقد أثبت الكرماني ما ذكر بأنه قرئ في الشواذ وهو الذي في السماء لاه والمصنف رحمه الله ثقة يعتمد نقله فلا يلتفت لما قيل ان لاه بليه لم يثبت في اللغة وكذا كون لاه مصدرا وقوله مرتفع أي عال منزه عما لا يليق بجناب كبريائه بيان المعنى الثاني (قوله ويشهد له قول الشاعر

كحلفة من أبي رباح • يشهدها لاهه الكبار)

أنشده الفراء ولم يبين قائله وهو الاعشى كما في شروح الكتاب والشواهد والاعشى اسمه ميمون بن قيس وهو من قصيدة أولها ألم تروا ارما وعادا • أفناهم الليل والنهار

وهي في ديوانه وحلفة بفتح فسكون وفاء المرة من الحلف وهو اليمين وهو شاهد للاه بمعنى اله وروى كدعوة وأبو رباح براء مهملة مفتوحة وموحدة مفتوحة وآخره حاء مهملة اسم رجل من بني ضبيعة وهو حصن بن عمرو بن بدر وكان قتل رجلا من بني سعد بن ثعلبة فسألوه أن يحلف أو يدي فحلف ثم قتل بعد حلفته فضربته العرب مثلا لما لا يغني من الحلف كما قاله ابن دريد في شرح ديوان الاعشى ويشهدها بمعنى يحضرها ويطلع عليها وروى بسمعها الواحد الكبار وهو بضم الكاف وتخفيف الباء هنا ويجوز تشديدها في غيره كما قرئ به وهو مبالغة في الكبير والمراد بلاهه الكبار صنمه وروى أيضا اللاهم الكبار بضم الميم واستشهد به النحاة على مجيء لاهم في اللهم بحذف الميم في غير النداء لانه فاعل فلا يكون على بعض الوجوه شاهدا لما ذكره المصنف رحمه الله قيل والاستشهاد بما مر من القراءة الشاذة أولى (قوله وقيل علم لذاته الخ) هذا معطوف على قوله والله أصله اله أي هو علم بحسب أصله وضع ابتداء لذات مخصوصة وليس باسم جنس أو صفة غلب عليه حتى صار علما للمتكلم قيل ولا يخفى أن الادلة المذكورة لا تفيد ذلك أصلا فلا يبعد أن يكون مراده بيان القول بالعلمية مع قطع النظر عن أنه مشتق

ويشهده قول الشاعر
كحلفة من أبي رباح • يشهدها لاهه الكبار
وقيل علم لذاته المخصوصة

أولا فقد ثبت القول بالعلمية مع الاشتقاق أيضا فالمصنف بعد ما ذكر أن أصله إله بمعنى المعبود واشتقاقه نقل قولا بالعلمية بعبارة جامعة بينهما واستدل عليه ثم تمّمه مطلقا وقال الحق انه ليس كذلك بل هو باق على ما قلنا من المعنى واختص بالغلبة لا بالعلمية ولو لم يحمل كلام المصنف على ذلك لم يكن في كلامه ذكر القول بالعلمية مع الاشتقاق والاصالة مع أنه المذهب المختار عند صاحب الكشاف وغيره وهذا تكلف لا حاجة اليه وستعرف انطباق الادلة على المدعى مع أنه لا يهم المصنف ذلك لانه ليس مختاراً له حتى يضره الخلل في أدلته وقوله لذاته اشارة الى أن هذا القائل لم يعتبر فيه صفة أصلا وبه صرّحوا وان قال العلامة انه ممنوع بل اعتبر فيه صفة كالذات المستجمعة للكمالات أو المستحق لجميع المحامد وسيأتي ما هو عليه فتدبر (قوله لانه يوصف الخ) قيل عليه ان هذا انما يدل على كونه اسما لا على كونه علما مع أن الزمخشري صرّح في سورة فاطر بجواز كون لفظ الله صفة اسم الاشارة ورد بأن الاختلاف وقع فيه بعد تسليم اختصاصه به تعالى فخصوصيته تقتضي ذلك اقتضاء راجحا يكفي في مثله وأما وصفه اسم الاشارة فعلى خلاف القياس لوقوعه بالجوامد في نحو ذلك الرجل وهذا الكتاب وليس المنظور فيه سوى رفع الابهام فهو مستثنى بما ذكر والزمخشري تفرّد بقياس العلم عليها فلا وجه لما ذكره وأما قراءة العزيز الحميد الله بالجر فقيل انه عطف بيان لا صفة وقوله لذاته المخصوصة استعمل الذات فيه تعالى بمعنى العين والحقيقة لانه ورد اطلاقه عليه في الاحاديث الصحيحة نحو لا تفكروا في ذات الله فلا عبرة بمن أنكر اطلاقه على الله لانه مؤنث وتفصيله في شرح الكشاف وغيره (قوله ولانه لا بد له من اسم تجرى عليه الخ) أي يجعلها جارية عليه بأن تكون نعتا له لان العرب لم تدع شيأ الا وضعت له اسما كما هو دأبهم وعادتهم وليس هذا محالا لان المحال هو وجود صفة بدون موصوف لا بدون ما وضع له وانما هو أمر استقرائي استحساني وكونه اسم جنس معرّفا بأل وان كفى لكن الظاهر أن يكون خاصا به وضعا وهو العلم وكونه علما منقولا من الوصفية لا يكفي اذ عليه لم يكن له اسم في أصل الوضع تجرى عليه صفاته (قوله ولانه لو كان وصفا الخ) لانه حينئذ موضوع لامر كلي وكذا لو كان اسم جنس لان ثبوت الاعم لا يقتضي ثبوت الاخص بقي أنه قيل عليه انه لو كفى في التوحيد اختصاص المستثنى بذاته في الواقع فلا اله الا الرحمن كذلك لاختصاصه به وان لم يكف واقتضى ما يعينه بحيث لا تجوز فيه الشركة لم يكن لا اله الا الله كذلك لانه لا يحضر ذاته لنا على وجه التشخص وأجيب بأن الالفاظ تنوب في الشرع عن المعاني الموضوعة لها ألا ترى أن أنت طالق يفيد الطلاق وان لم يقصد قائله تعالى وان لم يمكن احضاره بذاته لكن لفظة الله تنوب مناب احضاره فنزل ذكره في التوحيد منزلته بخلاف الرحمن انتهى ورد بأنه لا وجه للحكم بايمان أحد بمجرد لفظ لا يعرف معناه وما توهمه في مسئلة الطلاق فاسد اذ لا بد فيه من استعمال اللفظ واستحضار المعنى ولذا لا يقع بسبق اللسان به ولا من النائم والاعجمي الذي لا يعرف مدلوله نعم لا يعتبر فيه قصد ايقاع الطلاق فلو تلفظ به اختيارا مع علم معناه وان لم ينو ايقاعه والقائل لم يفرق بين عدم اعتبار المعنى وعدم اعتبار قصده والاقرب أن يقال انه توحيد بالنظر للمشركين القائلين ان غيره تعالى مستحق للعبادة لقطعه هذا الاستحقاق وأما من اعتقد الشركة في وجوب الوجود فلا نسلم الحكم بتوحيده بمجرد تكلمه بهذه الكلمة ولم ينقل عنه عليه الصلاة والسلام ذلك وأما معارضته بقل هو الله أحد بانه لو دل على التوحيد لم يكن لذكر الاحدية فائدة فمعه فسيأتي ما يدفعه من تفسير الاحدية بعدم قبول التعدد بوجه من الوجوه وهو ليس من لوازم العلمية وأما ما قيل عليه من أنه لا يخفى ما فيه من الركاكة لان وضع العلم لاحضار المسمى على ما وضع له ولا شك في أن الله علم وعدم حضور الله تعالى بشخصه لا ينافي علميته والعجب كيف خفي عليه هذا مع ظهوره فلا محصل له والعجب من ابن أمته وقد نقل عن المصنف هنا حاشية قال فيها فيه نظر لجواز أن يكون التوحيد مستفادا من الشرع انتهى وغير خاف ان سر ما أفاده الشرع هو هذا فان فرقه بين الا الله والا الرحمن لا بد له من وجه ولذا قيل كون لا اله الا الله

لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لا بد له من اسم تجرى عليه صفاته ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه ولانه لو كان وصفا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة

مفيدا بنفسه ثبوت ذلك الفرد الواجب وعدم كون لا اله الا الرحمن كذلك سر أن الشارع جعل لا اله الا الله
توحيدا دون لا اله الا الرحمن وأورد أيضا أنه لا يثبت عدم الاشتقاق والاصل لجواز الاشتقاق من مشتق
منه عرضي اعتبر مرجحا للتسمية ويكون له أصل كما في الكشاف الا أنه لما غيره الواضع جعله علما فالاية
الثلاثة لا تفيد المدعى ان جعلناه خاصا على ما مر ولا يخفى أنه لو كان مشتقا لكان كليا بحسب الاصل وجزئيته
الآن ثابتة فالظاهر أنه كان قبل ذلك كذلك فيتم الدليل على ضعفه عند المصنف رحمه الله وقد مر ما فيه
وسيأتي تنويره وقيل الحق أن ايجاب احضاره سبحانه على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب
انما هو احضاره على وجه كلي منحصر في فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لاطلاقه مضافا على غيره
كرحمن اليمامة فان قلت ان قدر الخبر هنا موجود لم يفد نفي امكان اله آخر وان قدر ممكن لم يلزم منه وجود
المستثنى بل امكانه قلت أجابوا عنه بأنه يقدر موجود ولا يلزم أن يفهم من هذه الكلمة نفي الامكان لاله آخر
فانها للرد على المشركين في اثبات الشركاء قيل ويمكن أن يستنبط منها نفي امكان اله آخر على تقدير موجود
أيضا لان المراد بالاله المعبود بحق والكلمة اذا دلت على نفي معبود بالحق غيره تعالى دلت على نفي امكانه اذ
لو كان معبود بحق غيره تعالى ممكنا كان موجودا اذ من استحق أن يكون معبودا يجب اتصافه بصفات
الكمال فلم يكن له نقص وكيف يستحق الناقص العبادة مع وجود الكامل من جميع الوجوه فيكون واجبا
موجودا وهذا ظاهر لمن له حدس صائب ومن هذا يعلم أنه لو قيل بتقدير الخبر ممكن فالمطلوب حاصل أيضا
لانه لما كان المستثنى معبودا بحق وجب أن يكون موجودا لما مر وقيل عليه انه تكلف والحدس لا يلزم
الخصم وفيه نظر ولو قدر الخبر اله اندفع ذلك ويكون المعنى لا اله اله الا الله أي ليس ما يعتقد أنه معبود
معبودا بالحق الا الذات الفرد الصمد ونقل عن الشريف أنه قال انه تحقيق بديع وصنف فيه مقالة مستقلة
ولم نره لغيره ومنع احتياج لا الى الخبر بناء على ما نقل عن ابن الحاجب من أن بني تميم لا يثبتون خبرها مما
لا يعول عليه وقد قال الاندلسي لا أدري من أين نقله والحق ان بني تميم يحذفونه وجوبا اذا وقع في جواب
سؤال وقامت عليه قرينة والا فلا يحذفونه مع أنه يدل على حذفه لا على عدم تقديره فان قلت هذه كلمة
لا تصدق الا اذا أريد بالاله المنفي المعبود بحق وهو أعم قلت هو مخصوص بقرينة عقلية قائمة عليه وهي أن
المعبود بغير حق موجود متعدد وهو لشهرته لا يخفى على أحد فلا يصح نفيه من عاقل (قوله والاظهر أنه
وصف الخ) في نسخة والحق بدله ثم انه قيل انه مذهب ثالث وقيل بل هو المذهب الاول وهو ان الله مشتق
الا أنه مختص بالمعبود بحق فأشار الى تأييده وبطلان الثاني وربط بتحرير المدعى ما رتبه الوجوه السالفة
ثم انه قدس سره حقق في هذا المقام أن الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى يقوم به فيكون مدلوله
مركبا من ذات مبهمة لم يلاحظ معه خصوصية أصلا ومن صفة معينة فيصح اطلاقه على كل متصف
بتلك الصفة ومثل ذلك الاسم يسمى صفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححا للاطلاق كالمعبود مثلا
وقد يوضع لذات معينة بلا ملاحظة قيام معنى بها فيكون اسما لا يشتبه قطعا بالصفة كالفرس وقد
يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها وهو على قسمين الاول ما يكون ذلك المعنى خارجا عن
الموضوع له وسببا باعثا على تعيين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل علما للمولود فيه حمرة وكالدابة اذا جعلت
اسما لذوات الاربع في أنفسها وجعل الدبيب سببا لوضع هذا الاسم بازائها لا جزأ من مفهوم اللفظ
الثاني أن يكون ذلك المعنى داخلا في الموضوع له فيتركب مفهومه من ذات معينة ومعنى مخصوص
كاسماء الآلة والزمان والمكان وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع مع دبيبها وهذان القسمان أيضا
من الاسماء لكن ربما يشتبهان بالصفات والقسم الاخير أشد التباسا بها لان المعنى المعتبر في الوضع
داخل في كل منهما ومعيار الفرق أنهما يوصفان بشيء ولا يوصف بهما شيء على عكس الصفات ولما وجد
في الاستعمال اله واحد ولم يوجد شيء اله مع كثرة دورانه على الالسنة علم أنه من الاسماء دون الصفات
وهكذا حكم كتاب وامام وسائر ما اعتبر فيه المعاني مع خصوصية الذوات انتهى وهو برمته مأخوذ من

والاظهر انه وصف في أصله

لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره
وصار له كالعلم مثل الثريا والصعق أجرى
مجراه في اجراء الاوصاف عليه وامتناع
الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه

كلام المصنف وفيه على فرض تسليمه البحث مجال أما أولا فان الفرق بين الصفة وأسماء المكان وما جرى مجراها بأن الذات في الاول مبهمة دون الثاني مما لم يقم عليه دليل فان ضاربا كما أنه ذات صدر عنها الضرب كذا مضرب مكان ما وقع فيه الضرب حتى لو اعتبر خصوصيته كمدرسة ومقبرة خرج عن بابه وألحق بأسماء الاجناس كما صرحوا به لا يقال لم يعتبر فيه مطلق الذات بل خصوصية كونه مكانا لانا نقول يلزم على هذا أن الصفات المخصوصة ببعض العقلاء أو بغيرهم خارجة عنها كمرضع وحائض وبازل ولا قائل به لا يقال لما أعملوا القسم الاول دون الثاني واستتر فيه الضمير دلنا ذلك على أنهم لاحظوا خصوص الوصفية فيه لانا نقول يجوز أن يكون الثاني لما دل على المكان وما ضاهاه ألحقوه بالجوامد مع أن ما ذكر أمور سماعية لا يلزم الوقوف على أسرارها وقد استدل له بعض المحققين بأن تخصيص الوضع القفل بأصبعه لم يقل له مفتاح لانه اعتبر فيه هيئة متعارفة وفيه نظر وأما ثانيا فلان وصفه وعدم الوصف به يجوز أن يكون لاجرائه مجرى الاسماء كأبرع وأبطح وهو كثير في كلامهم وأما ثالثا فلان الدابة بمعنى ما يدب مطلقا لا شبهة في أنها صفة وتخصيص العرف لها ببعض أفرادها لا يخرجها عن الوصفية ألا ترى أن مملوكا صفة لكل متصف بالمملوكية وتخصيصه بالرقيق لا يخرجه عن الوصفية لاستتار الضمير فيه وعمله في الظاهر نحو عندي رقيق مملوك نصفه وليس هذا مناقشة في المثال ألا ترى قوله تعالى وما من دابة في الارض حيث تعلق بها الجار والمجرور ولا تقول قارورة في الدار متعلق الجار فقول المصنف رحمه الله انه وصف لا يتأتى على تحقيق الشريف الا أن يكون غير مسلم عنده ولذا قال بعضهم يحتمل أن يكون مراده بالوصفية اعتبار المعنى مع الذات وان كانت الذات معينة فيكون اسما اصطلاحيا وهذا اذا لم يمتنع فهو بعيد جدا (قوله لكنه لما غلب عليه بحيث الخ) الغلبة كما مر أن يكون للفظ عموم بحسب المعنى فيحصل له بحسب الاستعمال تخصيص ببعض افراده اما الى حد التشخص فيصير علما كالنجم أو لا فيصير اسما غالبا كالكتاب للقرآن أو صفة غالبة كالرحمن وهو أعم من أن يستعمل في غيره نادرا أو لا وتسمى غلبة تقديرية وهذا جواب عما مر من أدلة العلمية وظاهره أنه استعمل في غيره ولفظ الله لم يستعمل في غيره اتفاقا ويرد بجعل مجموع المعطوف والمعطوف عليه وهو قوله وصار الخ مدخول حيث فاللازم عدم تحقق المجموع قبل العلمية وانتفاء المجموع يتحقق بانتفاء المعطوف فقط الا أن ظاهر قوله صار كالعلم انه عنده ليس من الاعلام الغالبة أيضا ولا يجوز أن يكون مراده من العلم العلم الابتدائي لتبادره عند الاطلاق كما ذهب اليه بعض أرباب الحواشي وادعى أن المصنف رحمه الله ذهب الى أنه من الاعلام الغالبة ويبعده أن ما ذكر في نفي علميته مشترك بين الابتداء وغيره ولذا اختلف في قوله كالثريا فعلى الاول هو تمثيل للعلم وعلى هذا لما صار كالعلم وسيأتي ما يتوره (قوله مثل الثريا والصعق) الثريا تصغير ثروى مؤنث ثروان جعل اسما للنجم لكثرة كواكبه وتقل عما لامرأة أيضا وكواكبها ستة أو سبعة كما قال

خليلي انى للثريا لحاسد • وانى على ريب الزمان لواجد
تجمع فيها شملها وهي سبعة • وأفقد من أحببته وهو واحد

والصعق بفتح العين شدة الصوت وبكسر العين الشديد الصوت والمتوقع الصاعقة والنازلة عليه ولقب خويلد بن نفيل فارس بني كلاب وتسكن عينه ويقال صعق كابل لقب به لان تميما أصابوا رأسه بضربة فكان اذا سمع صوتا صعق أو لانه اتخذ طعاما فكفأت الريح قدره فلعنها فأرسل الله عليه صاعقة وهما وصفان في الاصل صارا علما بالغلبة والغلبة في الله والثريا تقديرية وفي الصعق تحقيقية وقوله أجرى مجراه الخ فسره المصنف رحمه الله بما فيه غنى عن غيره وقد علمت حاله مما مر وهذا جواب عن دليل العلمية بانه يوصف ولا يوصف به ومنه يعلم جواب ما معه برمته لانه صار اسما تجرى عليه صفاته وتعين تعينا قطع الشركة وصح به التوحيد ويرد عليه أنه قبل العلمية لم يوصف به أصلا اذ لم يسمع شئ المقدر

(قوله

(قوله لان ذاته من حيث هو الخ) ظاهره عدم صحة العلمية فيه بطريق الوضع القصدى وفى شرح المواقف
من ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جوز أن يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع
تعقل ذاته تعالى لم يجوزه لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن أن يعقل ويفهم لم
يتصور وضع اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم بازائه لا يتوقف عليه اذ يجوز
تعقل ذات بوجه من وجوهها ويوضع الاسم لخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك
مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما عرف أن لفظ الله اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار فيه
انتهى قال شيخ مشايخنا السيد عيسى قدس سره اعلم أنهم عرفوا العلم بما وضع لشخص بعينه والمتبادر منه
أن يكون التشخص ملاحظا للواضع وأورد عليه صدر الافاضل أنه يلزم أن لا يمكن تسمية ما لا نعرفه بعينه
كالولد والمملوك الغائبين وأن لا نعلم معانى الاسماء الموضوعة لما لا نعرفه كالله والملائكة والانبياء وعليه
يترتب أنه لا يمكن لغير الله وضع لفظ له والجواب أنه ليس المراد الشخص والتشخص بعينه وملاحظته
حين الوضع بل يجوز الوضع له وان كنا نلاحظه بوجه مساوله فى الواقع ومن المعلوم أن الوضع لشئ
لا يستلزم معرفة الموضوع له بالكنه ولا بوجه مشخص بل مساو كما تقرر فى المبهمات فاندفع الاول والمعلوم
فى الاشخاص المذكورين هو بوجوه مساوية ولا خلف فى الجهل بالشخص والكنه الا أنه يبقى على الاول
أنه ذكر فى الرسالة الوضعية عند تقسيم الموضوعات الى الاعلام وغيرها أن اللفظ الذى مدلوله متشخص
ان كان وضعه شخصيا فهو علم وان كان كليا فغيره من المبهمات ونحوها وعرف الوضع الشخصى بأن يكون
الموضوع له ملاحظا بخصوصه مقصودا بعينه والوضع الكلى بأن يكون الموضوع له متصورا بوجه
كلى فوضع لكل من الجزئيات ووافقه غيره والحق أنه كلام مموه ومؤول وليس العلم منحصرا فيما ذكر
لما مر من كلام شرح المواقف وقد صرح حوافى تفسير العلم بما وضع لشئ مع جميع مشخصاته بأن المراد
أن تكون ملاحظتها بوجه مختص وضعه للفرد المخصوص بل فى كثير من المواضع اضطروا الى ذلك كما
فى اعلام الكتب والعلوم ان لم نقل بأنها أعلام جنسية بل جميع المتشخصات قلما تكون ملاحظة
بالذات كما فى الانسان المتولد المتغيرة تشخصاته من الولادة الى الموت فالتشخص المستمر الباقى من الاول الى
الآخر قلما يعرفه أحد الا بوجه مجمل صادق عليه فعند التحقيق يجب القول بذلك وحيث تحقق هذا
لم يبق فى المقام اشكال بعون الملك المتعال فظهر أن ما توهمه الفاضل المرشدى فى هذا المقام من أن
الوضع فى العلم الشخصى شخصى ان أراد بالتشخص الجزئى الحقيقى بحسب المفهوم فهو توهم ناشئ من
ظاهر عبارة الرسالة وغيرها والتحقيق خلافه وان أراد أنه أمر مخصوص متشخص فى نفس الامر فله وجه
لكن لا يضرنا ثم ان أردت تحقيق هذا المقام فلا بد من النظر فى أنه هل يجب فى العلم أن يكون الملاحظ
أمرا خاصا بشخص فى نفس الامر فيوضع لذلك الشخص وفى المبهمات أمرا كليا فى نفس الامر يوضع
لكل فرد فيكون ذلك مدار الفرق وهو الاظهر أولا يلزم ذلك بل يمكن ملاحظة الكلى والوضع العلمى
لكل واحد من أفراده على ما قيل فى أسماء الكتب والعلوم ونحوها محل نظر وحينئذ اثبات الفرق
بين المبهمات والاعلام على تحقيق السيد مشكل فلا بد من نظر دقيق وبعد فالمقام لا يخلو من كلام
والغلبة التى ذهب اليها المصنف رحمه الله أسلم الطرق ومما مر من شرح المواقف علم جواب ما أورده
وأما ان العرب وضعت لكل شئ اسما تجرى عليه صفاته فقد قيل انه فيما تعرف حقيقته وأما ما ليس
كذلك فعدم الوقوف عليه سبب لعدم الوضع له وتقرير الدليل بأن ذاته من حيث هو بلا ملاحظة صفة
غير معقول للبشر والعلم ما وضع للذات من غير صفة فلو كان علما كان دالا على الذات والذات لا يكون
مدلولا عليه بلفظ فلا يكون علما له قيل وهو مبنى على مقدمات ضعيفة أما الاولى فلا نسلم أن ذاته من
غير صفة غير معقول للبشر بل مذهب أهل السنة جواز معرفة الله بالكنه لغير الله وان سلم فلم لا يجوز أن
يكون الواضع هو وهو يعلم كنهه وان كان الواضع غيره وقلنا هو على التفصيل غير واقع فلم لا يجوز

لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقى أو غيره غير معقول للبشر

ملاحظته على الاجمال ولانسلم أن ملاحظة المجمل انما هي بوجه وصفة خارجة بل هو نوع من التعقل للذات انتهى وقيل عليه ان القائل به هو عنده غير واقع فلا يكفي فيه الجواز ولانه لو كان الواضع هو الله علم من تتبع موارد الاستعمال وهو يتوقف على فهم ما أراد ولانه لا معنى للاجمال في البسيط الا ما ذكر وقد قيل أيضا ان الظاهر أن واضع اللغة لا يفعل الا ما فيه فائدة معتد بها بل كل عاقل كذلك والشئ الذي له صفات وجهات كثيرة يعلم بوضع أسماء الصفات فوضع العلم انما تكون فائدته معرفة الذات من غير صفة اذ لو قصد ما يحصل بوضع الصفات لم يكن في وضع العلم فائدة يعتد بها فاذا فرض أن تلك الذات من حيث هي لا يمكن تفهيمها واعلامها للمخاطب لا يبقى لوضع العلم فائدة أصلا وهو غير مسلم أيضا عند الذاهب الى العلمية لانه يقول لها فوائد أخرى كاجراء الصفات وهو لا ينفي أيضا كونه اسم جنس فهو اقناعي لا يحسم عرق النزاع وقد نقل هنا عن المصنف حاشية قال فيها ما نصه فيه نظر اذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه يمتاز به عن غيره من غير أن يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر في الكلام أنه يمكن أن يخلق الله العلم بكنه ذاته في البشر ولانه انما يمشي اذا لم يكن الواضع هو الله والتحقيق أن تصور الموضوع له بوجه ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعماله انتهى ويعلم أمره مما مر وانما أطلنا الكلام هنا لكثرة ما فيه من القيل والقال فرب ناطق أمالم يحط بما قالوه خبرا وقد بينا علمية الاسم الشريف في رسالة مستقلة حققنا فيها معنى التشخص فمن أراد تحقيق هذا المقام فلينظر ما كتبناه فيها واعلم أن علمية العلم بالغلبة بالوضع أيضا كما صرح به بعض أرباب الحواشي وعند الرضي أنها لا تحتاج الى وضع قال وقد يصير بعض الاعلام اتفاقيا أي يصير علما لا بوضع واضع معين بل لاجل الغلبة وكثرة الاستعمال في فرد وقيل فيه وضع غير قصدي وبه يندفع ما قيل من أن ما ذكره المصنف على تقدير تمامه يفيد أنه ليس من الاعلام الغالبة أيضا اذ الاعلام بها صارت موضوعات لاشخاص معينة يدل بها عليها وهو ليس كذلك (**قوله فلا يمكن أن يدل عليه**) بالبناء للمجهول وفي بعض النسخ فلا يمكنه أن يدل بصيغة المعلوم أي لا يمكن البشر أن يدل عليه غيره وهو على تقدير كون الواضع البشر (**قوله لما أفاد ظاهر الخ**) فان ظاهره أنه متعلق به باعتبار معناه الوضعي كمعبود ونحوه وانما قال ظاهر لانه يحتمل تعلقه بعلم في قوله تعالى يعلم سركم الخ ويحتمل تعلقه به باعتبار معنى خارج عنه لازم له أو مشتهر به اشتهار حاتم بالجود كقوله

أسد علي وفي الحروب نعامة • وأما كون الاسمية لا تقتضي الدلالة على مجرد الذات كما في أسماء الزمان والآلة فلم يلتفت اليه المصنف رحمه الله وسيأتي تفصيله في سورة الانعام فاندفع ما قيل عليه ان صحة معناه كما تكون متعلقة بلفظ الله مع العلمية بالغلبة تكون باعتبار تضمنه معنى المعبودية أو اشتهاره بها (**قوله ولان معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركا للآخر الخ**) الاشتقاق ان اعتبر فيه الحروف الاصول مع الترتيب وموافقة الاصل في المعنى فهو الاشتقاق الصغير والا فان اعتبر الحروف الاصول مع عدم الترتيب فالكبير والا فان اعتبر مناسبة الحروف في النوعية أو المخرج مع عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول فالاكبر ولا بد من تناسب المعنيين في الجملة وزيادة معنى احدهما على الآخر ويعتبر في لفظه أن يتغاير المشتق والمشتق منه وهو يعرف باعتبار العلم فيقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا وباعتبار العمل فيقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه وباعتبار حال اللفظ فيعرف بما ذكره المصنف فلا يرد عليه ما توهم من أنه تعريف بالمباين ويقال هو مسامحة منه وظاهر أنه ليس باسم زمان ولا مكان وباب قارورة وأحمر نادر والمدعى ظني فيكفي هذا في اثبات وصفيته على ضعف فيه فاندفع ما أورد عليه من أنه لا يستلزم الوصفية اذ لا يسمى الزمان والمكان اشتقاقا بهذا المعنى من غير وصفية وأيضا الكتاب والامام من المشتقات بهذا المعنى ولا وصفية فيهما والمنكر لاشتقاقه لا يسلم التوافق في المعنى (**قوله وقيل أصله لاها الخ**) فهي على هذا غير عربية سريانية كما ذكره المصنف وغيره أو عبرانية كما ذكره الامام

فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولانه لو دل على مجرد ذاته الخصوص لما أفاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى وهو الله في السموات معنى صحيحا ولان معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة وقيل أصله لاها بالسريانية

والعبرى والعبرانى بكسر العين لغة بنى اسرائيل من اليهود والسريانية لغة آدم وقال ابن حبيب كان اللسان الذى نزل به آدم من الجنة عربيا ثم حرّف وصار سريانيا وهو منسوب الى أرض سريانة وهى جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق وهو يشاكل اللسان العربى الا أنه محرّف وكان لسان جميع من فى الارض الا رجلا واحدا يقال له جرهم فلسانه عربى كذا فى الزاهر لابن الانبارى رحمه الله وهم يلحقون ألفا فى أواخر الكلم فيقولون لاهارحانا كما فى الفارسية ومعناه ذو القدرة ويحتمل أنه من توافق اللغات كما ذكره الامام رحمه الله وأخر هذا القول لضعفه اذ لا وجه للذهاب الى العجمة من غير دليل مع أن قولهم تاله وأله يا باه فلا وجه لما قيل من أنه كان ينبغى ذكره مع الاقوال السابقة لبيان أصله مع أن تلك مبنية على عربيته وليس هو من عدادها قيل والتصرف فيه يدل على أنه لم يكن علما فى غير العربية ألا تراهم اشترطوا فى منع صرف العجمة كون الاعجمى علما فى العجمية لما لزم من تصرف العرب فيه المضعف لعجمته (قوله فعرّب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام عليه) يقال عرب اللفظ بالتشديد وأعرب أى نقل الى لغة العرب وهل يشترط فيه تغيير اللفظ أم لا فيه اختلاف والاصح أنه أكثرى وفى كلام المصنف ميل الى القول الاول (قوله وتفخيم لامه) أى لام الله وفى كلامه ما يوهم اختصاص التفخيم بهذا الاسم وليس كذلك لان من القراء من يغلظ اللام المفتوحة اذا تقدمها صاد أو طاء أو ظاء مفتوحة أو ساكنة والتفخيم هنا ضد الترقيق ويطلق على ما يقابل الامالة وعلى امالة الالف نحو مخرج الواو كما يعرفه أهل الاداء فى الصلاة واشتهر فى لسان القراء التفخيم فى الراء والتغليظ فى اللام وضدهما الترقيق والتفخيم بعد الضم والفتح أمر لازم يكاد ينعقد الاجماع عليه الا ما نقله الدانى وتبعه فى الاقناع فى رواية شاذة عن السوسى وروح من ترقيقها وقد ردها الجمهور وقالوا انها لم تصح رواية ودراية وأما التفخيم بعد الكسر فقال ابن الجزرى انه متفق على تركه ولم يقله غير الزجاج ونقله الشيخان والقراء لم يلتفتوا اليه ولم يعدوه خارقا للاجماع واذا مرضه واضطرب فيه كلام الكشاف فقول السيد والسعد قد أطبقوا على أنه لا تفخيم عند كسر ما قبلها فيه نظر وقد يقال انهما لم يعتدا بالشاذ فان قلت اذا أميلت الفتحة هل ترقق اللام معها أو تفخم قلت فيه وجهان كما فى نرى الله بالامالة والتفخيم لتعظيم اسمه وقيل للفرق بينه وبين اللات اذا وقف عليها بالهاء وتفصيله فى كتب القرا آت وقوله سنة أى طريقة معروفة عند الناس والقراء * (تنبيه) * الترقيق انحاف الحرف عن صوته ويقابله التفخيم وعبر عنه القراء فى اللام بالتغليظ فان خص باللام فالتفخيم وقال الجعبرى هما مترادفان والحروف بالنسبة للتفخيم والترقيق أربعة أقسام مفخم وهو حروف الاطباق الضاد والطاء والظاء والصاد ونحوها ومرقق وهو ما عداها وله تفصيل فى علم القرا آت (قوله وحذف ألفه) أى ألف الله التى بعد اللام لحن أى خطأ فى اللغة وفسر فى القاموس اللحن بالخطا فى القراءة فلا وجه لما قيل من أن اللحن مخالفة صواب الاعراب وما هنا ليس منه وقال الاسنوى رحمه الله انه لغة حكاها ابن الصلاح عن الزجاجى فلا لحن فيه حينئذ وفى التيسير انه لغة جائزة فى الوقف دون الوصل والافصح اثباتها وان لهج به المولدون فى أشعارهم كثيرا كقوله

أيها المستبيح قتلى خف الله * وانه عينيك الدم المستحل

(قوله ولا ينعقد به صريح اليمين) يشير الى أنه تنعقد به الكناية مع النية كما ذكره الجوينى والغزالى من الشافعية وان قال النووى منهم انه ينبغى أن لا يكون يمينا أصلا لان له يحتمل ان يكون فعله من البلل وهو الرطوبة ولذا فسدت به الصلاة لتغييره المعنى ونقل ما ذكر أرباب الحواشى من كتب الشافعية ولم ينقلوه عن الحنفية وقد نقل شيخنا المقدسى فى الرمز عن كتب المذهب انه اذا قال بله لا يكون يمينا الا اذا أعرب الهاء بالكسر أو نوى اليمين انتهى وقوله تفسد به الصلاة أى اذا وقع فى لفظ القرآن كما فى الحمد لله أو فى البسملة اذا قلنا انها من السورة كما هو مذهب المصنف وفى التفسير الكبير انه فى التكبيرة

فعرّب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللا[م]
عليه وتفخيم لامه اذا انفتح ما قبلها أو انضم [...]
وقيل مطلقا وحذف ألفه لحن تفسد به
الصلاة ولا ينعقد به صريح اليمين

قوله والحروف بالنسبة الخ كذا فى جميع
النسخ التى بايدينا وظاهر أنه غير مناسب
وليحرر وقوله كما ذكره الجوينى فى نسخة ما
الحرمين اه مصححه

(قوله ألا لا بارك الله فى سهيل الخ) لم أقف على قائله وهو دعاء على رجل اسمه سهيل بعدم البركة والله مرفوع فاعل بارك وما زائدة وروى اذا ما بارك الله فى الرجال فالتمثيل به فى موضعين (قوله والرحمن الرحيم اسمان بنيا الخ) أى لاجل المبالغة والذى ذكره النحاة فى باب اسم الفاعل ان منه صيغا بنيت للمبالغة ونقلت من فاعل الى فعال كضراب وفعول كشروب ومفعال كمنحار وفعيل كسميع وفعل كعمل وهى تعمل عمل اسم الفاعل رفعا ونصبا كقوله * ضروب بنصل السيف سوق سمانها * ومنع الكوفيون عملها مطلقا الا انها لا تجارى الفعل وزنا ولزيادة المبالغة فيها لا تساويه معنى فقدروا المنصوب بعدها عاملا وسيبويه مجوز اعمال الخمسة وخالفه أكثر البصريين فى اعمال فعيل وفعل دون غيرهما الا أنهم لم يذكروا منها رحمن فيها ولم يشترط أحد من النحاة لزوم فعلها وانما اشترطوه فى الصفة المشبهة لانها لابد لها من ملاحظة فعل لازم ومن ثبوت معناها ولذا قال فى شرح التسهيل ان ربا وملكا ورحمن ليست منها لتعدى أفعالها ولم يقل أحد بنقل فعل ما تعدى منها الفعل المضموم العين والمسطر فى المتون المعول عليها ان فعل بفتح العين وكسرها اذا قصد به التعجب يحول الى فعل المضموم كقضو الرجل بمعنى ما أقضاه وحينئذ فيه اختلاف هل يعطى حكم نعم أو فعل التعجب كما فصلوه ثمة والحاقهم له بنعم كالصريح فى عدم تصرفه وأنه لا يؤخذ منه صفة أصلا فما نقلوه عن الفائق فى فقير ورفيع مع أنى راجعته فلم أجده فيه وان كانت الثقة بناقله تأبى سوء الظن به مخالف لما صرح به الزمخشرى فى غيره كالمفصل بل لا صحة له لان قولهم رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما بالاضافة للمفعول دون الفاعل يقتضى عدم اللزوم وأنه ليس بصفة مشبهة وقد يقال ان تمثيل المصنف له بعليم دون مريض وسقيم فيه ايماء الى ما ذكر الا أن كلام النحاة لا يخلو عن شئ لعدم ذكر نحو رحمن فى أبنية المبالغة حتى صار باعثا لادعاء العلمية فيه لبعض أهل العربية فقد ظهر بما مر أن فيهما وجهين أحدهما وهو الاصح أنهما من أبنية المبالغة الملحقة باسم الفاعل فهما من فعل متعد بلا تردد وثانيهما انهما صفة مشبهة على ما فيه وقول الشريف تبعا للشارح الفاضل فان قيل الرحمن صفة مشبهة فكيف يشتق من رحم وكذا القول فى رب وملك حيث عدا صفة مشبهة وأما الرحيم فان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه فى قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال فيه وان جعل من الصفات المشبهة كما يشعر به تمثيلهم بمريض وسقيم اتجه عليه السؤال أيضا وأجيب بأن الفعل المتعدى قد يجعل لازما بمنزلة الغرائز فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد فى باب المدح والذم كما نص عليه فى تصريف المفتاح وذكره المصنف فى فقير ورفيع ومن ثمة قيل معنى رفيع الدرجات رفيع درجاته لا رافع الدرجات انتهى كلام مموه مختل من وجوه الاول أنه ذكر فى شرح التسهيل ان ربا ليس صفة مشبهة بل اسم فاعل لان أصله راب فقصر منه أو رب بكذر فهو من صيغ المبالغة الملحقة باسم الفاعل الثانى أن نقل الفعل الذى ذكروه لا وجه له رواية ودراية كما عرفته الثالث أن ما نقل عن تصريف المفتاح على ما بيناه لك لا يطابق مدعاه ولا داعى لهذه التخيلات سوى ادعاء أنه صفة مشبهة ودونه خرط القتاد الرابع أن استناده لما ذكر فى رفيع الدرجات لا يجدى وانما فسروه بما ذكر لان المراد درجات عزه وجبروته ليناسب المراد من قوله ذو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده وهى بسطة ملكه وسعة ملكوته وتلك الدرجات ليست مرفوعة بفعل كما نبه عليه بعض الفضلاء والمبالغة فى الكم والكيف وفيه الدوام والثبات فان قلت قد قال الدمامينى رحمه الله ان صفاته تعالى التى على صيغ المبالغة كرحيم مجازية اذ لا مبالغة فى صفاته تعالى لانها تنسب للشئ أكثر مما له أو تدل على الزيادة فيما يقبلها وصفات البارى منزهة عن ذلك قلت هو ليس بشئ لان صفات الافعال قابلة للزيادة وكذا صفات الذات باعتبار متعلقاتها وان لم تقبله فى ذاتها كما صرحوا به (قوله من رحم) بكسر الحاء لا بضمها لنقله لفعل المضموم العين كما توهم لما مر وقوله كالغضبان قيل فى هذا التشبيه سوء أدب والاولى التشبيه بالمنان من المن وليس بشئ لانه مثله فى اشتقاق فعلان

وقد جاء لضرورة الشعر
ألا لا بارك الله فى سهيل
اذا ما الله بارك فى الرجال
والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم

والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها وأسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادي التي تكون انفعالات

من فعل بكسر العين ومن ليس من هذا الباب بل من باب حسن مع أن اطلاق غضبان عليه تعالى وارد وفي الحديث سبقت رحمتي غضبي فأين سوء الادب ولذا لم يذكر المصنف رحمه الله تعالى مكران الذي مثل به الزمخشري وفي تمثيله الرحيم بعليم دون مريض وسقيم الذي مثل به الزمخشري اشارة الى أنه من المتعدي لالحاقه باسم الفاعل دون الصفة المشبهة وما قيل من أنه جعل لازما بالنقل وهم وما قيل من أن الرحمن معرب وهو بالعبرية رخمانا بالمعجمة ويدل عليه قولهم ما الرحمن لما سمعوه قول واه وما ذكر تعنت في الكفر كما بين في محله (قوله والرحمة في اللغة رقة القلب الخ) قيل الانعطاف المقتضي للاحسان أمر روحاني وانعطاف الرحم على ما فيه جسماني وبينهما مباينة تنافي أخذ أحدهما من الآخر فلا وجه قوله ومنه الرحم وأجيب بأن الانعطافين سيان اللفظ فاستعيرت الرحمة لانعطاف الرحم واشتق منها اسم لها وقيل انه أراد هنا بالانعطاف الميل الروحاني أعني الشفقة والرقة لا الجسماني لانه ليس معنى الرحمة وان كان مسببا عنه ومشابها له ومدلولا للبعض ما يلاقيه في الاشتقاق كالرحم والميل الروحاني هو المقتضي للتفضل والاحسان بمعنى أن وصفه بالاقتضاء المذكور للاحتراز عن الجسماني فانه ليس معنى الرحمة كما صرح به بعضهم وهذا كله واه فاصغ لما يتلى عليك فانه ورد في الحديث الصحيح الرحم شجنة من الرحمن وقال الامام القرطبي انه نص في الاشتقاق فلا مجال للشقاق وقال الراغب في معنى الحديث انه تعالى لما جعل بين نفسه وبين عباده سببا كما أنه كتب على نفسه الرحمة لهم وأوجب في مقابلتها شكر نعمته لما كان هو السبب الاول في وجودهم وخلق قواهم وقدرهم وسائر خيراتهم كذلك جعل بين ذوي اللحمة بعضهم مع بعض سببا أوجب على الاعلى التوفر على الادنى وعلى الادنى توقير الاعلى فصار بين الرحم والرحمة مناسبة معنوية كما أن بينهما مناسبة لفظية ولذا عظم شكر الوالدين وقرنه بشكره لانهما السبب الاخير في الوجود يعني أن بين الرحمة والرحم مع الاشتراك في الحروف مناسبة ومشابهة معنوية وذلك كاف في صحة الاشتقاق كما رشدناك اليه في تعريفه السابق فان لنا حالة روحانية تثبت للنفس وكيفية أخرى للقلب وحالة ثالثة جسمانية تشابه الاولى في الحفظ وقد تنشأ وتتسبب عنها كما يشاهد في اعتناق الاحباب وهؤلاء توهموا أنه لا بد من اتحاد معناهما وهو من قصور النظر فلا يغرنك ما هنا من الاوهام الناشئة من عدم فهم المرام كقول بعض علماء العصر ان المصنف انما فصلها بقوله ومنه اشارة الى أنه مشترك مع الرحمة في المادة لا أنه مشتق منها فافهم (قوله ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها) الرحم بفتح الراء وكسر الحاء موضع يكون الولد فيه وقد يخفف بتسكين الحاء مع فتح الراء وكسرها في لغة وفي لغة بكسر الحاء اتباعا للراء ثم سميت القرابة رحما وهي مؤنثة وقد تذكر وقوله لانعطافها الخ اشارة الى ما بينهما من المشابهة والمناسبة الكافية في صحة الاشتقاق كما عرفته (قوله وأسماء الله تعالى انما تؤخذ الخ) قيل المراد مطلق أسماء الله تعالى او المأخوذة من الرحمة كالرحمن والرحيم وأرحم الراحمين وكان المراد الثاني لكن سياق المصنف رحمه الله حينئذ ركيك مخالف للظاهر وأما الاول فغير صحيح لان من أسمائه ما هو حقيقة من غير تأويل كالله الحي القاهر العليم ونحوها ومنها ما أطلق عليه استعارة ثم صار كالحقيقة فيه ومنها ما هو مجاز بطريق آخر كما يعرفه من نظر في أسمائه الحسنى وشروحها وقيل انه يعني أنه اذا أخذ اسم له تعالى مما ينبئ عن الانفعال المنزه عنه يؤخذ باعتبار غايته وحاصله أنه يجعل مجازا عنها بعلاقة السببية فالرحمة والرقة سبب للتفضل والاحسان ولو جعل مجازا عن ارادة الانعام لجاز فانها سبب للارادة أولا وللانعام ثانيا كما جعل الزمخشري الغضب مجازا عن ارادة الانتقام فيما سيأتي فالحصر في قوله انما تؤخذ الخ اضافي بالنسبة الى المبادي أو المراد هي أفعال مثلا فان ارادتها أيضا من الغايات أو المراد بها المسببات وهي مسببة عن تلك الانفعالات انتهى قيل وانما اعتبر التجوز في مبدا الاشتقاق دون المشتق لئلا يحتاج الى بيان التجوز في كل ما يطلق عليه تعالى من المشتقات (أقول) ما ذكره المصنف برمته من التفسير الكبير فالعهدة عليه الا أنه كلام غير مهذب ولذا

اضطرب فيه كلام الحواشي فانه أطلق في الاسماء وليس على اطلاقه وذكر ان مباديها انفعالات وغاياتها
المقصودة منها أفعال وليس كذلك في كل اسم . وأوّل منها حتى ما نحن فيه فان الرحمة الشفقة والرقة وهي
في الحقيقة كيفية لا انفعال ولذا قيل ان الانفعال لازم لها لان حصولها بتبعية المزاج الذي هو
كيفية حاصلة من تفاعل البسائط بين فاعل ومنفعل والله تعالى منزه عن ذلك كله وقيل المراد
بالانفعال ما ليس بفعل فيعم الكيفيات وليس هو بالمعنى المشهور ثم انه اذا جعل التأويل والتصرّف
في مأخذ تلك الافعال ومصادرها كما قرره أهل المعاني في الاستعارة التبعية فهو غير جار هنا لانه مجاز
مرسل لا يحتاج للتبعية كما صرحوا به فلذا اعتذر عنه بما مر مما لا يخلو عن شيء وأيضا من الاسماء ما أخذ
باعتبار المبدا كالسلام بمعنى معطي السلامة فيما قيل فلذا قيل ان المراد أن ما احتاج منها للتأويل يؤوّل
بما يليق بجلاله واذا ظهر المراد سقط الايراد وما قيل من أن الاقرب هنا أن يقال انه حقيقة شرعية
لانه يراد منه الانعام من غير أن تخطر رقة القلب بالبال لا ينافي ما ذكره باعتبار حقيقته اللغوية كما
لا يخفى وقوله قدس سره انه يجوز فيه أن يكون استعارة على سبيل التمثيل كما في الغضب فيه ما سيأتي بيانه
(قوله أبلغ من الرحيم) أي أكثر مبالغة فهو أفعل من المزيد على خلاف القياس لانه سمع من العرب
أو هو على قول الاخفش الذي جوزه وليس من البلاغة على القياس بمعنى أزيد بلاغة لان البلاغة
لا يوصف بها المفرد كما صرحوا به الا أن يقال انه اصطلاحي أو لغوي وأما ان المراد بغير المفرد المركب
من الغير أو مع الغير كما قيل فتكلف وقيل الرحيم أبلغ لتأخره وانه يؤيده قول ابن المبارك الرحمن اذا سئل
أعطى والرحيم اذا لم يسأل غضب وفيه نظر وقيل هما سواء وقيل كل أبلغ من وجه (قوله لان زيادة
البناء الخ) هذه القاعدة أول من أسسها ابن جني في الخصائص وقررها في المثل السائر بما حاصله ان اللفظ
اذا كان على وزن من الاوزان ثم نقل الى وزن آخر أكثر منه لا لغرض آخر لفظي كالالحاق فلا بدّ
أن يتضمن المنقول اليه معنى أكثر مما تضمنه الاول لان الالفاظ ظروف المعاني فافراغها في ظرف
أوسع مما كانت فيه من غير فائدة عبث وهذا مما لا نزاع فيه نحو خشن واخشوشن وقال انه لا بدّ
أن يكون ذلك في فعل أو مشتق وظنه بعضهم مطلقا فأورد عليه أن عليما أبلغ من عالم مع تساويهما
وأورد غيره نحو رجل ورجيل ثم اعتذر عنه بأنه زيادة تنقص لا مبالغة كما قال بعض الشعراء يذم صديقا له

صحبته ولم يكن نظيري ❊ نقصت اذا جعلته تكثيري ❊ كما تزاد الياء للتصغير

وله نظائر من كلام الادباء المتظرفين وأطال فيه بما نحن في غنية عنه وأنت اذا تنبهت لان القاعدة
مخصوصة بالاكثر الذي نقلته العرب عن الاقل وغيرته عنه علمت أن أكثر ما أورد مدفوع بالتي هي أحسن
وأن قوله قدس سره كغيره انه منقوض بمثل حذر وحاذر وجوابه بأن شرطه بعد تلاقي الكلمتين
في الاشتقاق اتحادهما في النوع كفرح وفرحا وأنه أكثري فلا نقض وبأن حذرا انما كان أبلغ لالحاقه
في الثبوت بالامور الجبلية كنشره وفطن فجاز أن يكون حاذر أبلغ من حذر لدلالته على زيادة الحذر
وان لم يدل على ثبوته ولزومه مع اندفاعه لا يخلو من الكدر فانهم صرحوا بأنه قد كثر استعمال فعيل
في الغرائز كشريف وكريم وفعلان في غيرها كغضبان وسكران فيقتضي أن عليما أبلغ ولو من وجه
وأن قوله ان حذرا يدل على الثبوت يقتضي أن حذرا صفة مشبهة وقد صرح ابن الحاجب وغيره بانه
من أبنية المبالغة المعدودة من اسم الفاعل فهما متحدان نوعا وعلى تسليم تخصيصه بالمشتقات لا يرد
عليه شقدف وشقنداف لمحمل الصغير والكبير كما في الكشاف حتى يقال انه أغلبي لما في القاموس من
أن الشقدف مركب معروف بالحجاز وأما الشقنداف فليس من كلامهم ولا ينافيه نقل الزمخشري له
عن بعض الاعراب لانه قاله هزلا وغلطا ومثله لا تثبت به اللغة كما قيل لبعضهم لم صار الدينار خيرا من
الدرهم والدرهم خيرا من الفلس فقال لان الفلس ثلاثة أحرف والدرهم أربعة والدينار خمسة وقطع
في كلام المصنف الاوّل مخفف الطاء والثاني مشدد وكبار الاوّل بضم الكاف وتخفيف الموحدة

والرحمن أبلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطع وكبار وكبار

وذلك انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يارحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه يخص المؤمن وعلى الثانى قيل يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لان النعم الاخروية كلها جسام وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة وانما قدم والقياس يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى

والثانى بتشديدها مبالغة فى كبير بمعنى عظيم (قوله وذلك انما تؤخذ الخ) اشارة الى الزيادة المدلول عليها بزيادة البناء المستلزمة للابلغية وهى اما باعتبار الكمية فى مبدا الاشتقاق وهو الرحمة والكمية العدد نسبة الى كم بعد ما شددت ميمه جريا على القاعدة المعروفة فى باب النسب والكيفية نسبة الى كيف التى يسأل بها عن الحال الذى يسمونه مقولة الكيف وكيفيتها جلالتها وعظمتها وتفاسيرها وكثرة كميتها اما باعتبار كثرة افراد متعلقها من المرحومين أو تعدد ما تتعلق فيه من الدنيا والآخرة أو باعتبار كثرة ما يحصل به من النعم أو كثرة زمانه الواقع فيه كزمان الآخرة المؤبد فهذه وجوه أربعة سيأتى شرحها وتمثيلها (قوله فعلى الاول قيل يارحمن الدنيا الخ) أى على اعتبار المبالغة فى الكمية خص الرحمن بالدنيا دون الرحيم فانه خص بالآخرة لكثرة المرحومين فيها كما بينه المصنف رحمه الله وهذا بناء على أن النعم فيها تعم المؤمن والكافر والبر والفاجر وان كانت النعمة التامة مخصوصة بالمؤمنين لاتصالها بسعادة الابد وقيل لا نعمة لله على كافر والصواب ما مر فان قلت كيف تخص رحمة الآخرة بالمؤمنين وقد ورد فى الحديث الشريف شفاعته صلى الله عليه وسلم لعامة الناس من هول الموقف وأنه يخفف عنهم العذاب فى الآخرة كما ورد فى حق أبى طالب وارتضاه المصنف رحمه الله فى سورة الزلزلة فلو قال لعموم رحمة الدنيا لجميع المؤمنين والكافرين خفت المؤنة قلت قد أورد هذا بعضهم وأجاب عنه بأن الكفار فى الاول تبع غير مقصودين كيف وهم بعد الموقف يلاقون ما هو أشد من هوله فليس ذلك رحمة فى حقهم وتخفيف العذاب مما تردد فيه المصنف رحمه الله وعلى فرض تخفيفه قيل انه ينزل من مرتبة من مراتب الغضب الى مرتبة دونها فليس رحمة من كل الوجوه ولا ينافى العذاب فتدبر (قوله وعلى الثانى قيل يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا) أى على اعتبار المبالغة فى الكيفية قيل ذلك وبين بأن كثرة الجلائل تستلزم كثرة الجلالة وهى كيفية النعم الا أنه قيل عليه ان هذا يصح أن يكون بالاعتبار الاول لان نعم الدنيا والآخرة تزيد على نعم الدنيا ورد بأنه يلزم أن يكون ذكر رحيم الدنيا بعده لغوا اذ المراد معطى نعمهما كليهما وقد حصل باضافة الرحمن اليهما وأجيب عنه بأنا لا نسلم أن المراد مجرد ذلك بل مقصود القائل التوسل بكلا الاسمين المشتقين من الرحمة فى مقام طلبها مشيرا الى عموم الاول وخصوص الثانى ويحصل فى ضمنه الاهتمام برحمته الدنيوية الواصلة اليه الباعثة لمزيد شكره وقد اعترض عليه بأن الوارد فى الاحاديث المرفوعة كما رواه الترمذى والحاكم فى دعاء مأثور فيه اللهم فارج الهم كاشف الغم مجيب دعوة المضطر رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما أنت ترحمنى فارحمنى رحمة تغنينى بها عمن سواك وليس الآخران مرويين ولا صحيحين حتى يستدل بهما والقول بأن المصنف لم يذكر أنهما واردان فى الحديث فيكفى كونهما من كلام السلف الاخيار ليس بشئ وأما احتمال أن يراد فى الاول جلائل النعم وفى الثانى دقائقها فلا يجدى (قوله لان النعم الاخروية الخ) الجسام جمع جسيم بمعنى عظيم ومعناه فى الاصل عظيم الجسم فاستعير لما ذكر وأطلق عليه الحلاق المشفر والمرسن يعنى أن اضافة الرحمن للدارين باعتبار ما فيهما من الجلائل واضافة الرحيم للدنيا وان اشتملت على جلائل النعم ودقائقها باعتبار الثانى لانه متمم لما قبله ولذا أخر عنه كما سيأتى وقد عرفت ما فيه رواية ودراية فتدبر (قوله وانما قدم الخ) أى قياس نظائره مما جمع فيه بين وصفين أحدهما أبلغ والقياس هنا بمعنى القاعدة أو اللائق المعقول قال قدس سره الابلغ اذا كان أخص مما دونه ومشتملا على مفهومه تعين فى الاثبات الترقى وفى النفى عكسه اذ لو قدم كان ذكر الآخر عاريا عن الفائدة كما فى عالم نحرير واذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى كالرحمن والرحيم اذا أريد بالاول جلائل النعم وبالثانى دقائقها يجوز كل من طريق التتميم والترقى نظرا لمقتضى الحال ولما كان الملتفت اليه بالقصد الاول فى مقام العظمة والكبرياء عظائم النعم دون دقائقها قدم الرحمن وأردفه بالرحيم كالتتمة تنبيها على أن الكل منه لشمول عنايته ذرات الوجود كى لا يتوهم أن المحقرات لا تليق به فيستحيا أن يسألها

وقد توهم أن تأخير الرحيم للترقي وانه أبلغ من الرحمن لان فعيلا للامور الغريزية كشريف وكريم وفعلان للعارضة كسكران وغضبان وأبطل بأنه من باب فعل بالضم لا من صيغة فعيل انتهى وهذا بعينه كلام المدقق في الكشف وفيه بحث من وجوه منها أنه لا يلزم أن يكون الابلغ مشتملا على معنى الادنى بل يكفي أن يستلزم وجوده وجود الآخر بالطريق الاولى وكذا عكسه في النفي بحيث يكون ذكر الآخر بعده لغوا لا يليق بكلام البليغ وبليغ الكلام ألا ترى انك تقول فلان يهب المئات والالوف ولو عكست قبح وقد اعتبر الزمخشري الترقي في قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وفي قوله وما مثله ممن يجاور حاتم ٭ ولا البحر ذو الامواج يلتج زاخره

مع أن الملائكة والبحر ليسا من جنس ما قبلهما كما في شرح الطيبي طيب الله ثراه ومنها أن قوله واذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى الخ تبع فيه صاحب التقريب حيث قال انه ذلك فيما اذا كان الثاني فيه من جنس الاول وفيه زيادة عليه والرحمن لجلائل النعم وأصولها والرحيم لدقائقها وفروعها فلما لم يكن في الثاني زيادة على الاول كان كأنه من جنس آخر وقد رده الكرماني في حواشيه بقوله ان أراد ان الجنسية تعتبر فيما يجري فيه الترقي فلم قال انها مفقودة في هاتين الصفتين مع اشتمالهما على معنى الرحمة وأحدهما أبلغ من الآخر وان أراد أن الصفتين لابد أن يتفقا في خصوص المعنى كجواد وفياض فغير مسلم لما بيناه في البحث الاول فهو لا يوافق كلام العلامة ولو اقتصر على ما بعده كان وجها وجيها لان المراد أنهما ذكرا لافادة الشمول والعموم كما تقول الكبير والصغير يعرفه ولو عكست صح وكان المعنى بحاله ومثله لا يلزم فيه الترتيب كما فصله في المثل السائر ولولا خوف الاطالة لاوردناه برمته ومنها أن قوله وأبطل الخ فيه ما مر فان من النحاة وشراح الكشاف من ذهب الى أن الرحيم والرحمن صفتان مشبهتان فلابد من لزوم فعلهما معا فلا يصح الفرق والنقل لباب فعل بالضم وذهب ابن مالك وغيره الى أنهما من مبالغة اسم الفاعل فلا يلزم اللزوم ولا يتأتى ما ذكره فان قلت كيف يدعى اللزوم وقد ورد رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما بالاضافة الى المفعول قلت من يدعيه يقول انه على التوسع كما بينه النحاة في باب الظروف ثم ان المدقق قال في الكشف والتحقيق يقتضي أن يرد النظم على هذا الوجه ولا يجوز غيره لان اقتضاء الذات الالهية باعتبار أن الكل منه واليه وجودا ورتبة وماهية والرحمن اسم له باعتبار تخصيص كل ممكن بحصة من الرحمة وهي الوجود الخاص وما يتبعه من وجود كمالاته فلو لم يورد كذلك لم يكن على النهج الواقع المحقق ذوقا وشهودا عقلا ووجودا وأيضا لما كان المقصود تعليم وجه التيمن بأسمائه الحسنى وتقديمها عند كل مهم كان المناسب أن يبدأ من الاعلى فالاعلى ارشادا لمن يقتصر على واحد أن يقتصر على الاولى فالاولى وتقريرا في ذهن السامع لوجه التنزل أولا فأولا انتهى (قلت) يؤيده أنه صلى الله عليه وسلم كان يكتب بسم الله الرحمن حتى نزلت سورة النمل فدقق النظر ليتم الظفر وما قيل على هذه القاعدة من أنها غير مطردة لقوله تعالى رسولا نبيا اليس بوارد لما ذكر ثمة من أنهما بالمعنى اللغوي أو كل أبلغ من وجه أو هو لرعاية الفاصلة (قوله لتقدم رحمة الدنيا الخ) أي تقدما زمانيا ووجوديا فروعي ذلك في لفظه على كلا الاعتبارين لاضافته فيهما للدنيا وقيل انما هو اذا قصد المبالغة في الرحمن باعتبار المرحومين والظاهر أنه باعتبار ما ذكر أولا من قولهم رحمن الدنيا ورحيم الآخرة وما قيل من أن الرحمن يتناول رحمة الدنيا على كل حال سواء اعتبر الكمية أو الكيفية بخلاف الرحيم ورحمة الدنيا مقدمة في الوجود فناسب تقديم ما يدل عليها فقيه أن الرحمن بالاعتبار الثاني لا تعلق لها بالثاني فتقديمه أولى (قوله ولانه صار كالعلم الخ) أي أشبه في اختصاصه به استعمالا ومعنى الا التعنت في الكفر كقولهم لمسيلمة رحمن اليمامة فناسب مقارنة العلم وتقدمه على الوصف المحض ولانه بمنزلة الموصوف لمحض الوصف واقتضاء السياق تقديمه باعتبار المعنى الوصفي وبهذه المشابهة ضعف فيه ذلك فلم يعمل به ولمناسبة بالعلم والوصف فناسب توسطه بينهما وما قيل على هذه الوجوه

لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كالعلم

من أنها مبنية على كون الرحيم وصفا محضا الا غالبا وهو اذا عرف باللام من الاوصاف الغالبة أيضا ليس بشيء لان القائل بذلك لا ينكر اطلاقه على غير الله فكيف يدعى الغلبة فيه وذهب الاعلم وتبعه ابن هشام وغيره الى أنه علم وأنه بدل لا نعت واستدل باختصاصه به ومجيئه غير تابع نحو الرحمن على العرش استوى ولا يخفى ما فيه وأن استفاضة اضافته نحو رحمن الدنيا تنافيه وفي شرح الكتاب لابن خروف ان الرحمن صفة غالبة ولم يقع تابعا الا لله في بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله ولذا حكم عليه بغلبة الاسمية وقل استعماله منكرا ومضافا فوجب كونه بدلا لا صفة لكون لفظ الله أعرف المعارف انتهى وقد نبهنا عليه في السوانح (قوله لا يوصف به غيره) لاختصاصه به معرفا ومنكرا حتى صار علما أو كالعلم وأما قول الشاعر في مسيلمة لعنه الله

سموت بالمجد يا ابن الاكرمين أبا * وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا

فقد قالوا ان اطلاقه عليه غير صحيح لغة وشرعا وهذا من غلوهم في الكفر اذ سموا المخلوق باسم الخالق كما سموا الحجارة آلهة وفيه أنه اذا كان اطلاقه على الله مجازا أو بالغلبة فكيف يقال ان استعماله في حقيقته وأصل معناه خطأ لغة وقد ذهب السبكي رحمه الله الى أن المخصوص به تعالى هو المعرف بأل دون المنكر والمضاف لوروده لغيره في اللغة ورد به على القول بأنه مجاز لا حقيقة له وأن صحة المجاز انما تقتضي الوضع للحقيقة لا الاستعمال ثم هو في لسان الشرع يمتنع اطلاقه على غيره مطلقا وان جاز لغة كالصلاة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهو كلام سديد وبه صرح ابن عبد السلام وقال انه صحيح مطلقا لغة وانما منع شرعا (قوله لان معناه المنعم الحقيقي الخ) قيل الحقيقي هو الذي لا يستند انعامه الى غيره فهو الحقيق باسم المنعم بخلاف العبد فانه كالواسطة فالنسبة في قوله الحقيقي الى الحقيق بمعنى الحرى للمبالغة كأحمري ودواري أو هو من حق بمعنى ثبت أي من ثبتت فيه صفة الانعام غير متجاوزة لغيره كالعبد الذي يستند انعامه الى غيره وهو الله فليس ثابتا مستقرا فيه والذي دعاه لما ذكر ما سيأتي ولذا لم يجعله منسوبا للحقيقة المقابلة للمجاز مع أنه المعروف المتبادر اذ هو المنعم بلا عوض ولا غرض وهو الغني المطلق الخالق للنعمة والمنعم عليه لما أريد به المبالغة الى النهاية دل على ارادة أعظم أفراده فقوله البالغ في الرحمة غايتها يحتمل أن يكون تفسيرا لما قبله وأن يكون معنى آخر ودلالته على ذلك بقرينة الاختصاص وتبادر الفرد الاكمل من صيغ المبالغة فلا يرد عليه أن معناه اللغوي المبالغ في الرحمة وأما وصوله الى الغاية القصوى فليس مقتضى وضع اللغة الا أن يقال انه معنى عرفي ولأنه صفة مشتقة فلا فرق بينها وبين غيرها الا بالمبالغة فلا يدل على كونه منعما حقيقيا مع أن اعتباره ينافي الوصفية اذ هي تستلزم الدلالة على ذات مبهمة وهذا موجب لتعينها وأيضا انه يفهم منه أن لفظ المنعم لا يطلق على غيره الا مجازا وهو غير ظاهر لاقتضائه أن نسبة سائر الافعال الى العباد مجازية ولا يخفى أنه غير وارد اذا فسر الحقيقي بما مر وهو الداعي الى تفسيره به وقوله انه لا يفيده مكابرة مع أنه لما اختص به تعالى وألحق بالاعلام خرج عن نظائره وألحق بالاسماء واختصاصه به لارادة أكمل أفراده فلا يلزم اختصاص المنعم أيضا كما توهمه فتدبر (قوله وذلك لا يصدق على غيره) أي ذلك المعنى المذكور وان كان بحسب الوضع مفهوما كليا فهو منحصر في فرد كالشمس والصدق ضد الكذب تجوز به أو نقل للدلالة على بعض أفراد معناه كما هو معروف في كلامهم أي لا يطلق عليه وقوله مستعيض بالعين المهملة أي طالب للعوض لا بالفاء وان صح هنا بتكلف وهو تعليل لكون المنعم الحقيقي لا يصدق على غيره أو لكون المنعم الحقيقي هو البالغ نهاية ذلك لان الانعام والجود افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا للعوض كما في الاشارات حتى قالوا من جاد للعوض فهو فقير كما في الهياكل وفيه تأمل وقوله يريد تفسير لكونه مستعيضا ولما لم يكن المراد به العوض المالي لان طالبه تاجر لا واهب بل المنافع المعنوية بينه بما ذكر وقوله جزيل ثواب الخ من اضافة الصفة للموصوف أي الثواب الجزيل والثناء الجميل

من حيث انه لا يوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره لان من عداه فهو مستعيض بلطفه وانعامه يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء

وهو لبيان الواقع اذ الثناء لا يكون الا جميلا والثواب مضاعف كما وعد الكريم به فهو جزيل بالنسبة لما أعطاه أبدا فلا وجه لما قيل من أن الاظهر أن يقول يريد به ثوابا اذ العموم أنسب فيعتذر بأنه لموازنة ما بعده ويزيح بزاى معجمة وحاء مهملة مضارع أزاح بمعنى أزال وفى نسخة مزيح بصيغة اسم الفاعل منه معطوف على مستعيض وهذه أعواض سلبية بخلاف ما قبلها وقوله أنفة الخسة الانفة كثمرة ما يستنكف من عاره والخسة بالخاء المعجمة الدناءة أى يقصد بما يعطيه ذلك أو عدم لحوق عار الخسة وفى نسخة رقة الجنسية وهى الاصح رواية عند الفاضل الليثى والمراد ألم رقة الجنسية كما وقع كذلك فى عبارة الغزالى ونقله هذا الفاضل فى حواشيه يعنى أنه يرق قلبه ويتأثر بما يشاهده من احتياج أبناء جنسه وسوء حالهم فيزيل ذلك الالم عنه باحسانه وهذا عوض وفائدة عائدة عليه ولو قيل الرقة هنا بمعنى الضعف كما فى قوله عجبت من قلة ماله ورقة حاله كما فى الاساس لم يبعد فسقط ما قيل من أنه وقع بهذه العبارة فى كتب الكلام فى مبحث الحسن والقبح وليس لها كبير معنى (**قوله ثم انه كالواسطة الخ**) قيل ان ما قبله تعليل لعدم صدق البالغ فى الرحمة غايتها على غيره وهذا تعليل لعدم صدق المنعم الحقيقى على غيره وقيل انه بيان لكونه منعما حقيقيا اذ لولاه لم يكن محسن ولا احسان والاظهر أنه بيان لانه لا منعم غيره مطلقا وهو أبلغ مما قبله ولذا عطف بثم لتفاوت رتبتهما لانه فى الاول أثبت لغيره انعاما وهنا نفاه وقال كالواسطة دون واسطة لانها ما يتوقف عليه فعل الفاعل وفعله تعالى لا يتوقف على شئ وقيل لان كل ما له دخل فى الانعام فهو بخلقه تعالى حتى الكسب على رأى الاشعرى وقوله لان ذات النعم الخ أى ذات النعم حاصلة من خلقه لها ومعنى كون وجودها من خلقه أن ثبوته لها مستند له أيضا فلا وجه لما قيل من أن نسبة الخلق الى الوجود غير ظاهرة وأنه بناء على أن الماهيات مجعولة والداعية هى الخاطر المشوق للفعل حتى كأنه يدعوه وقوله الباعثة الخ تفسير له والقوى جمع قوة وهى معروفة شاملة للباطنة والظاهرة المبينة فى الحكمة (**قوله أو لان الرحمن الخ**) يعنى أن الوجوه السابقة مبنية على أن الابلغ مشتمل على معنى ما بعده وهذا ليس كذلك على هذا لان الرحمن المنعم بجلائل النعم وأصولها كالايجاد والرحيم المنعم بما عداها فأردف به ليتناول ما بقى منها كالتتميم وذكر الرديف وهو البالغ المتمم وانما يتعين الترتيب المذكور على الاول اذ لو عكس عرا عن الفائدة وعلى هذا ليس كذلك فلذا أردف الرحيم تنبيها على شمول عنايته ذرات الوجود لئلا يتوهم أنه لا تطلب منه المحقرات لعظيم جنابه كما أفاده الشريف وفيه ما مر فتدبر (**قوله أو للمحافظة الخ**) الآى جمع آية ورؤسها أواخرها التى تنتهى بها سميت رأسا مجازا تشبيها لها برأس الجبل والنخلة ونهايتها التى ينتهى اليها الصاعد من أسفلها ولذا يقال رأس السنة لآخرها وفى الحديث انه صلى الله عليه وسلم بعث على رأس الاربعين أى آخرها كما بين فى السير وقيل لانها عليها مبانى الآيات كما أن الرأس مبنى الانسان وقيل عبر عن الآخر بالرأس للتعظيم تأكيدا للمحافظة عليها بمجانسة ما قبل الآخر من الروى وحرف اللين وهذا بناء على أن فى القرآن سجعا وفيه كلام سيأتى فى سورة يس وقيل رؤس الآى أوائلها والمعنى لتكون رؤس الآى بعد كلمات متناسبة ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ان المحافظة لا تجرى فى كل سورة بل فيها ما يقتضى خلاف هذا كسورة الرحمن ولهذا قيل ان هذا فى غاية الضعف لابتنائه على أن الفاتحة أول نازل فروعى فيها ذلك ثم طرد فى غيرها وعلى أنها آية من السورة (**قوله والاظهر أنه غير مصروف الخ**) فى التسهيل وشروحه ومنع صفة على فعلان ذى فعلى باجماع النحاة كسكران سكرى للصفة والزيادتين المشابهتين لالفى التأنيث فى عدم قبولها التأنيث فلو قبلها انصرف كندمان ندمانة واختلف فيما لزم تذكيره كلحيان بمعنى كبير اللحية فمن منعه ألحقه بباب سكران لانه أكثر ومن صرفه رأى أنه ضعيف وادعى منعه والاصل الصرف انتهى وقال ابن الحاجب الالف والنون ان كانا فى اسم فشرطه العلمية أو فى صفة انتفاء فعلانة وقيل وجود فعلى ومن ثمت اختلف فى رحمن دون سكران وندمان وبنو أسد يصرفون

أوين بمعنى أنفة الخسة أو حب المال عن القلب ثم انه كالواسطة فى ذلك لان ذات النعم ووجودها والقدرة على ايصالها والداعية الباعثة عليه والتمكن من الانتفاع بها والقوى التى يحصل بها الانتفاع الى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها أحد غيره أو لان الرحمن لما دل على جلائل النعم وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالتتمة والرديف له أو للمحافظة على رؤس الآى والاظهر أنه غير مصروف

وان حظر اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤنث

جميع فعلان لانهم يقولون فى كل مؤنث لفعلان فعلانة انتهى وقيل أحسن ماقيل فى تقريره ان شرط كون مؤنثه فعلى انما اعتبر لتحقق انتفاء فعلانة اذ به تحقق مضارعتها الالف التأنيث والاختصاص العارض كما منع وجود فعلى منع وجود فعلانة فان نظر الى انتفاء فعلى وجب أن لا يمنع صرفه لان وجودها شرط للمنع ومناط له فى الحقيقة الا أنه لما انتفاء جعل وجود فعلى علامة له فاعتبار الاختصاص العارض يوجب امتناع الصرف وعدمه وهو محال فلزم أن لا يعتبر انتفاؤهما بسببه وأن يرجع الى أصل هذه الكلمة قبل الاختصاص ويتعرف حالها قبله وذلك بالقياس على نظائرها من باب فعلى بالفتح واذا كانت كلها أو أكثرها ممنوعة من الصرف لتحقق وجود فعلى فيها علم أن هذه الكلمة أيضا مما لولا المانع تحقق فيها وجود فعلى فيمتنع صرفها مثلها وأورد عليه أنه لا يصح حينئذ ماذكر من أنه اختلف فى الرحمن فمن اشترط وجود فعلى صرفه على الاطلاق ومنعه من الصرف من اشترط انتفاء فعلانة قال الرضى اذا كان المقصود من وجود فعلى انتفاء فعلانة وقد حصل هذا المقصود فى الرحمن يجب أن يكون غير منصرف ولشراح الكشاف هنا مناقضات وكلام لا تحتمل العربية دقته وانما عدلوا الى الاستدلال لانه لم يسمع الا مضافا أو معرفا بأل أو منادى وقد أنشد قوله • وأنت غيث الورى لازلت رحمانا • مع أنه لا يصلح شاهدا للصرف ولا لعدمه لاحتمال أن يكون ممنوعا وألفه للاطلاق ومصروفا وألفه بدل من تنوين المنصوب كقوله • تباركت رحمانا رحيما وموئلا • ولا يرد هنا ماقيل من أن مامر يستلزم كون الحمل على النظائر من علل الصرف ولا ماقيل من أنا لا نسلم أن الاصل فى فعلان منع الصرف سلمناه لكن كون الاصل فى الاسم الصرف مطلقا وان لم يترجح عليه يعارضه فتدبره وفى الكتاب وشروحه هنا كلام مخالف لما قالوه ذكرناه فى حواشى الرضى (قوله وان حظر اختصاصه الخ) حظر بالحاء المهملة والظاء المعجمة بمعنى منع وهذا اشارة الى انه ان لم يحظر كلاهما بل الثانى فقط كان عدم الانصراف أولى أو الى أنه ان لم يحظر الاختصاص العارض اياهما بل كان انتفاء فعلانة مع قطع النظر عنه وكان فعلى موجودا أو منتفيا لهذا العارض كان عدم الانصراف أو أظهريته أولى وعلى كلا التقديرين فالاولى بالاستلزام للجزاء أخص من نقيض الشرط ولا يخفى أنه بعيد عن مواطن استعمال ان الوصلية أما على الاول فلان نقيض الشرط يتناول حظر وجود فعلى دون فعلانة وعدم حظر شئ منهما ولا استلزام لهما للجزاء وأما على الثانى فلان نقيض الشرط يتناول انتفاء فعلى للاختصاص أو مع قطع النظر عنه ووجودها وليس شئ منهما أولى بالالتزام للجزاء هكذا قاله وارتضاه بعض المدققين يعنى أن الوصلية موجبها ثبوت الحكم بالطريق الاولى عند نقيض شرطها والحكم هنا أظهرية منع صرف رحمن والشرط منع الاختصاص وجود مؤنث له مطلقا كما تفيده كلمة أو بعد المنع الذى هو نفى معنى والنقيض عدم ذلك المنع وهو يتحقق بوجهين أحدهما أن لا يكون فيه اختصاص فلا منع وحينئذ اما أن ينتفى فعلى فقط فيجب الصرف أو فعلانة فيجب منع الصرف وعلى التقديرين لا تحقق الاظهرية فضلا عن أولويتها وأما أن ينتفيا فثبوت الحكم عنده مثل ثبوته عند الشرط بل دونه اذ عند الشرط دليل انتفاء فعلانة وهو الاختصاص موجود وثانيهما أن يكون فيه الاختصاص ولا يمنع وجود شئ من المؤنثين فتجئ الترديدات الثلاثة أو يمنع فعلانة فقط وحينئذ اما أن توجد فعلى فيجب منع الصرف أو لا توجد فالحكم فيه كما فى صورة الشرط أو يمنع فعلى فقط فاما أن توجد فعلانة فيجب الصرف أو لا فكما فى صورة الشرط فالاولوية لا تحقق فى شئ من صور النقيض كما قرره بعض الفضلاء وهذا كله تطويل بلا طائل أوردناه لئلا يتوهم من يراه غفلتنا عنه وهو مندفع بأدنى تأمل فان قوله وان حظر اختصاصه الخ كناية المقصود منها انه لم يتحقق شرط المنع على المذهبين ولاشك ان نقيضه ان ذلك محقق والاظهرية عليه ثابتة بالطريق الاولى فان قلت لو سلم ماذكرت لم يسلم أن منع الصرف حينئذ للالحاق بالاغلب بل هو واجب لوجود شرطه قلت لا يلزم النظر لذلك بل يكفى النظر لنفس الشرط على أنا نلتزمه ونقول اذا وجد الشرط الاغلب منع

صرفه أيضا لانه قد يصرف نادرا مع وجود شرط آخر لضرورة أو تناسب أو لامر آخر على خلاف القياس في بابه وقوله على فعلى بغير تنوين وفعلانة يجوز صرفه وعدمه على ما بين في محله (قوله بما هو الغالب في بابه) يعني بباب فعلان الذي مؤنثه فعلى بفتح العين فان الغالب فيه أنه غير منصرف ومؤنثه على فعلى الا ما شذ كخشيان فانه منصرف ومؤنثه خشيانة كما ذكره المرزوقي ولذا قيده المصنف بالغالب وخالف قول الزمخشري الحاقا باخواته من غير ذكر للغالب فيه وان قيل ان الذي في الصحاح أن خشيان مؤنثه خشيى على القياس وهو الذي ارتضاه العلامة ثم انه قيل ان العمل بالغالب وان كان الاصل يعارضه اذ الاصل في الاسماء مطلقا الصرف مخالف لما عليه الفقهاء من ترجيح الاصل على الغالب الا أن رجحان الغالب أظهر لان الغالب يقتضي الحاقه بنوعه وهو أولى من الحاقه بما هو الاصل في جنسه وهو مطلق الاسم وليس ما نقل عن الفقهاء صحيحا بل المصرح به خلافه كما في أصول الشافعية الذين منهم المصنف وقد قال السبكي رحمه الله في قواعده انما رجح الاصل جزما اذا عارضه احتمال مجرد والا فقد يرجح غيره كما فصله (قوله وتخصيص التسمية بهذه الاسماء الثلاثة) وهي الله والرحمن والرحيم والمراد بالتسمية البسملة لانها تطلق عليها أو المعنى المصدري وهو اطلاق الاسم وأل عهدية وخص العارف بالذكر لانه الذي يتأتى منه ما بعده ومعرفته بما ذكر من تعلق الاستعانة بالوصف المشعر بالعلية ومجامع الامور المهمة المعزوم عليها أو جميعها وقوله المعبود الحقيق اشارة الى الجلالة الكريمة ومولى النعم بضم الميم بزنة اسم الفاعل وما بعده مشير لما مر وجليل النعم وحقيرها لف ونشر للاسمين أو كناية عن الكل على نهج قوله ولا صغيرة ولا كبيرة (قوله فيتوجه بشراشره) جمع شرشرة بالفتح وتستعمل بمعنى النفس والجسد فيقال ألقى عليه شراشره أي نفسه حرصا ومحبة قال ذو الرمة

وكائن ترى من شدة ومحبة ❊ ومن عنه تلقى عليها الشراشر

وتكون بمعنى الاثقال والنبات وهدب الازار وقطعه وتحقيقه أنه في الاصل أطراف الاجنحة والذنب وفي كتاب النبات أن شرشرة الطائر تعريشه قال ابن هرمة

فعوين يستعجلنه ولقينه ❊ يضربنه بشراشر الاذناب

فكني به عن الجملة كما يقال أخذه بأطرافه ويمثل به لمن توجه بكليته فيقال ألقى عليه شراشره كما قاله الاصمعي كأنه لتهالكه طرح عليه نفسه بكليته وهو الذي عناه المصنف رحمه الله اذ مراده التوجه ظاهرا وباطنا ولذا خصه بالعارف وفي الكشف ان من مذهب صاحب الكشاف أن يجعل تكرار الشيء للمبالغة كما في زلزل ودمدم وكأنه لنقل الشر في الاصل ثم استعمل في الالقاء بالكلية مطلقا شرا كان أو غيره واعترض عليه صاحب القاموس رحمه الله في شرح ديباجة الكشاف بأنه غير جيد لان مادة شرشر ليست موضوعة لضد الخير وانما هي موضوعة للتفرق والانتشار وسميت الاثقال شراشر لتفرقها انتهى وفيه نظر (قوله الى جناب القدس) أي الى الله المنزه المقدس جنابه عز وعلا وحبل التوفيق كلجين الماء أو مكنية أو تخييلية أو الكلام بجملته تمثيل كأنه لتوجهه الى عالي جنابه وتقربه منه كمن يترقى بحبل الى العلو والسر في الاصل الخفي وما يكتم وكني به هنا عن الباطن وقيل هي حالة للمعارف تكون سببا للفيض وفي كتاب البدائع لابن القيم نقلا عن ابن عقيل أن من قال بين الله وفلان سر فقد كفر وكذبك وقولهم أسألك بالسر الذي بينك وبين أنبيائك وأوليائك حماقة وأي سر بين الله وعبده ورده ابن الجوزي رحمه الله بأنهم يعنون به العبادة المستورة عن الخلق ونحوها انتهى والذي يظهر لي من السر انه أسماء الله وصفاته ونحوها مما أوقف الله عليها بعض خلص عباده وأعلمهم أنه متى سئل بها أجاب كما ورد في الآثار الصحيحة أسألك بكل اسم هو لك استأثرت به أو علمته أحدا من خلقك وقد اشتهر أن اسمه الاعظم الذي يجاب به الدعاء لا يعلمه كل أحد وعن متعلقه بشغل أو بحال مقدرة أي معرضا عن غيره وقيل عن هنا بدلية قيد للاستعداد وهو تعسف وقوله فيتوجه الخ اشارة الى ما سيأتي في الفاتحة

على فعلى أو فعلانة الحاقا له بما هو الغالب في بابه وتخصيص التسمية بهذه الاسماء الثلاثة ليعلم العارف ان المستحق لان يستعان به في مجامع الامور هو المعبود الحقيق الذي هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره

في الالتفات فتدبر (قوله الحمد هو الثناء الخ) اختلف أهل اللغة في الثناء فقال ابن القطاع انه يستعمل في الخير والشر والاصح كما قاله ابن السيد انه لا يستعمل الا في الخير وان العام هو النثا بتقديم النون على المثلثة وما ورد على خلافه على ضرب من التأويل والتجوز كالمشاكلة والتهكم فهو ذكر الجميل وهل يشترط فيه اللسان أم لا فقيل لا وحقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية سواء كان ذلك باللسان أم لا ومن ذكر اللسان لم يرد العضو المخصوص والا لم يكن اقسام الحمد لنفسه ولا لغيره حقيقة وهو ظاهر البطلان بل قوة التكلم وليس حقيقة التكلم الا الافاضة والاعلام مع شعور الفيض وارادته ويؤيده حديث لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وان حمل على المشاكلة أو التجوز فالمعنى عظمت نفسك أو ذكرت نفسك بكلامك القديم بناء على مذهب الشهرستاني أو التخصيص باللسان بالنسبة لحمد العباد وقيل عليه ان قوله والا لم يكن حمدا الخ لا يخلو عن شئ لانه ان أراد أنه لا يكون كذلك على هذا القول حقيقة فسلم لكن قوله ظاهر البطلان في حيز المنع بل هو باطل لان صريح اطلاقهم يدل على خلافه كقول الزمخشري والحمد هو الثناء باللسان وحده وقال في الحواشي الشريفية ادعى اختصاصه باللسان لكونه أشيع وأدل فظهر أن المراد العضو المخصوص ولو سلم أنه لم يرد فليس بمعنى قوة التكلم المذكورة أي لعدم لزوم الافاضة في حمده لنفسه وان أراد أنه لا يكون حامدا الاحقيقة ولا مجازا فغير مسلم لجواز اطلاقه عليه مجازا كالرحمة ففي عدم الاحتياج الى قيد اللسان مناقشة ظاهرة كما أشار اليه الخطابي وزاد بعضهم فيه على جهة التعظيم ليخرج الهزؤ والسخرية وقيل لا حاجة اليه أصلا أما على تعريف الحمد الاول فلاستغنائه عنه بلفظ الثناء اذ المتبادر منه ما طابق فيه اللسان الجنان وأما على الثاني فلان اظهار الصفات الكمالية معتبر فيه قيد الحيثية كما في سائر التعاريف فيخرج ما ذكر وما قيل ان لفظ الثناء لا يأباه لانهم فسروه بمطلق الذكر بالخير ليس بشئ على أنه قيل ان الوصف على طريقة الاستهزاء ليس وصفا بالجميل حقيقة اذ المستهزئ يريد ضده على نهج الاستعارة التهكمية وقد يوصف بالجميل ظاهرا بلا قصد التعظيم ولا للاستهزاء بل حكاية لما يزعمه الموصوف تعريضا له وقد قيل ان قوله تعالى ذق انك أنت العزيز الكريم يحتملهما وهو أيضا خارج فتدبر (قوله على الجميل الاختياري الخ) الجميل صفة مشبهة من جمل الرجل بالضم والكسر جمالا فهو جميل وامرأة جميلة وقال سيبويه رحمه الله الجمال رقة الحسن والاصل جمالة بالهاء كصباحة فخفف لكثرة الاستعمال وتجمل تجملا بمعنى تزين وتحسن فالجميل بمعنى الحسن فتوصف به الذوات والافعال كما عليه أهل اللغة قاطبة فما قيل ان الجميل هنا صفة الفعل ولذا ترك في الكشاف قيد الاختياري رد عليه أن معناه اللغوي أعم ولذا قال بعض الفضلاء في حواشيه لا دليل على أنه صفة الفعل الا أن يقال انه أخذه من الامثلة وفيه بحث وقال قدس سره اذا خص الحمد بالافعال الاختيارية لزم أن لا يحمد الله سبحانه على صفاته الذاتية كالعلم والقدرة سواء جعلت عين ذاته أو زائدة عليها بل على انعاماته الصادرة عنه باختياره اللهم الا أن يجعل تلك الصفات لكون ذاته كافية فيها بمنزلة أفعال اختيارية وقيل ان الاختياري كما يجيء بمعنى ما صدر بالاختيار يجيء بمعنى ما صدر من المختار وهو المراد هنا على ما فيه وقيل انها صادرة بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك فيشمل ما صدر بالاختيار وبالايجاب فالاختيار بالمعنى الاعم وهو الاول والثاني أخص وهو بالمعنى الاخص ولا نسلم كون الصفات الذاتية غير صادرة بالاختيار لجواز أن يكون سبق الاختيار عليها ذاتيا كسبق الوجود على الوجوب لا زمانيا حتى يلزم حدوثها وقيل انه بالنظر الى حمد البشر فالمراد ما جنسه اختياري كما قيل في قيد اللسان في الثناء وان لم يشترط فيه الاختيارية فالامر ظاهر ولا يخفى عليك ما يتوجه على ما ذكر أما أولها فانه مع كونه خلاف الظاهر انما يحسن اذا كان المعتاد في الافعال الاختيارية كون فاعلها مستقلا في ايجادها من غير احتياج الى شئ آخر من آلة وغيرها

(الحمد لله) الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري

ليظهر استقامة تشبيه الصفات الذاتية بهما وتنزيلها منزلتها الذلك وليس كذلك فان كل فعل اختياري يحتاج الى علم فاعله وقدرته وأكثرها محتاج الى آلات وأسباب أخر كما ذكره بعض الفضلاء وانه على تسليم استعمال الاختياري بالمعنى الثاني لانسلم اتصاف الصفات الذاتية بالصدور والاشكال بأباه لفظه وأما كونها صادرة بالاختيار بالمعنى الاخص على ماتقرر في الكلام من أن الفلاسفة ادعوا ايجاد العالم بطريق الايجاب فلزمهم أن لايكون لموجده ارادة واختيار وقيل بأنهم يقولون بأنه فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل الخ وصدق الشرطية لايقتضي وجود مقدمها ولاعدمه فمقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللاوقوع ولهذا أطلق عليه الصانع وهو من له الارادة بالاتفاق وهذا وان ارتضوه فني نهاية الطوسي انه كلام لاتحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار مايصح وجوده بالنظر الى ذات الفاعل فان أريد بالدوام واللادوام المذكورين أنه مع صحة وقوع نقيضهما فهو مخالف لما صرحوا به من أنه موجب بالذات للعالم بحيث لايصح عدم وقوعه منه وان أريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هنا حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ ومتعلق الارادة لايخص عن حدوثه والعالم عندهم قديم فهذا الاتمويه وتلبيس انتهى وأيضا ماذكر من تفسير الاختيار بمختار المتكلمين لا الفلاسفة مع أنه قد قيل عليه هنا انه لايجري في صفة المشيئة ومايسبق عليها من الحياة والعلم والقدرة ولذا قال في رسالة الحمد انه تكلف لايتأتى في صفة القدرة لان صدورها ليس بالاختيار والالزم تقدم الشئ على نفسه فما ذكر ليس بصاسم للسؤال ولاقاطع لمادة الاشكال ولك أن تدفع ماذكر باختيار الشق الاول فنقول الصادر عن الموجب بالذات ليس واجبا بالذات بل باعتبار صدوره عن الواجب بالذات وهو في حد ذاته ممكن وقوله انه قديم ليس المراد به القدم الذاتي فنقول بصحة وقوع نقيضهما وان لم يقع لان صحة الوقوع أعم من الوقوع فان قلت هذا ظاهر في العالم فما حال الصفات الذاتية قلت هي وان لم تكن مخلوقة لان الخلق الايجاد بعد العدم فهي ممكنة في حد ذاتها عند بعض المحققين لانها مستندة للذات ومحتاجة لها وكل محتاج لغيره ممكن فليست واجبة بالذات وان كانت قديمة حتى يلزم تعدد الواجب وان قيل بعدم امتناعه اذ الممتنع تعدد ذوات واجبة وفي التفسير الكبير الذات كالمبدأ للصفات وهو صريح فيما ذكر ثم انه قيل على قول الشريف يلزم أن لايحمد الله الخ أنه ان أراد أنه يلزم أن لايحمد مطلقا عليها حقيقة أو مجازا فالشرطية بينة البطلان اذ التخصيص بالافعال الاختيارية انما هو في المعنى الحقيقي وان أراد أنه يلزم أن لايحمد حقيقة فليس لقوله اللهم الخ وجه لانه يقتضي أن هذا الجعل مما يصحح الحمد الحقيقي وليس بصحيح اذ عليه يكون الحمد مجازيا لان الحقيقي مايكون على الاختيار حقيقة وهو غير وارد لان مراده قدس سره أنه يحمد عليها وهي غير داخلة في التعريف فليس بجامع فأدخلها فيه بهذا التأويل فالتجوز في التعريف لا المعرّف ولما كان المجاز في التعاريف فيه مافيه أشار الى ضعفه بقوله اللهم وقد خطأ الرازي في هذا بعض علماء المغرب وأشبعنا الكلام فيه في شرح الشفاء واعلم أن ماعرّفه المصنف هو الحمد اللغوي ومورده خاص ومتعلقه عام والشكر اللغوي ماينبئ عن تعظيم المنعم على الشاكر فعلا أو قولا أو غير ذلك ومورده عام ومتعلقه خاص والحمد عرفا فعل مايشعر بتعظيم المنعم من حيث انه منعم على الحامد أو غيره والشكر عرفا صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه به لما خلق لاجله والنسبة بينها معروفة والمراد بالعرف هنا عرف اللغة المستعمل والحق الحقيق بالاتباع أن الحمد اللغوي لايكون الا بالافعال الاختيارية قال تعالى ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فالحمد بالصفات الذاتية حمد عرفي لدلالته على تعظيمه (قوله من نعمة أو غيرها) قيل في هذا وفي قوله على علمه اشارة الى أنه ليس المراد بالجميل الفعل بالمعنى المصدري اللهم الا أن يقال المراد بالنعمة الانعام بها والعلم بمعناه المصدري انتهى قيل وفي قوله اللهم اشارة الى بعد هذا المراد كيف والمنظور اليه في مقام حمد العالم والكريم ماالهما من الكمال الذي تميزا به وهو الملكة

من نعمة أو غيرها

لا المعنى المصدري وإن كان له تعلق بذلك الكمال وهو ممنوع ثم انه استشكل التقييد بالاختيار بقوله
تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا وأجيب بأنه حال من قوله يبعثك أو نعت لمقاما والمعنى محمودا
فيه اليه بشفاعته أو الله لتفضله عليه بالاذن في الشفاعة على الحذف والايصال أو هو مما يدعى فيه
قيد الاختيار وسيأتي ما فيه وقيل المراد بالنعمة الانعام مجازا أو حقيقة لورودها بمعناه أيضا أو المراد
انعام نعمه بتقدير مضاف واعلم أن الفاضل ابن المعز قال في بعض تعليقاته ان الاختيار في اللغة كما
في المحكم وغيره بمعنى الانتقاء والاصطفاء يقال خاره واختاره وتخيره فهو مختار والاسم منه الخيرة اذا
ارتضاه لكونه خيرا عنده وأما كونه بمعنى الارادة كما هنا فلم يرد في اللغة وانما هو من اصطلاح
المتكلمين والمعنى اللغوي أخص منه ومن لم يتفطن لهذا فسر به قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار
وسيأتي تحقيقه في سورة القصص (قوله والمدح الخ) يعني أن الحمد يختص بالثناء على الفعل
الاختياري لذوي العلم والمدح يكون في الاختياري وغيره وفي ذوي العلم وغيرهم كما يقال مدحت
اللؤلؤة على صفائها وفي بدائع ابن القيم الفرق بينهما بأن الحمد يتضمن العلم بما يثني به على الكمال
بخلاف المدح فهو أعم منه ولذا لم يرد في الكتاب والسنة حمد الله فلانا كما جاء مدحه وأثنى عليه فهو
لا يحمد الا نفسه ورد بأنه غير مسلم وقد ورد ما أنكره كما في الاثر أنه صلى الله عليه وسلم سمي محمدا لان
الله وملائكته حمدوه فالصحيح أن الاخبار عن محاسن الغير ان أفرد بالمحبة والاجلال فحمد والا فمدح
ولذا كان الحمد خبرا يتضمن انشاء والمدح خبر محض وتسمح من فسره بالرضا والمحبة وان لم يمنع حمد الله
لعباده فان ذلك بحسب ما يضاف له فهو من الله اكرام والقاء الاجلال في قلوب خلقه انتهى وكون العلم
اختياريا لحصوله باستعمال الحواس ونحوها وكذا الكرم ان كان بمعنى الاعطاء وكذا ان كان بمعنى
السخاء بناء على أن الملكات كسبية فان كان بمعنى الشرف كما ورد اطلاقه عليه فلا يلزم كونه اختياريا
الا بتكلف ولذا حمل هنا على الاولين وما قيل من أن المراد بالاختياري هنا ما للاختيار مدخل في تحققه
في بعض المواد ومامن شأنه ذلك ويؤيده ما ذكره المصنف رحمه الله فان العلم كيفية انفعالية فائضة
بفضل الله وليست من الافعال الاختيارية للنفس وكذا الكرم فانه غريزة مجبول عليها لا يناسب
المقام لعوده على الفرق بما ينافيه فتدبر (قوله ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته) فلا يلزم
أن يكون المدح اختياريا ولم يتعرض لوقوعه في الاختياري لانه ليس محلا للنزاع قيل ثبوت مدعاه من
عدم الترادف متوقف على صدور ما ذكر عن البلغاء الموثوق بهم وهو غير ظاهر مع أن الترادف لا يقتضي
استعمال كل منهما حيث يستعمل الآخر وليس بلازم كما صرحوا به ولا يخفى أنه ناف لا مثبت حتى
يطالب بالاستعمال وعدم وقوع أحد المترادفين موقع الآخر من غير مانع مّا غير ظاهر ولا يرد عليه الحمد
الذاتي لله لانه بمعنى استحقاقه له بجميع صفاته من غير تعيين ولما كانت ذاته كافية في اتصافه بها جعل
ذاتيا كما ذكره الشريف وسيأتي تحقيقه ان شاء الله (قوله وقيل هما أخوان) هذا رد على الزمخشري
بناء على فهمه منه وقد قال السعد في شرحه ان الشائع في كتب العلامة أنه يريد بكون اللفظين
أخوين أن يكون بينهما اشتقاق كبير بأن يشتركا في الحروف الاصول من غير ترتيب أو أكبر بأن
يشتركا في أكثر الحروف مع اتحاد في المعنى أو تناسب كما مر وقال الشريف المراد انهما مترادفان
والترادف بعدم اعتبار قيد الاختيار فيهما أو باعتباره فيهما وهذا هو المراد وان ذهب بعضهم الى الاول
ويدل على ذلك أنه قال في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل وأنه جعل ههنا نقيض المدح أعني
الذم نقيضا للحمد فان قيل نقيض المدح هو الهجو دون الذم قلنا المدح يطلق على الثناء الخاص وهو
الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يخص بعد المآثر ويقابله الهجو أي عد المثالب وكلامنا في المعنى الاول
ثم أيده بأن ما ذكره أوجب حمل الاخوة على الترادف وبأنه قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى ولكن
الله حبب اليكم الايمان ان المدح لا يكون بفعل الغير وتأول التمدح بالجمال وصباحة الوجه فالمدح أيضا

(٢) والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا تقول مدحت زيدا على علمه وكرمه ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته وقيل هما أخوان

مخصوص بالاختيارى عنده وتركه اعتمادا على الامثلة والجميل الفعل وهو ما يكون بالاختيار وقد نوقش بأن الادباء يجوّزون التعريف بالاعم والنقيض فى كلامه بمعناه اللغوى ويجوز أن يكون شئ واحد نقيضا لشيئين بينهما عموم وخصوص بهذا المعنى وهذا مراد القاضى رحمه الله بقوله الذم نقيض المدح مع أنه أخص من المدح عنده فكون الذم نقيضا لهما لا يدل على اتحادهما الا أنه مع سوق كلام الكشاف قرينة ظنية على الترادف كافية فى المطلوب وقيل على هذا ان الواجب أن يحافظ فى كل مبحث على ما هو وظيفته فلا يطالب فى الظنيات باليقين ولا يكتفى فى اليقينيات بالظن ومثل هذا المقام من الظنيات والظاهر الغالب من التعريف بيان أصل المفهوم والتعريف بالاعم وان كان جائزا لكنه نادر بالنسبة لغيره فالمطلق لا ينصرف الا اليه فعلم المفهوم والنقيض وان كان بالمعنى اللغوى بمعنى المقابل الذى لا يجتمع مع الشئ فالظاهر عدم كون شئ مقابلا للامرين ولولا هذا الامكن أن يكون مراد الزمخشرى بالاخوين المتشابهين فان الاخوة شاعت فى المشابهة كما فى الفائق أيضا وماذكر من مقابلة المدح بالذم لا يعارضه قول أبى تمام

كريم متى أمدحه أمدحه والورى • معى ومتى مالمته لمته وحدى

فانه مدحول وعدل عن مقابلته به اشارة الى أنه لا يمكن ذمه فان قلت كيف ينكر المدح على غير الاختيارى وقد قال البحترى فى مدح شفيع وهو ممن يستشهد بكلامه فى المعانى

حاز شكرى والرياح اللواقى • حلب الغيث مثل مدح الغيوم

وقال آخر • أرج المسك مدحة الغزلان • ومثله أكثر من أن يحصى فكيف يسمع ماقيل من ان مثال اللؤلؤة مصنوع (قلت) وروده فى كلام الموثوق به لا يمكن انكاره فمن أنكره يقول انه وأمثاله من قبيل التمثيل والتنزيل ثم هو مخالف لما قاله علماء البلاغة فقد قال الآمدى فى الموازنة وناهيك به ما نصه بجمال الوجه وحسنه مما يتمدح به لانه يتيمن به ويدل على الخصال المدوحة والدمامة يذم بها العكس ذلك وقد غلط فيه من ظن أنه لا ينبغى أن يذكر فى مدح العظماء انتهى مع أنه يقتضى أنه لم ينكر مطلقا وانما أنكر مدح عظماء الرجال به دون النساء ونحوهن فتفطن له وانما رجح المصنف رحمه الله قول الزمخشرى انهما أخوان بلزمه بأنه أراد الترادف كما ذهب اليه السيد السند (قوله والشكر الخ) الواقع فى النسخ عطف العمل وقرينه بالواو وهو المروى عن المصنف رحمه الله فى الحواشى وقيل انه وقع فى بعضها أو بدل الواو وهما بمعنى لان الواو بمعنى أو هنا كما يدل عليه قوله بعده أعم اذ المعنى أن الشكر كل ما أنبأ عن تعظيمه سواء كان ثناء باللسان أو خضوعا بالاركان أو محبة واعتقادا بالجنان وقولا منصوب بنزع الخافض أى بالقول وماقيل من انه كان الظاهر أن يقول المصنف مقابلة القول والعمل والاعتقاد بالنعمة اذ يقال قابلت كتابى بكتابه لا وجه له وما مثل به ليس من كلام العرب الموثوق بهم بل من استعمال المولدين والمفاعلة تنسب لكل من الطرفين على حد سواء ولو سلم ماذكره فلك أن تقول اضافته للنعمة لادنى ملابسة وقولا مفعوله وأصله مقابلة القول بالنعمة ويجوز أن يكون تمييزا أو خبر كان مقدرة والتقدير سواء كانت قولا الخ ثم انه قال والمراد بالقول وأخويه الحاصل بالمصدر فيوافق ماقيل انه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم سواء كان عملا أو لا فان المراد بالقول والعمل فيه المعنى المصدرى وأما الاعتقاد فجعله شكرا على التسامح والمراد تحصيله ويصدق على المعنى المصدرى أنه مقابلة النعمة بالمعنى الحاصل بالمصدر والواو بمعنى أو بل هو المراد ولانه لا يقال لاجزاء الشئ شعبه بل لاقسامه ومعنى مقابلة النعمة الخ أنه يثنى على المنعم بلسانه ويدأب فى الطاعة له ويعتقد أنه ولى النعمة وقيل لا يكفى الاعتقاد بل لا بد من انبعاث محبته وتعظيمه له فى القلب انتهى وقيل عليه ان صيغة المصدر تطلق حقيقة على تكون الذات بحيث صدر عنها الحدث وبهذا الاعتبار يسمى المبنى للفاعل وعلى كونها بحيث وقع عليها وبهذا الاعتبار يسمى المبنى للمفعول وعلى نفس ذلك الحدث الصادر عنها وبهذا الاعتبار

والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا

قال
أفادتكم النعماء منى ثلاثة
يدى ولسانى والضمير المحجبا

يسمى الحاصل بالمصدر وهو المفعول المطلق كما فى الرضى وحاصل كلامه أنه حمل هذا التعريف على التعريف المشهور بحمل القول والعمل فى كلام المصنف رحمه الله على الحاصل بالمصدر وفى المشهور على المصدر المبنى للفاعل وادّعى كون المقابلة بالفعل والقول صادقة على المعنى المصدرى ويرد عليه أنّ تفسير الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم بالكون الذى هو من الاعتبارات العقلية والعدول عن الحاصل بالمصدر الذى هو أمر موجود فى الخارج مشاهد واضح الدلالة على التعظيم غير مرضى فما معنى قوله ويصدق الخ وحمل المقابلة بالفعل والقول على اضدادها خروج عن الجادّة من غير ضرورة ولا فائدة والمعتبر فى الشكر اللغوى وصول النعمة الى الشاكر ولذا قالوا انه عين الحمد العرفى لو اعتبر فيه أيضا وصول النعمة للحامد وأخص منه ان لم يعتبر ويشترط فيه موافقة القول والعمل للاعتقاد والشكر الجنانى كما قال قدّس سره انه اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال وهو من حيث اظهاره أو اظهار ما يدل عليه تعظيم للمنعم مستلزم لمحبته ظاهرا فلا يرد عليه ما قيل من أنّ الظاهر أن يقال انه محبة المنعم لانعامه اذ العدوّ قد يعتقد اتصاف عدوّه بالكمال ولا يعدّ بمجرّد ذلك شاكرا (أقول) ماذكره القائل مبنىّ على ما أسسه فى مقالته المعقودة لبيان المصدر والحاصل بالمصدر وهو كلام مموّه بينا ماله وما عليه ثمة والذى عناه الفاضل الليثى أنّ مدلول المصدر الفعل والتأثير نفسه ويطلق حقيقة على أثره وهو الحاصل بالمصدر فانهما كشئ واحد تعدّد بتعدّد محله فباعتبار تعلقه بالفاعل تأثير وبالمفعول تأثر وأثر ونظيره ما قيل انّ التعليم والتعلم واحد وبهذا عرفت سقوط ما أورد عليه برمّته ثم فى كلامه نظر آخر لانّ قوله انه لا يقال لاجزاء الشئ شعبه غير مسلم وما ذكره من التسامح منشؤه كما قيل ذكر الفعل فى تعريفه وقد قيل انهم أرادوا به الامر الحادث لا التأثير فيشمل الاعتقاد وفيه تأمّل (**قوله أفادتكم النعماء الخ**) هذا البيت لم يذكر أصحاب الشواهد قائله ولا ما قبله وما بعده وفى بعض الحواشى انه لاعرابى أتى عليا رضى الله عنه سائلا فأعطاه درهما فلما استقله ولم يكن عنده غيره درعه ناوله اياها فامتدحه بشعر هذا من جملته ولست على ثقة منه وأفاد من الفائدة وهى الزيادة تحصل للانسان ومعناه أعطى يقال أفدته مالا اذا أعطيته وأفدت منه مالا أخذت وكرهوا أن يقال أفاد الرجل مالا افادة اذا استفاده وبعض العرب تقوله كما فى المصباح والنعماء بفتح النون والمدّ بمعنى النعمة فاعل أفاد وثلاثة مفعوله ويدى وما عطف عليه بدل منه ومنى متعلق بأفاد أو حال من ثلاثة متقدّمة عليها لكونها نكرة واليد واللسان معروفتان ويتجوّز بهما عن معان مشهورة أيضا وضمير الانسان قلبه وباطنه ونيته المضمرة فى قلبه ويجمع على ضمائر على التشبيه بسريرة وسرائر وحقه أن لا يجمع عليها والمحجب بمعنى المخفى وسيأتى معنى توصيف الضمير به وقال الشارح المحقق المراد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد والاستدلال على أنّ لفظ الشكر يطلق عليها وقال قدّس سره هو استشهاد معنوىّ على أنّ الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة وبيانه أنه جعلها بازاء النعمة جزاء لها مترتبا عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ومن لم يتنبه لذلك زعم أنّ المقصود مجرّد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على أنّ لفظ الشكر يطلق عليها فانه غير مذكور وما يقال من أنّ الشاعر جعل مجموعها بازاء النعمة فيستفاد منه أنه يطلق عليه لا على كل واحد منها فجوابه أنه لا شبهة فى اطلاقه على فعل اللسان حتى توهم كثير اختصاص الشكر لغة به وانما الاشتباه فى اطلاقه على فعل القلب والجوارح فلما جمع مع الاول علم أنّ كلا شكر على حدة فكأنه قيل كثرت نعماؤكم عندى وعظمت فاقتضت استيفاء أنواع الشكر وبولغ فى ذلك حتى جعلت مواردها واقعة بازاء النعماء ملكا لاصحابها مستفادا منها وفى وصف الضمير بالمحجب اشارة الى أنهم ملكوا ظاهره وباطنه انتهى وقد قيل عليه انّ المقدّمة الاولى ظاهرة لا تحتاج لاثبات بمثل هذا الشعر والثانية غير مسلمة لما فى التيسير وغيره فى الفرق بين الحمد والشكر من أنّ الاول بالقول والثانى بالعمل وقيل الاول على النعم الظاهرة والثانى على الباطنة وقال الراغب

الشكر هو الثناء على المحسن كيف وقد ذكر هو أنّ كثيرا من الناس ذهب الى تخصيص الشكر باللسان
ومثله لا يندفع بمجرد دعوى القائل من غير دليل ويرد عليه أيضا أن تكون المقدمة الاولى ظاهرة
فى غاية الخفاء لاحتمال أن يكون مراد الشاعر أنكم ملكتم باحسانكم ظاهرى وباطنى وأسرتمونى بجملة
فلا قدرة لى على مفارقتكم كقول بعض العرب على يدا أطلقتها وأرق رقبة معتقها ومنه أخذ أبو تمام
قوله همى معلقة عليك رقابها * مغلولة ان العطاء اسار
وسرقه منه السارق أبو الطيب فقال * ومن وجد الاحسان قيدا تقيدا * وأيضا قوله يدى لا يدل
على مدعاه من تعظيم الاركان والجوارح لانها ان كانت بالمعنى الحقيقى لم يفده فانه تجوّز بها عن الانعام
على أنّ المراد بمكافأة نعمهم كما قيل فلله قد لا يعد شكرا ألا ترى أنّ من وهبك بردا فأعطيته ضعف ثمنه
لا يقال انك شكرته بل ربما يشعر ذلك بعدم قبول منته وارتضائه منعما ولذا عدّ الفقهاء الهبة المعوضة
بيعا وقيل ابتغاء العوض ربا وتجارة ولا يكون كذلك الا اذا كانت مجازا عن القوة أو التصرف كقوله
تعالى بيده الملك والمراد المنع والدفع عن المنعم والثناء عليه والعزيمة على ذلك من صميم فؤاده لخلوص
طويته فيكون حينئذ شاكرا فتنبه له فانهم لم يتعرضوا التفسير اليد بما يؤيدهم فان كان المجموع تمثيلا
أو كناية عن تملكه بأسره فانّ الانسان عبد الاحسان كانت على ظاهرها وفى ترتيبه نكتة حسنة حيث
بدأ باليد التى هى من الاعضاء الظاهرة وثنى باللسان الذى هو واسطة بين الظاهر والباطن وأتبعه القلب
الخفى ووصفه بما يدل على ذلك الخفى كون اليد والاعتقاد والعمل مما اعتبره الشاعر جزاء للنعمة نظر
لا يخفى وقد قيل عليه أيضا انّ المدعى هنا اطلاق الشكر على الموارد الثلاثة وقد جعل هذا المدعى جزأ
من اثبات الاستشهاد وهو دور ظاهر وقيل عليه انه مصادرة أيضا وردّا بأن ما جعل جزأ لاثبات
الاستشهاد كلية مشتملة على الدعوى اشتمال الكبرى الكلية فى الشكل الاول على المطلوب ومثله لا ضير
فيه كما توهم وقيل الدعوى يتوقف اثباتها على الاستشهاد وجعلها جزأ لاثباته لا يستلزم الدور ثم
جعلها جزأ لنفس الاستشهاد أى ذكرها فيه لا فى اثباته يستلزم الدور والفرق واضح على أنه لم يجعل
الدعوى جزأ لاثبات الاستشهاد أيضا اذ اثباته بأن البيت ذكر لاثبات اطلاق الشكر على الافعال
المذكورة وكل ما هو كذلك يكون استشهادا أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلانّ كلا من الثلاثة جزاء
للنعمة وكل ما هو جزاء لها شكر فالدعوى مقدمة لدليل صغرى اثبات الاستشهاد وأما العلاوة فتندفع
كيف وكون الشكر عبارة عن مقابلة النعمة أظهر من أن ينكر ولو سلم فغاية ما لزم للعلامة ايراد النقل
وقول الطيبى مع ورود هذا المعنى فى اللغة وشيوعه غير مسموع وقوله توهم كثير الخ كيف يصير منشأ
للتعجب مع تصريحه بأنه مردود عنده بل ربما يعلم منه عدم صحة الاستشهاد بقول الطيبى أيضا وقيل فيه
نظر أما أولا فقوله وجعلها جزأ لاثبات الاستشهاد لا يستلزم الدور باطل كيف والاستشهاد موقوف
على جعله والدعوى متوقفة على الاستشهاد والمتوقف على المتوقف متوقف وأما ثانيا فلانّ قوله ثم الخ
فاسد اذ لا فرق بينهما فى استلزام الدور غايته أنه يزيل مرتبة التوقف على الاول وأما ثالثا فلانّ قوله على أنه
لم يجعل الدعوى الخ تطويل بغير طائل اذ غايته أن يكون المدعى جزأ لاثبات مقدمة من دليل الاستشهاد
وهو لا يدفع الدور اذ معنى الدور متحقق بل يحصل التوقف مرة أخرى وأما رابعا فلما فى قوله وأما العلاوة
الخ اذ اندفاعها لا يظهر مما ذكر وأما خامسا فلما فى قوله كيف وكون الشكر الخ لانه ان أريد أنه بديهى
وهو أمر لغوى نقلى لا مجال للعقل فيه فهو مما لا يقوله عاقل ودعوى ظهوره بعد مخالفة كثير من العلماء
كصاحب التيسير والمرزوقى فى شرح الحماسة وغيرهم من العلماء الاعلام محل تعجب وجعل السيد له توهما
لا يوجب عدم الاعتداد به فى الواقع وفيه كلام تركناه لطوله وسنورده فى تعليقة مستقلة فتدبر (**قوله**
فهو أعم الخ) أى الشكر أعم من الحمد والمدح من وجه وهو المورد وأخص من وجه آخر وهو المتعلق
فيه وبينهما عموم وخصوص وجهى ثم لما جعل فى الحديث الحمد رأس الشكر وهى جزء يتبادر منه كونه

فهو أعم منهما من وجه وأخص من آخر

ولما كان الحمد من شعب الشكر أشيع للنعمة وأدل على مكانها لخفاء الاعتقاد وما في آداب الجوارح من الاحتمال

أعم منه أو مساوياً له كما هو شأن الخبر وكذا قوله ما شكر الله عبد لم يحمده لان الاعم من وجه لا يلزم من انتفائه انتفاؤه واشار الى دفعه بقوله ولما كان الخ فهذا جواب عن سؤال مقدر (**قوله من شعب الشكر**) جمع شعبة كغرف جمع غرفة من تشعب بمعنى تفرق ويكون بمعنى تجمع فهو من الاضداد وأصل الشعبة لخشبة المشعبة وقال شمر الشعبة من كل شئ القطعة والطائفة فهي لغة تكون للاجزاء والاقسام فخصصها هنا بالثاني ان كان عرفياً فسلم قال قدس سره وهو احدى شعب الشكر باعتبار المورد وان كان الشكر احدى شعبه باعتبار المتعلق وعبر عن الاقسام بالشعب لتشعبها من مقسمها فاذا لم يعترف العبد بانعام المولى ولم يبن عليه مادل على تعظيمه لم يظهر منه شكر ظهوراً كاملاً وان اعتقد وعمل لم يعد شاكراً لان حقيقة الشكر اظهار النعمة والكشف عنها كما أن كفرانها اخفاؤها وسترها والاعتقاد أمر خفي في نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهراً الا أنه يحتمل خلاف ما يقصد به اذا لم يعين له بخلاف النطق فانه ظاهر في نفسه ومعين لما أريد به وضعاً فهو الذي يفصح عن كل خفي فلا اخفاء فيه وعلى كل نسبة فلا احتمال له وكما أن الرأس أظهر الاعضاء وأعلاها وعمدة لبقائها كذلك الحمد أظهر أنواع الشكر وأشملها على حقيقته حتى اذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم انتهى فجعل أنواع الشكر بمنزلة الجسد والحمد بمنزلة رأسه لما ذكره ولما كان المقصود بالتشبيه كونه عمدة البقاء مع العلو والظهور خص دون القلب كالاعنق فلا يرد عليه ما قيل ان العمدة القلب اذ لو لم يوافقه اللسان لا يكون القول معتبراً ولا يعتد به ولا حاجة الى قوله ويمكن أن يقال جنس الحمد رأس الشكر لكونه من اللسان الذي اعتبره الشارع في مقام الاظهار وقيل انه عليه الصلاة والسلام شبه الشكر بشجرة لانه مشتمل على أمر خفي به قوامه وصلاحه وهو الاعتقاد وعلى أمر ظاهر وهو القول وعلى متوسط بينهما وهو العمل فقال الحمد رأس الشكر فذكر الشكر استعارة بالكناية واثبات الرأس له تخييل فقصد الرد عليه لملائمة الشعب لما ذكره وهو لم يقع في الحديث مع أنه يطلق على ما بين القدمين أيضاً والحديث يدل على عدم وجود الشكر بدون الحمد وما ذكره لا يناسبه وفي قوله ذكر الشكر الخ تسامح ظاهر فلا وجه لتخطئته فيه والقول بأنه اصطلاح جديد (**قوله أشيع للنعمة وأدل على مكانها**) أشيع بمعنى أكثر اشاعة واظهاراً من بقية شعبه وأقسامه وهذا بناء على مذهب سيبويه في جواز أخذ أفعل التفضيل من الافعال المزيدة وعليه الرضي لكثرته استعمالاً والجمهور على أنه نادر موقوف على السماع ولك أن تقول لا حاجة لهذا لانه من شعت الشئ كبعته اذا أظهرته كما في القاموس ولم يتعد بالباء بل باللام لانه أفعل تفضيل يطرد تعديته بها كما فصله النحاة وكان الاظهر أن يقول للتعظيم بدل قوله النعمة لان الحمد لا يلزم أن يكون في مقابلتها وأدل بمعنى أظهر دلالة ومكان النعمة المراد به النعمة على طريق الكناية كما يقال المجلس العالي كناية عمن هو فيه ولفظة مكان مقحمة لورودها كذلك في كلام العرب كقول الشماخ

وماء قد نقشت به بكوراً ● مكان الذئب كالرجل اللعين

أو مكان النعمة المنعم عليه وأما كونه مصدراً ميمياً بمعنى الكون والثبوت فبعيد وبين الاظهرية بقوله لخفاء الخ (**قوله وما في آداب الجوارح من الاحتمال**) الادآب بالهمزة والدال المهملة وآخره موحدة كالاتعاب وزناً ومعنى والدأب بمعنى العادة منه والجوارح أعضاء الانسان لانه بها يكتسب مأخوذ من جرح بمعنى اكتسب ومنه جوارح الطير لما تصيد منه وهذا صريح في أن دلالة الالفاظ على المعاني أقوى من دلالة الافعال عليها لما ذكره قيل وفيه نظر لان من الافعال ما يدل على المعنى المراد منه دلالة قطعية لا يتطرق لها شبهة واحتمال قطعاً فان حمل الشخص مراراً الثقيل يدل على قدرته على ذلك قطعاً واشتغاله بصنعة يدل على علمه بها وادارتها بلا احتمال ويشهد له المثل لسان الحال أنطق من لسان المقال بخلاف الالفاظ فانه ليس شئ منها بخال من احتمال الاشتراك والتجوز والزيادة والنقصان نعم يصير بعضها قطعياً فيما اريد منه بواسطة قرينة فأما بنفسها فلا وكذا قيل ان المدلول يختلف عن الدال

فى القول ولا يختلف فى الفعل ولا يخفى أنّ ما ذكر من احتمال التجوّز خلاف الظاهر كالاستهزاء وأمّا الافعال فقلما يخلو شئ منها من الاحتمال وما ذكر من الامثلة اعمال قطعا لما احتف به من قرائن الاحوال وكيف يدّعى أنّ الافعال أدلّ من الاقوال والمراد من المدلول هنا تعظيم المنعم ونحوه وأعظم أفراده تعظيم الله بحمده وشكره وأعظم أفعاله العبادة وكلها موافقة للعادة كقيام الصلاة وجلوسها والذهاب للحج ومباشرة أركانه وما منها الا والاحتمال فيه أظهر من أن يخفى بخلاف حمدت الله وشكرته وعظمته ومجدته ولا احتمال فيه لولا التعنت والمكابرة وما ذكر من المثل أمر ادعائى كما هو المعروف فى أمثاله ولذا قال بعض المتأخرين فى دفع ما ذكر انّ دلالة القول على التعظيم الذى منشؤه الانعام أظهر فانّ الفعل وان دلّ على التعظيم لكنه لا يدلّ من هذه الحيثية والاظهر أنّ الحمد اللسانى لما تحقق بذكر النعمة دون غيره وذكر النعمة أتم فى اشاعتها كان أدل انتهى والاحتمال افتعال من الحمل تقول حلته المتاع فاحتمله تجوّزوا به عن جواز أمرين أو معنيين فأكثر وليس من كلام العرب وفى الاساس من المجاز هذه الآية تحتمل وجهين وفى المصباح الاحتمال فى اصطلاح الفقهاء والمتكلمين يجوز استعماله بمعنى الوهم والجواز فيكون لازما وبمعنى الاقتضاء والتضمن فيكون متعديا مثل احتمل أن يكون كذا واحتمال الحال وجوها كثيرة انتهى (**قوله** فقال عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر الخ) هذا الحديث رواه عبد الرزاق من طريقه الديلمى عن معمر عن قتادة عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما وانكار الطيبى له وقوله لم يوجد فى الاصول لا يلتفت اليه وفيه دليل على أنّ الشكر يكون بغير القول كما فى قوله تعالى اعملوا آل داود شكرا فلا عبرة بما قيل انه غير لغوى ومنه علم وجه كونه أعمّ من وجه كما مرّ فتدبر وقوله ما شكر الله من لم يحمده أى لتفويته ما هو العمدة فى الشكر مع تيسره من غير تعب ولانه اذا لم يعترف العبد بانعام مولاه ويثنى عليه لم يظهر منه شكر ظهورا تاما وان اعتقد أو عمل لا يعتد شاكرا لانّ حقيقة الشكر اظهار النعمة كما أنّ الكفران سترها (قلت) سئل عن الحديث السخاوى فقال بعدما مرّ انّ فيه انقطاعا بين قتادة وابن عمر ولكن له شاهد عند ابن السنى والديلمى أيضا من طريق يزيد بن الحباب عن عمر بن عبد الله بن أبى خثعم عن يحيى بن أبى كثير عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انّ ابراهيم سأل ربه فقال يا رب ما جزاء من حمدك قال الحمد مفتاح الشكر والشكر يعرج به الى عرش رب العالمين قال فما جزاء من سبحك قال لا يعلم تأويل التسبيح الا رب العالمين وهو منقطع أيضا واعلم أنّ فى قوله رأس الحمد استعارة مكنية وتخييلية لانّ حقيقة الشكر اشاعة النعم والكشف عنها فجعل بمنزلة شخص يعاون وظهوره برأسه ونظيره مفتاح الشكر كما عرفه (**قوله** والذمّ نقيض الحمد الخ) أمّا الثانى فظاهر قال تعالى لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم انّ عذابى لشديد لانه اظهار النعمة والكفران جحودها وسترها وهذا بناء على أنّ أصل معناه أظهر كقلوبه كثيرا اذا أظهر أنيابه وقيل معناه الامتلاء ومنه عين شكرى أى ممتلئة وأمّا الاوّل فلانه الثناء بالجميل وذكر المحاسن والذمّ ذكر القبائح وكذا المدح فاطلاق الذمّ فى مقابلته مشهور وأمّا المدح بمعنى عدّ المناقب فمقابله الهجو بمعنى عدّ المعايب والمراد بالنقيض المنافى ومنافى العلم مناف للخاص فلا يرد أنه مقابل للمدح والمصنف رحمه الله غير قائل بترادف المدح والحمد فكيف ذكر أنه نقيض الحمد ومن وهم أنّ اشتهار الذمّ فى مقابلة المدح يبطل كونه نقيض الحمد أو يكون المدح أعمّ من الحمد فقد وهم وقد مال قدس سره الى أنّ اتحاد نقيضهما يقتضى ترادفهما كما مرّ وقد قيل عليه أيضا انه ان أراد بالنقيض متعارف أرباب الميزان فظاهر أنّ الذمّ ليس نقيضا للحمد بذلك المعنى اذ ليس هو رفعه لوجود رفعه فى صورة السكوت بدون الذمّ وان أراد معنى الضدّ فلا يلزم أن يكون للشئ ضدّ واحد غير متعدد البتة ان أراد به الضدّ المشهور وان أراد الضدّ الحقيقى المعتبر فيه غاية الخلاف فلا نسلم ذلك أيضا وما ذكره الحكماء من أنّ ضدّ الواحد اذا كان حقيقيا يكون واحدا غير مسلم عند المتكلمين والحكماء

جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده والذمّ نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر

لا يقولون بثبوته بالبرهان القاطع بل يدّعون فيه الاستقراء وهذا كله تعسف وتنزيل كلام اللغويين
على مدّعى الحكماء جزءة والنقيض عند اللغويين كما مرّ المقابل المنافى فلا حاجة لشئ مما ذكر (قوله
ورفعه بالابتداء الخ) كون العامل الابتداء هو القول الاصح المشهور وذكر هذا الاعراب مع ظهوره
اما الدفع ما يتوهم من أنّ المجرور معمول المصدر واللام للتقوية فذكر رفعه بالابتداء ليتعين أنّ لله خبره
وليربط به ما بعده وقيل انه لدفع توهم رفعه بفعل محذوف مجهول أى حمد الحمد مع أنه أوفق بأصله
ولا يخفى فساده وقيل الاولى أن يقال انه للتنبيه على أنّ الحمد يستحق التقديم على لله باعتبار الحال
والاصل وتوهم كون الظرف أو المجرور معمولا للحمد يندفع ببيان كون لله خبرا ولا دخل للتعرض لرفع
الحمد الا أن يقال التعرض لرفعه لتوطئة بيان الخبرية وهى لدفع التوهم المذكور وكله على طرف الثمام
(قوله وأصله النصب الخ) قال سيبويه من العرب من ينصب المصادر بالالف واللام ومن ذلك الحمد لله
ينصبها عامة بنى تميم وكثير من العرب وسمعنا العرب الموثوق بهم يقولون العجب لك فتفسير نصب هذا
كتفسيره حيث كان نكرة كأنك قلت حمدا وعجبا ثم جئت بلك لتبين معنى من تعنى ولم تجعله مبنيا عليه
فتبتدئ به وقولك الحمد لله والعجب لك والويل لك انما استحق الرفع فيه لانه صار معرفة فقوى فى الابتداء
بمنزلة عبد الله انتهى وفى شرح السيرافى اذا دخل الالف واللام المصدر حسن الابتداء به كما فى الحمد لله
والويل لك فاذا نكر ضعف الابتداء به الا أن يكون فيه معنى المنصوب نحو سلام عليكم وخيبة لزيد مما
يدعى به ويجوز فيه النصب والرفع ويجرى مجرى المنصوب فى حسنه وان كان الابتداء بنكرة وليس كل
ظرف يفعل به ذلك كما أنه ليس كل حرف يدخله الالف واللام فلو قلت السقى لك والرعى لك لم يجز الا عند
الجرمى والمبرد لانه لم يسمع والحمد لله وان ابتدئ به ففيه معنى المنصوب وهو اخبار فاذا نصب فمعناه
أحمد الله حمدا واذا رفع فكأنه قال أمرى وشأنى فيما أفعله الحمد لله هذا زبدة ما فى الكتاب وشرحه فى باب
كسره عليه وهو مأخذ الزمخشرى وعليه اعتماده وقال قدس سره انما كان أصله النصب لان المصادر
احداث متعلقة بمحالها فيقتضى أن تدل على نسبتها اليها والاصل فى بيان النسب والتعلقات هو
الافعال فهذه مناسبة تستدعى أن يلاحظ مع المصادر أفعالها وتأيد ذلك بكثرة النصب فى بعضها
والتزامه فى بعض منها وقد ينزلونها منزلة أفعالها لفظا فتسدّ مسدّها وتستوفى حقها لفظا ومعنى فلا
يستعملونها معا ويجعلون ذكر أفعالها كالشريعة المنسوخة فى انه خروج عن طريقة معهودة الى
طريقة مهجورة يستنكرها المتدين بعقائد اللغة ولا يرد عليه ما قيل من أنه لا يدل على أنّ أصله النصب
بل على أنّ المقام مقام الاتيان بالجملة الفعلية لانه حينئذ اذا أتى بمصادرها كان حقها النصب كما سمعته
عن سيبويه وقراءة النصب هنا شاذة منسوبة لهرون بن موسى العتكى والقراءة الشاذة يستدل بها
النحاة والنصب على المصدرية بفعل محذوف تقديره نحمد بنون الجماعة لانه مقول على ألسنة العباد
ومناسب لقوله نعبد ونستعين لا بنون العظمة لعدم مناسبته لمقام العبادة المقتضى لغاية التذلل
والخضوع وليس مفعولا به بتقدير اقرؤا وان جوّزه بعضهم لما مرّ وقراءة الرفع أولى لدلالة الجملة الاسمية
على الدوام والثبوت بقرينة المقام بخلاف الفعلية فانها تدل على التجدد والحدوث واذا كان الخبر
ظرفا فان قدر متعلقه اسما فهو ظاهر والا فقيل الخبر الفعل انما يفيد الحدوث اذا كان مصرّحا به مع أنه
قيل ان المعدولة تفيد ذلك مطلقا فيفيد العدول والتعريف بلام الاستغراق ثبوت الحمد الشامل لجميع
أفراده لله تعالى والى هذا أشار المصنف فيما بعده وهو قوله وانما عدل عنه الى الرفع الخ وقد شرحناه
على وجه يعلم منه مراده اجمالا وسنفصله ونحققه على أتم وجه (قوله على عموم الحمد) قيل
انّ هذا على تقدير أن تكون اللام فى المبتدأ للعموم وفيه نظر لانه أريد به معناه الذى يفيده النصب من
انشاء الحمد من نفس الحامد واللام فى النصب متعينة للجنسية اذ يمتنع انشاء الحمد الذى يقوم بغيره
فكذا فى حالة الرفع كذا نقل عن المصنف فى حاشية كتبها هنا وقيل على ما نقل عنه ان الانشائية

ورفعه بالابتداء وخبره لله وأصله النصب وقد قرئ به وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد

غير متعينة لجواز أن تكون خبرا وأن يريد أن معنى قوله نحمد ننشئ الحمد فان كان هذا خبرا والمفعول المطلق ما أوجده فاعل الفعل المذكور فلا شك أنه ههنا لا يوجد جميع أفراد الحمد حتى الصادر عن غيره مثل الملائكة ومن حمده قبله وحتى ما لم يأت به أحد من أفراده الممكنة عقلا فان جميع ما ذكر مندرج في الحمد على تقدير الاستغراق كما صرح به الامام وفيه نظر لانه لا يجب أن يكون المراد بالحمد حال الرفع ما أريد به حال النصب اذ المانع من حمله على الاستغراق حال النصب منتف حال الرفع وان حمل كلامه على أنه في حال النصب انشاء والجملة أيضا انشائية فهو ممنوع لان كلام الكشاف صريح في خبريته وقيل المشهور أن جملة الحمد انشائية وان كانت خبرية في الاصل والاستغراق لا ينافيه ولا يستلزم كونه منشئا لكل حمد وموجدا له بل يكفي كونه منشئا للاخبار بأن كل حمد ثابت له وهو محمود به وليس العموم الذي ذكره المصنف بحسب الازمنة لان قوله بعده وثباته يخلو عن الفائدة ودلالة العدول على ما ذكر لانه اذا جرد عن التجدد والحدوث ناسب قصد الدوام بمعونة المقام واذا قيل ان عمومه شموله لكل حمد لا حمد المتكلم وحده كما هو مدلول حمدت حمدا ورد بأنه بتقدير الفعل نحمد كما في الكشاف فيفيد عموم الحمد اذ المراد به كل من يصلح لان يكون حامدا وفيه أن نحمد يدل على عموم صدور الحمد لا على عموم نفس الحمد اذ يجوز أن يكون الثابت له تعالى فردا من حمد كل حامد وقد يحمل العموم على عموم مفهومه بأن لا يلاحظ فيه زمان بوجه لا خاصا ولا عاما والثبات وان دل على شمول الازمنة لكنه مدلول الجملة الاسمية لا الحمد وفيه نظر وقد يحمل العموم على الاستغراق الصريح والتضمني على تقدير كون اللام للاستغراق أو الجنس وأورد عليه أنه يستفاد من اللام لا من العدول وهو حاصل على تقدير النصب أيضا وأما أنه انشاء فلا وجه للاستغراق فيه فقد مر ما فيه وقد يحمل على شمول جميع الازمنة فالثبات تفسيره وأيد بتعرضه التجدد المقابل للثبوت دون مقابل العموم وقيل العدول يدل على أن الحمد بالمعنى المصدري والدلالة على الثبات لا تناسبه لتجدده بل تناسب الحاصل بالمصدر الا أن يقال بعد العدول لا يلزم اعتبار ما كان بحسب الاصل من التجدد وفيه أنا لا نسلم أن المصدر متجدد فالدلالة على الثبات لا تناسبه بل التجدد في الفعل لمقارنة حدثه للزمان كما ستعرفه عن قريب (**قوله وثباته له دون تجدده وحدوثه**) وفي نسخة دون التجدد والحدوث والثبات اسم مصدر من ثبت الشيء يثبت ثبوتا اذا دام واستقر كما في المصباح ولما كان الرفع دالا على الثبوت المجرد عن قيد التجدد والحدوث قصد به ما ذكر بمعونة المقام كما مر بخلاف النصب لتقدير الفعل الدال على التجدد والحدوث وضعا معه وقولهم المضارع يفيد الاستمرار المراد به الاستمرار التجددي في المستقبل لا في جميع الازمنة فلا ينافيه وكون الخبر الظرف تصيره الاسمية كالفعلية في التجدد مر بيانه مع أنه قيل انه لا تقدير فيه وما ذكره النحاة لامر صناعي اقتضاه وقولهم الظرفية اختصار الفعلية كذلك وعطف الحدوث تفسيري اشارة الى أن التجدد بمعنى الحدوث لا التقضي شيأ فشيأ فان الفعل لا يفيده الا من قرينة خارجية واستعماله في الامور الثابتة كعلم الله قيل انه مجازي ولاشعار النصب بالتجدد اختار سيبويه النصب في اذا له صوت صوت حمار لان الصوت عرض غير قار والرفع في فاذا له علم علم الفقهاء واعلم أن الشيخ قال في دلائل الاعجاز انه لا دلالة لقولنا زيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق لزيد وهو مناف لما ذكرها وقد وفق بينهما بأن الجملة الاسمية بمجردها لا تدل على الدوام والثبوت بل مع انضمام العدول وغيره تفيدهما وهذا هو المفهوم من كلامه قدس سره في شرح المفتاح والظاهر عندي أن كلام الكشاف والمفتاح على خلاف كلام الشيخ فانهما قالا ان المنافقين أخبروا عن ايمانهم بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث لرواج الحدوث دون الثبات منهم وعن كفرهم بالاسمية المفيدة للثبوت فان دوام ذلك راسخ فيهم وفي المفتاح في الحالة المقتضية لذكر المسند أنه قد يذكر لتعين كونه ظرفا فيحتمل الثبوت والتجدد بحسب التقديرين فالظاهر أنهما جعلا الاصل في الاسمية الثبوت لانهما اعتبرا ذلك فائدتها على وجه الاطلاق بلا تقييد فالاسمية الجامدة الخبر مفيدة للثبوت والظرفية

وثباته له دون تجدده وحدوثه

الخبر محتملة عندهما وقد صرح جوابه في مواضع كثيرة (أقول) قد ذكر الفاضل المحشي هذا في أكثر تأليفه
اعتنا به وحاول بعضهم الجواب عنه وكله ناشئ من عدم تدبر كلام الشيخ رحمه الله فإنه قال في بحث الحال
من الدلائل فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة اليه بيانه أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى
للشئ من غير أن يقتضي تجدده شيأ فشيأ وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيأ
بعد شئ فاذا قلت زيد منطلق فقد أثبت الانطلاق فعلا له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيأ فشيأ بل
يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك زيد طويل وعمرو قصير فكما لا تقصد ههنا الى أن تجعل الطول والقصر
يتجددان ويحدثان بل توجبهما وتثبتهما فقط وتقضي بوجودهما على الاطلاق كذلك لا تتعرض في قولك
زيد منطلق لاكثر من اثباته لزيد وأما الفعل فانك تقصد فيه الى ذلك فاذا قلت زيد ينطلق فقد زعمت
أن الانطلاق يقع منه جزأ فجزأ وجعلته يزاوله ويزجيه انتهى فمعنى قوله لا دلالة له على أكثر من ثبوت
الانطلاق أراد به أنه يدل على الثبوت دون التجدد واذا كان ذلك بالقصد صح اعتباره تارة وعدم
اعتباره أخرى كما حققه قدس سره ومن هنا ظهرت فائدة هي أن حذف المعمول كما يدل على العموم
يدل عليه أيضا حذف العامل فليكن على ذكر منك (وههنا بحث) وهو أن أهل المعاني قاطبة قالوا ان
الاسم يدل على الثبوت مطلقا وهو مخالف لقول النحاة ان الصفة المشبهة تدل على ثبات معناها واستمراره
بغير تجدد بخلاف اسم الفاعل فانه دال على ذلك فاذا أريد الثبوت قيل صدر ضيق واذا لم يرد قيل ضائق
ولذا قال تعالى ضائق به صدرك وخالفهم فيه الرضي فقال الذي أرى أن الصفة المشبهة كما أنها ليست
موضوعة للحدوث ليست موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة ما لم تقم قرينة على خلافه فانظر التوفيق
بينهما ومامر من معنى التجدد هو الظاهر لكن ما نقلنا عن الشيخ في الدلائل يخالفه فتدبر وهذا البحث
ذكره بعض النحاة ولم يجب عنه ثم رأيت في بعض كتب المعاني التعرض له والجواب عنه بأن دلالة اسم
الفاعل على الحدوث بالعرض دون جوهر اللفظ وانما جاز ذلك في اسم الفاعل دون الصفة المشبهة لانه على
عدد حروف المضارع وزنته في حركاته وسكناته بخلاف الصفة المشبهة فلا تدل وضعا الا على الثبوت المجرد
أو عليه مع الدوام بمعونة المقام وفيه أن الصفة المشبهة تكون موازنة لاسم الفاعل كثيرا فلا يتم ما ذكر
من الفرق ولعل الجواب ما أشير اليه في قولهم ان اسم الفاعل حقيقة في الحال من أنه باعتبار العمل فتدبر
(**قوله وهو من المصادر الخ**) في الكشاف أنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى
الاخبار كقولهم شكرا وكفرا وعجبا وما أشبه ذلك ومنها سبحانك ومعاذ الله ينزلونها منزلة أفعالها ويسدون
بها مسدها ولذلك لا يستعملونها معها ويجعلون استعمالها معها كالشريعة المنسوخة انتهى وفي التسهيل
هذا في ذكر المصدر الذي يحذف عامله وجوبا لكونه بدلا من لفظ الفعل وفي خبر بحسب الصيغة انشاء
بحسب المعنى وفي شرحه للدماميني تمثيلا للثاني نحو حمدا وشكرا صرح به الشلوبين وأورد عليه سؤالا
وهو أنه يجوز أن يقول حمدت الله حمدا أو أحمده حمدا فكيف يقال ان هذا لا يظهر فعله وأجاب بأن مع
التلفظ بالفعل يكون خبرا لا انشاء واذا كان انشاء كان المصدر والفعل متعاقبين يريد أنهما لا يجتمعان ولكن
ان أتيت بالمصدر تركت الفعل وجوبا وان أتيت بالفعل لم يجز أن تذكر المصدر انتهى وقال الرضي يجب
حذف الفعل قياسا والمراد بالقياس أن يكون هناك ضابط كلي يحذف الفعل حيث حصل ذلك
الضابط والضابط ههنا ما ذكرنا من ذكر الفاعل أو المفعول بعد المصدر مضافا اليه أو بحرف الجر لا لبيان
النوع انتهى وفصله تفصيل يطول وحاصله أن من المصادر ما يجب حذف عامله مطلقا ومنها ما يجب
حذف عامله اذا بين فاعله أو مفعوله بحرف جر نحو سقيا لك أو باضافة نحو صبغة الله ووعد الله لان حق
الفاعل والمفعول أن يتصلا بالفعل فلما حذف الداع بين المصدر المبهم باضافة أو بحرف جر فلو ظهر
الفعل ورجع الفاعل والمفعول لمركزهما انتقض الغرض المذكور فوزانه وزان ان امرؤ هلك واذا أحطت
لما تلونا عرفت أن كلامهم في حذف فعل هذا المصدر مختلف مضطرب وظاهر كلام بعضهم أنه ليس

وهو من المصادر التي تنصبها بأفعال مضمرة

بواجب الحذف مطلقا وظاهر كلام آخرين أنه واجب مطلقا وذهب ابن مالك والشلوبين الى أنه يجب في الانشاء دون الخبر وفى كلام الكشاف ميل له ولذا قال المدقق فى الكشف فى قوله فى معنى الاخبار لا الانشاء ولذا فصل عنه سبحان الله ونحوه لانه فى معنى الانشاء وقيل لانه غير متصرف انتهى وذهب الرضى تبعا لغيره أنه يجب اذا بين فاعله أو مفعوله باللام أو بالاضافة ويفهم منه أنه يذكر فى غير ذلك من غير تعرض لقلته أو كثرته لانه انما وقف عليه بالاستقراء والتام منه متعذر والناقص لا يفيد فقول المصنف رحمه الله لا تكاد الخ ليس بكلام منقح وعدوله عما فى الكشاف وهو كلام مهذب لا يخلو من الخلل ولذا قال بعض علماء العصر فى حواشيه ان ما ذكره المصنف انما يتحقق فيما يستعمل باللام نحو عفوا لك على ما صرح به فى العربية بخلاف نحو سقاك الله سقيا لكن قوله انه مراد المصنف رحمه الله وترك للعلم به ولان ما نحن فيه كذلك غير صحيح ومن قال بعد ما ذكر كلام الرضى يحتمل أن يكون المصنف رحمه الله يشير بهذه العبارة الى قلة استعمالها بدون معمول فعلها ويحتمل أن يكون الضمير راجعا الى الحمد المخصوص المذكور مع معمول العامل فلا تكاد الخ اشارة الى عدم استعماله مع العامل انتهى كلام مع اختلاله لا معنى له أصلا وكذا ما فى بعض الحواشى من أنه دل بتغيير الاسلوب على أن الجملة انشاء لا اخبار على ما شاع فى أصله ونبه بقوله لا تكاد الخ على ضعف قول من قال لا يجب حذف عامل الحمد لثبوت حدث جدا انتهى وقوله لا تكاد تستعمل الخ أى المصادر مع الافعال أو الافعال مع المصادر (قوله والتعريف فيه للجنس الخ) ذهب المحققون كالشريف وغيره الى أن التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث هو معين فهو اشارة الى تعيين معنى اللفظ وحضوره فى الذهن فاذا دخلت اللام على اسم الجنس فاما أن يشار بها الى حصة معينة فردا كان أو أفرادا وتسمى لام العهد الخارجى واما أن يشار بها الى الجنس نفسه وحينئذ فاما أن يقصد الجنس من حيث هو كما فى التعريفات فاللام حينئذ تسمى لام الحقيقة والطبيعة وقد تسمى لام الجنس ونظيره العلم الجنسى واما أن يقصد الجنس من حيث هو موجود فى ضمن جميع الافراد وتسمى لام الاستغراق أو فى ضمن بعض الافراد الغير المعينة وتسمى لام العهد الذهنى ولما جعل العهد الخارجى قسيما للجنسى والذهنى والاستغراق قسيما منه وكان فى وجهه خفاء جعله بعضهم تحكما وخلاف التحقيق وذهب الى أن التحقيق أن اللام موضوعة للاشارة الى الماهية بشرط شئ ويتشعب منها أربع شعب لانه ان اكتفى بأصل الموضوع له ولم يقصد معنى زائد تسمى لام الحقيقة وان قصد به الماهية فى ضمن فرد وبشرط شئ فان عين ذلك الفرد لسبق ذكرا أو علم أو غير ذلك تسمى لام العهد الخارجى وان لم تقم قرينة معينة لذلك البعض وكانت قائمة على ارادة بعض ما كادخل السوق فان الدخول قرينة له فهو العهد الذهنى وهو كالنكرة فى الاثبات وان وجدت قرينة العموم فهى لام الاستغراق والقصد الى الماهية من حيث هى لم يعتبر لانه لا يقع فى المحاورات فجميع أقسام اللام ترجع الى الجنس والاستغراق والفرد المعين وما عداها أمور زائدة على الموضوع له ولا يلزم أن يكون اللفظ فيها مجازا لانها انما تستفاد من القرائن واللفظ مستعمل فى الموضوع له فقولهم قصد به البعض يعنونه بمعونة المقام وما ينضم اليه وفى المطول احتمال ثالث وهو جعل الاقسام أربعة وهى أصول متقابلة وقدم الجنس ترجيحا له بتبادره الى الفهم بخلاف الفرد المعين وجميع الافراد والاشارة بمعنى الاشارة الذهنية التى هى كناية عن حضوره فى الذهن وهو معنى التعريف ثم ان المصنف رحمه الله اختار تبعا للزمخشرى أن التعريف هنا للجنس والمراد به الحقيقة وانما رجح لان مدخول اللام حمد وهو اسم جنس واللام لتعيينه ولذا قيل ان الاستغراق انما يستفاد بمعونة المقام وثبوت جميع المحامد له تعالى على هذا التقدير ثابت بالطريق البرهانى اذ لو خرج فرد منه خرجت الحقيقة فى ضمنه أيضا فيلزم عدم اختصاص الحقيقة وهذا مبنى على أن الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى الحصر وسيأتى ما فيه (قوله ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل أحد) أى معنى تعريف جنس الحمد وقد بينا لك المراد بالاشارة هنا

لا تكاد تستعمل معها والتعريف فيه للجنس
ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل أحد

ومعنى التعريف كما اختاره بعض المحققين الاشارة الى أنّ مدلول اللفظ معلوم حاضر فى ذهن السامع فمعنى التعريف هنا الاشارة الى معلومية مفهوم الحمد لا الاشارة الى مايعرفه كل أحد من أنّ الحمد ماهو ففى العبارة تسامح وكأنّه على حذف مضاف أى معلومية مايعرفه كل أحد وبيانه بأنّ الحمد ماهو تسامح والمراد جواب هذا السؤال ومايقع جوابا لماهية الحمد ولما كانت اللام فى الاصل للاشارة وكان المخاطب فى هذا المقام عاما كانت اشارة الى مايعرفه كل أحد أى كل أحد عالم بالوضع فتعريفه كتعريف الخطاب العام (قوله أو للاستغراق) وفى نسخة وقيل للاستغراق وفى الكشاف هو نحو التعريف فى ارسلها العراك وهو تعريف الجنس ومعناه الاشارة الى مايعرفه كل أحد من أنّ الحمد ماهو والعراك ماهو من بين أجناس الافعال والاستغراق الذى يتوهمه كثير من الناس وهم منهم انتهى وفى كتاب سيبويه فى باب ماجاء من المصدر بالالف واللام وذلك قولك أرسلها العراك قال لبيد

فأرسلها العراك ولم يذدها • ولم يشفق على نغص الدخال

كأنّه قال اعتراكا وليس كل المصادر فى هذا الباب تدخله الالف واللام كما أنّه ليس كل مصدر فى باب الحمد لله والعجب لك تدخله الالف واللام وانما شبه هذا بهذا حيث كان مصدرا وكان غير الاول انتهى وفى شرح السيرافى العراك المزاحمة وقد جعل العراك فى موضع الحال وهو معرفة وذلك شاذ وانما يجوز هذا لانه مصدر ولو كان اسم فاعل ماجاز اذلم تقل العرب مثل أرسلها المعارك وانما وضعوا بعض المصادر المعارف فى موضع الحال فمنها مصادر بالالف واللام ومنها مصادر مضافة الى معارف نحو فعلته جهدى وطاقتى أى جهدا انتهى فاذا قرعت سمعك بما تلوناه علمت معزاه ومرمى سهام الانظار فيه من أنّ المصدر المعرف يقع حالا ومفعولا مطلقا غير نوعى وهو حينئذ فى المعنى نكرة لانها الاصل فيه وماعرف منه على خلاف القياس مقصور على السماع والنكرة لادلالة لها على غير الجنس ولا يصح فيها الاستغراق فى الاثبات فأحمد الحمد بمعنى أحمد حمدا وكذا ماعدل عنه وانما يفهم ذلك منه بقرينة السياق ولذا قيل انّ الاستغراق ليس من التعريف فى شئ وكفاك شاهدا استغراق لا رجل وتمرة خير من جرادة فلا بدّ معه من تعيين ذهنى أو خارجى وهو مسمى التعريف ولذا حصر فى المفصل معنى اللام فى التعريف والتعريف فى العهد والجنس وقد صرّح به صاحب اللباب فى اعراب الفاتحة وهو معنى مانقل عن المصنف رحمه الله فى حواشيه من أنّ اللام لا تفيد سوى التعريف والاشارة الى حضوره والاسم لا يدل الا على مسماه وقد وقع فى الشروح هنا كلمات كلها مجروحة مرجوحة كما قيل انّ الوهم فى كون الاستغراق معنى تعريف الجنس لا كونه مستفادا من المعرّف باللام بمعونة المقام فقوله يتوهمه أى يتوهم أنه معنى تعريف الجنس بدليل قوله ما معنى التعريف وقيل انه مبنى على مسئلة خلق الاعمال فانّ أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم عند المعتزلة كانت المحامد عليها راجعة اليهم فلا يصح تخصيص المحامد كلها به تعالى وفساده ظاهر لانّ اختصاص الجنس به يستلزم اختصاص أفراده أيضا اذ لو وجد فرد منه لغيره ثبت الجنس له فى ضمنه وصح هذا عندهم لانّ الافعال الحسنة التى يستحق بها الحمد عندهم انما هى بتمكين الله واقداره عليها فبهذا الاعتبار رجع الحمد كله اليه وأما حمد غيره فاعتداد بأنّ النعمة جرت على يده وقد قيل انّ جعل الجنس فى المقام الخطابى منصرفا الى الكامل كأنّه كل الحقيقة كما فى ذلك الكتاب ومنه ظهر أنّ فى الحمل على الجنس محافظة على مذهبه ورد بأنه يجوز فى الاستغراق أيضا بان يجعل ماعدا محامده منزلا منزلة العدم بالقياس الى محامده فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق فى أنهما ظاهرا منافيان لمذهب الاعتزال وتدفع المنافاة بالتأويل نعم فرق بين مذهب أهل الحق والمعتزلة بأن كل فعل جميل سواء كان من الله تعالى محضا أو بكسب العبد يصلح أن يحمد الله عليه بالحقيقة باعتبار خلقه له على المذهب الحق لا على مذهب المعتزلة وأيضا المحامد الراجعة الى العباد لما كانت أنفسها بخلقه تعالى على المذهب الحق كان القول بكون جميع المحامد مختصة به تعالى أقرب وأظهر منه على مذهب المعتزلة وقيل مبناه على

أنّ الحمد ماهو أو للاستغراق

أنّ المصادر نائبة مناب الافعال سادّة مسدّها والافعال لاتعدّ ولا لها عن الحقيقة الى الاستغراق وردّ بأنّ ذلك لا ينافي قصد الاستغراق بمعونة قرائن الاحوال وقيل انما اختاره بناء على أنّ الجنس هو المتبادر الى الفهم الشائع في الاستعمال لاسيما في المصادر وعند خفاء القرائن وردّ بأنّ المحلى بلام الجنس في المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق وهو الشائع في الاستعمال هناك مصدرا كان أو غيره وأيّ مقام أولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد به سبحانه تعظيما فقرينة الاستغراق كنار على علم والحق أنّ سبب الاختيار هو أنّ اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تأدية المقصود الذى هو ثبوت الحمد لله تعالى وانتفاؤه عن غيره الى أن يلاحظ الشمول والاحاطة ويستعان فيه بالامور الخارجية بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص جميع الافراد ثابتا بطريق برهاني فيكون أقوى من اثباته ابتداء انتهى وفيه أنّ ملخص ما ذكره من أنّ اختصاص الجنس يستفاد من جوهر الكلام من غير حاجة الى الاستعانة فيه بأمور خارجية أنّ الجنس هو المتبادر الى الفهم لانه لامعنى للتبادر الا التسارع واذا كان فهمه من جوهره قبل ملاحظة أمر امنه فلا شبهة في سرعته الى الفهم قبل كل شئ وقد رددناه آنفا واذا كان اختصاص جميع الافراد بطريق برهاني فلا شبهة في خفائه فكيف يقال انه كنار على علم وقوله أيّ مقام أولى الخ فيه بحث ظاهر مع أنّ الاختصاص المدّعى مبنيّ على أنّ مدلول اللام الاختصاص بمعنى القصر وهو غير ثابت وكلامهم فيما يفيد الاختصاص هنا مضطرب كما فصله بعض الفضلاء ولولا خوف السآمة أوردناه برمته ولما رأى المصنف رحمه الله أنّ كلّ ماذكر من الوجوه مقتض لمرجوحية الاستغراق دون كونه وهما عدل عن عبارته في الكشاف وبناه على أنّ معاني اللام كل منها أصل برأسه كما مرّ فاندفع عنه ما قيل انه ان أراد المصنف رحمه الله أنّ التعريف للاستغراق في مقابلة كونه للجنس فهو ظاهر البطلان اذ اللام لتعريف مدخولها قطعا وليس مدلول لام الجنس الاستغراق وان أراد أنّ الحمد محمول على الاستغراق بمعونة المقام فصحيح الا أنه لا يقابل قوله والتعريف للجنس الا أن يحمل على أنّ التعريف للجنس بلا انضمام استغراق معه (قوله اذ الحمد في الحقيقة كله) المصنفون يستعملون قولهم في الحقيقة كما بينه شراح الهداية فيما اذا دل أمر بحسب ظاهره على شئ فاذا دقق النظر فيه علم أنه يؤل الى شئ آخر هو المراد منه فليس المراد بها مقابل المجاز كما قد يتوهم قيل ويرد على ما قاله المصنف أنّ حمد العبد بصفته الجميلة على الجميل الاختياري القائم به ليس حمدا لله تعالى لامتناع وصفه بصفات العباد وان خلقها والمتبادر من كون الحمد لله أنه المستحق له وأنه محمود له الا أن يراد بالحمد المحمدة فانّ كل محمدة له تعالى اما لكونها صفة له أو صادرة منه أو يراد بكون الحمد له أعم من كونه متعلقا به تعلق الفعل بالمفعول به أو مستندا اليه باعتبار استناد المحمود به أو المحمود عليه اليه خلقا أو يقال لما كان كل جميل اثارة أو منه فاذا حمد العبد على فعل الجميل فكأنه حمد الله على خلقه فيه ووصفه بما يليق بشأنه ويأباه قوله في الحقيقة وقد ذكر في سبأ ما يدل على أنّ بعض أفراد الحمد يستحقه العبد حيث قال ثمة ان تقديم الصلة للاختصاص فانّ النعم الدنيوية قد يتوسط فيها من يستحق الحمد لاجلها بخلاف نعم الآخرة انتهى وقد اعترض عليه بأنّ ظاهره أنّ شيأ من حمد العبد لا يحمد به الله تعالى ولا يخفى أنّ المحمود به وعليه اذا كان وصفا بينه وبين عباده كالعلم والجود يصح أن يقال انه المستحق له اذا جرّد عن اضافته العبد الا أن يكون ذلك مما تنزه عنه سبحانه اللهمّ الا أن يقال هذا على رأى من يقول لا اشتراك بين الله وغيره في شئ من الصفات الا بحسب اللفظ فالوجه أن يقال انه لم يرد بكون الحمد كله لله جعله محمودا بعين تلك المحامد موصوفا بتلك الاوصاف نفسها ويدل عليه قوله ما من خير الخ اذ الايلاء لا يقتضي الاتصاف بل يريد أنّ كل حمد له أو مستلزم لحمد الله وهو أنه مولى لتلك النعمة وموصلها فهو حامد بلسان الحال والاول كالمعدوم في جنب الثاني بمنزلة الواسطة الى المقصود ففي الحقيقة لاوجود

اذ الحمد في الحقيقة كله

لمحامد الغير وانما الموجود فى كل حمد حمده وأيضا حمل الحمد على المحمدة قيل انه لا يفيد لان الكلام فى الحمد بمعناه الحقيقى لا بمعنى المحمدة والاولى أن يقال الحصر بناء على عدم الاعتداد بحمد العبد باعتبار كسبه وأيضا قوله ويأباه قوله فى الحقيقة ليس بمسلم على ما مر من معناه (أقول) ماذكره المصنف هنا برمته مأخوذ من الامام وقد تقدم طرف منه فى تفسير لفظ الرحمن وحاصله أن كل ما هو فى الوجود موجود بما هو ممدوح ومحمود صفات وأفعالا بخلقه تعالى ابتداء أو بوسط كلا وسط اذ هو خالق لفاعله وممكن له من فعله وموجد لدواعيه وهذا لا ينكره أحد من العقلاء فان انكاره تعطيل فحينئذ اذا حصر الحمد فيه وقيل انه لا يحمد سواه نظرا لهذا أى ضير فيه وهذا مما يجرى فى المقام الخطابى ادعاء ومبالغة لا سيما اذا انسلخت الاخبار من الخبرية الى الانشاء فان أراد هؤلاء أنه لا يتأتى باعتبار اللغة وعرف التخاطب حقيقة فقد وقع فى كلامهم مرة بعد أخرى ما يدفعه فتذكره ولا تكن من الغافلين وأما كون ماذكره فى سورة قسبا مما ينافيه مع أنه صريح فيه ففى عن الجواب وقوله اذ الحمد الخ تعليل للاستغراق وأفرده بالتعليل لان الجنس معنى ظاهر أصلى وما باه على الاصل مستغن عن بيان وجهه وعلته كما قيل ويحتمل أنه تعليل لهما أى لم يجعل لفرد معين لما ذكر والاول هو الظاهر والمولى بضم الميم وكسر اللام كالمعطى زنة ومعنى فالوسايط بمنزلة الشروط والآلات ولا مؤثر سواه وهو مذهب المشايخ والحكماء أيضا كما فى الاشارات (قوله كما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله) ذكر مؤيد الكون كل خير منه اذ لا فرق بين الخيرات المتعدية والقاصرة أو النعم هنا بمعنى أعطاه الله وأوجد مطلقا وفى هذه الآية اشكال سيأتى فى كلام المصنف دفعه قال ابن الحاجب فى ايضاح المفصل الشرط وما شبه به الاول فيه شرط للثانى نحو أسلم تدخل الجنة وهنا على العكس وهو أن الاول استقرار النعمة بالمخاطبين والثانى كونها من الله عزوجل ولا يستقيم أن يكون الاول فيه سببا الثانى لكونه فرعا عنه وتأويله أن الآية جىء بها الاخبار قوم استقرت بهم ثم جهلوا معطيها وشكوا فيه فاستقرارها مشكوكة أو مجهولة سبب للاخبار بكونها من الله عزوجل وجواب الشرط جملة قصد تبيين مضمونها أو الاعلام بها فيصير الشرط سببا للمشروط ومن ثمة وهم من قال ان الشرط قد يكون مسببا انتهى قيل ويمكن أن يقال وجود النعمة بهم سبب لكونها من عند الله اذ كونها من عند الله متوقف على أصل الكون وقد ذكر الرضى أن الشرط يدل على لزوم الجزاء للشرط ولا يخفى ما فيه من التعسف وما نقله عن الرضى هو ما قال ابن الحاجب انه وهم وسيأتى فيه كلام فى محله (قوله وفيه اشعار الخ) أى فى قوله الحمد لله أو فى اثبات الحمد له وهو من اعتبار الاختيار فيه ولذا قيل ان فيه اشارة الى ايثار الحمد على المدح أيضا لا فى اختصاص جميع المحامد به تعالى كما توهم لما فيه من التكلف وقيل بل فيه اشعار بثبوت جميع الكمالات له تعالى اذ يفهم منه اختصاص جميع افراد الحمد وكل كمال يصلح لان يقع فى مقابلة حمد فالمستحق لجميع المحامد متصف بجميع الكمالات والاشعار الذى ذكره بناء على أن المحمود لا بد له من أن يكون مختارا والمختار يتصف بتلك الصفات وقدرته تعالى عند أهل الحق كونه بحيث يصح منه صدور الفعل وعدم صدوره بالقصد والقدرة فى الحيوان مصححة للفعل وعدمه وارادته تعالى صفة مخصصة لاحد المقدورين وقيل هى فى الحيوان شوق يؤدى الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق اذ هى ميل اختيارى والشوق ميل طبيعى وارادة الله عند الحكماء علمه بنظام الكل على الوجه الاكمل فان العلم عندهم من حيث انه كاف ومرجح لطرف وجوده على عدمه ارادة والحياة فى الحيوان صفة تقتضى الحس والارادة وحياة الله عند المتكلمين صفة مصححة القدرة والارادة وقال الحكماء الحى الدراك الفعال وفى اشعار الحمد باتصافه بالحياة والعلم والقدرة والارادة على مذهب المتكلمين نظر الا أن يقال الحمد مشعر بأصل الاتصاف وكيفيته معلومة من خارج والحق أنه يفهم من اتصاف انسان ما بالاختيار اتصافه بهذه الصفات فمن يعتقد اتصافه بالاختيار أيضا يعتقد تلك الصفات فى حقه لكن مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها الى الانسان واليه أشار

اذ ما من خير الا وهو موليه بوسط أو بغير وسط كما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وفيه اشعار بانه تعالى حى قادر مريد عالم اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شأنه

بقوله اذا الحمد الخ (قوله وقرئ الخ) الاولى قراءة الحسن البصرى والثانية قراءة ابراهيم بن أبى عبلة وقوله تنزيلا الخ اشارة الى قول الزمخشرى الذى جسرهما على ذلك والاتباع انما يكون فى كلمة واحدة كقولهم منحدر الجبل ومغيرة تنزل الكلمتين منزلة كلمة لكثرة استعمالهما مقترنتين وأشف القراءتين أى أفضلهما قراءة ابراهيم حيث جعل الحركة البنائية تابعة للاعرابية التى هى أقوى وعدل عنه المصنف رحمه الله لما فيه من الاشارة الى أن القراءة تكون بالرأى وسيأتى رده مع أن ماذكره قد رد بأن الاكثر فى اللغة جعل الثانى متبوعا وكون غير اللازمة تابعة أولى وكون الحركة الاعرابية أقوى غير مسلم والاتباع يتعدى الى مفعول واحد والى اثنين واختلفوا فى أن ما كان فاعلا له قبل الهمزة هل يصير مفعولا أولا أو ثانيا فيحتمل كون الدال تابعا وعكسه فتدبر (بقى هنا شئ شريف) وهو أن الماتريدى فى التأويلات جعل هذا حمدا من الله لنفسه قال وانما حمد نفسه ليعلم الخلق فان قيل كيف يجوز ومثله فى الخلق غير محمود قيل انه لوجهين أحدهما أنه استحق بذاته لا بأحد فيكون فى ذلك تعريف الخلق لما يلزمهم له به بما أثنى على نفسه ليثنوا عليه وغيره انما يكون ذلك له به عز وجل فعليه توجيه الحمد اليه لا الى نفسه اذ نفسه لا تستوجبه بها بل بالله تعالى والثانى أنه تعالى حقيق بذلك اذ لا عيب يمسه ولا آفة تحل به فيدخل نقصانا فى ذلك ولا هو خاص بشئ والعبد لا يخلو عن عيوب تمسه وآفات تحل به ويمدح بالايتمار ويذم بتركه وفى ذلك تمكن النقصان انتهى يعنى أنه لا يقاس على غيره فانه تعالى متصف بالمحامد من ذاته فله أن يحمد ذاته بذاته وأيضا مدح النفس نهى عنه لما فيه من النقص والغرور والافتخار على الغير المؤدى لانكساره وهو منزه عنه ولهذا لا يذم اذا سلم من ذلك كان يكون تحدثا بالنعمة أو سببا للاقتداء به والحث على مثله مثلا فعلى الاول لا يسمى مادح نفسه حامدا وعلى الثانى يصح والزمخشرى لم يجعله حمدا لنفسه فقال والمعنى نحمد الله حمدا ولذلك قيل اياك نعبد واياك نستعين لانه بيان لحمدهم له كأنه قيل كيف تحمدون فقيل اياك نعبد الخ وقد قيل عليه انه تعكيس لان جعل صدر الكلام متبوعا أولى من العكس والمحققون على تعميم الحمد وانما ترك العاطف فى قوله اياك نعبد لان الكلام الاول جار على مدح الغائب لاستحقاقه كل حمد والثانى حكاية عن نفس الحامد من بيان أحوالهم بين يدى ذلك الغائب فترك العاطف للفرق بين الحالتين لا للبيان ويدل عليه أن الالتفات انما يكون فى سياق واحد لمعلوم واحد وكأنه حين قرر الالتفات نسى هذا ❊ وما بالعهد من قدم

وفى هذا كلام طويل تركناه خوف السآمة وكان المصنف لم يتعرض لهذا رأسا لما رأى فيه من الاضطراب والخفاء ولعل النوبة تفضى الى بيانه أتم بيان ان شاء الله تعالى (قوله الرب فى الاصل الخ) المراد بالاصل حالة وضعه الاول فهو فيه مصدر أطلق على الفاعل مبالغة كما يقال عدل بمعنى عادل بدون تأويل ولا تقدير مضاف لانه يفوتها فالرب والتربية مترادفان وربه يربه ورباه تربية بمعنى والتربية من ربى الصغير بالتخفيف كعلا يعلو اذا نشأ فعدى بالتضعيف وقيل أصل رباه ربيه فجعلت احدى الباآت ياء والرب كما يكون بمعنى المربى يكون بمعنى المالك وقد فسر بهما وعلى الاول قوله مالك يوم الدين معنى جديد وعلى الثانى تخصيص بعد تعميم قيل وكلامه فى الكشاف يميل الى اختيار الثانى (قوله وهى تبليغ الشئ الى كماله الخ) المراد بكماله ما يتم به الشئ فى صفاته ويطلق على الخروج من القوة الى الفعل والفرق بينه وبين التمام أن الثانى يشعر بالانقطاع كما قال

اذا تم أمر بدا نقصه ❊ توقع زوالا اذا قيل تم

وقوله تعالى ما غرك بربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك تفصيل لما دل عليه الرب فلا يقال اجراء هذه الصفات على الرب يقتضى عدم تضمنه لمعناها كما توهم وقوله شيأ فشيأ منصوب على الحال لان المراد منه متدرجا أو مترتبا وفيه اشارة الى أن التفعيل يدل على التدريج كما صرح به الزمخشرى فى قوله تعالى يتسللون فقال أى قليلا قليلا ونظيره تدرج وتدخل وفى المثل درج

وقرئ الحمد لله باتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة (رب العالمين) الرب فى الاصل مصدر بمعنى التربية وهى تبليغ الشئ الى كماله شيأ فشيأ

الايام تندرج وعلى هذا فاضافته معنوية وجعله بمعنى الصفة المشبهة أو اسم الفاعل غير مرضى كما حقق
فى شرح التلخيص وقوله ثم وصف به للمبالغة بصيغة المجهول المسند للجار والمجرور أو هو مسند لضمير الله
وهو بمعنى المالك مأخوذ من هذا أو منقول منه كما سيأتى بيانه (قوله وقيل هو نعت الخ) المراد بالنعت
الصفة المشتقة التى من شأنها أن ينعت بها وهو صالح للصفة المشبهة وغيرها وشراح الكشاف قالوا
المراد أنه صفة مشبهة وفى شرح التسهيل كونه صفة مشبهة ممنوع والظاهر أنه من مبالغة اسم الفاعل
أو هو اسم فاعل وأصله راب مخفف وكلام ابن مالك فى التصريف يشهد له ويؤيده قوله رب العالمين فانه
متعد مضاف الى المفعول والصفة المشبهة تضاف للفاعل وقال قدس سره لما كان مجىء الصفة على فعل
من باب فعل يفعل بفتح الماضى وضم المضارع عزيزا استشهد له بقوله نم ينم بالضم والكسر فهو نم ولا بد
فيه من النقل أيضا وفى ترك المفعول اشارة اليه وفى التمثيل به أيضا غاية المناسبة للممثل له حيث وصف
بالمصدر وهو النم كالرب وفيه نظر لا يخفى فانه يجوز أن لا يكون نم من مضموم العين بل من مكسورها
وكلام القاموس على أنه يجىء من كل منهما ونم متعد بنفسه للحديث وبعلى واللام المنقول عنه كما فى من نم
لك نم عليك والنميمة نقل الكلام على وجه الافساد وقوله مجىء الصفة على فعل ان كان على أنه محرك
العين فغير صحيح وان كان بسكونها فغير مسلم قال ابن الصائغ فى حواشيه على الكشاف ومن خطه نقلت
لم يتعرضوا لوزنه و ينبغى أن يكون فعلا بكسر العين فادغم لا فعلا لانه جمع على أرباب وأفعال لا يقاس
فيه فتدبر (قوله ثم سمى به المالك الخ) أى نقل له بعد ما كان مصدرا بمعنى التربية أو نعتا بمعنى المربى
ولما كان تبليغ الشئ لكماله من شأن المالك سمى به وأيضا هو لا يسمى بدون حفظه فلذا أطلق على الحافظ
وهذه المناسبة لا تنافى كونه حقيقة اذ هى تراعى فى المنقولات وغيرها من الموضوعات فمن قال انه رد على
الواحدى حيث قال الرب فى اللغة له معنيان التربية والمالك لم يأت بشئ مع أن كلام الواحدى لا يقتضيه
أيضا وفى بعض التفاسير انه يطلق على المالك والسيد والمربى والمدبر والمنعم والمصلح والمعبود وقال
ابن عبد السلام حمله على المصلح اولى لعمومه (قوله لانه يحفظ ما يملكه ويربيه) معطوف على يحفظ
أو يملك وقد مر بيانه قيل هو اشارة الى أن معنى الحفظ معتبر فى أصل معناه اذ لا يتصور التبليغ الى
الكمال بدونه لكن فى كونه جزأ من معناه نظر وقيل فى ربما ان الحفظ من جملة التربية بل تبليغ الشئ الى
كماله مستلزم لحفظه فلا خفاء فى كون معنى الحفظ جزأ لمعنى الرب بحسب الاصل وليس بر متمشيا (قوله
ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا) باضافة ونحوها مما يدل على ربوبية مخصوصة سواء كان اضافة أو لا
قال فى المصباح الرب يطلق على الله تعالى معرفا بالالف واللام ومضافا ويطلق على مالك الشئ الذى
لا يعقل مضافا اليه فيقال رب الدين ورب المال وفى التنزيل فيسقى ربه خمرا قالوا ولا يجوز استعماله
بالالف واللام للمخلوق بمعنى المالك لان اللام للعموم والمخلوق لا يملك جميع المخلوقات وربما جاء باللام
عوضا عن الاضافة اذا كان بمعنى السيد قال الحرث بن حلزة

فهو الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء بلاء

ومنع بعضهم أن يقال هذا رب العبد وأن يقول العبد هذا ربى وقوله عليه الصلاة والسلام حتى تلد
الامة ربها فى رواية حجة عليه انتهى وحاصل ما قالوه انه اذا كان بمعنى المالك لا يطلق على غيره تعالى
الا مقيدا باضافة وما هو بمعناها لان المالك الحقيق هو الله والملك المطلق له ولو كان بمعنى غير المالك جاز
مع القرينة اطلاقه على غيره وكذا اذا أضيف لفظا كرب الدار أو معنى كزيد رب الابل والرب يتصرف
كالربيد وكذا اذا كانت اللام عوضا عن الاضافة كما مر فلا وجه لما قيل فى القاموس من أنه لا يطلق باللام
الا على الله لان ما ذكر يرده ولا حاجة الى ما قيل من أنه كان فى الجاهلية وقد نسخه الاسلام أو هو جهل
بالحكم الاسلامى وهذا أيضا اذا كان مفردا فاذا جمع كالارباب جاز اطلاقه على الله وعلى غيره اذ لم يطلق
على الله أو على الله وحده وكان حقه أن لا يجمع لكنه ورد جمعا كما فى قوله تعالى أأرباب متفرقون وهذا

ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب كقولك نم ينم فهو نم ثم سمى به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا

وارد على زعمهم وماقيل من أنه يجوز اطلاقه كما فى هذه الآية وتقييده كما فى رب الارباب قيل انه سهو لان
المقيد الرب لا الارباب ولك أن تقول ان المراد التقييد المعنوى كما مر لانه باضافة الرب اليه علم أن
المقصود به ماسوى الله من الآلهة وقوله كقوله تعالى ارجع الى ربك عدل عن تمثيل الزمخشرى بقوله
انه ربى أحسن مثواى لانه قيل انه عنى به الله تعالى وقيل عنى الملك الذى رباه كما قاله الراغب وأما هذه
الآية فالمراد فيها الملك ولا وجه لما قيل من أن استشهاده بما حكى عن يوسف عليه الصلاة والسلام يشعر
بأن كلامه غير مختص بالاسلام لان ماقص علينا من شرع من قبلنا من غير انكار ولا اشعار باختصاص
بتلك الامة فهو شرع لنا كما صرح به والقول بأنه بزعم المخاطب به لا يناسب الاستشهاد به وأما قوله
عليه الصلاة والسلام لا يقل أحدكم اسق ربك فهو نهى تنزيه وقد قال النووى رحمه الله انه مكروه مطلقا
وقيل انه منسوخ (**قوله والعالم اسم لما يعلم به الخ**) أى يكون وسيلة العلم به وهو شامل للاشخاص وغيرها
كما سيأتى وهو اسم آلة مشتق من العلم كالخاتم من الختم لكنه غير مطرد ولذا لم يذكر فى علم التصريف
والقالب بفتح اللام ويجوز كسرها آلة معروفة يفرغ فيها الجواهر المذابة وهو فى الاصل غير عربى معرب
كالب كما فى بعض كتب اللغة وقيل عربى اسم لما يقلب به الشئ فانه يقلب الشئ من شكله الاصلى الى
شكله نفسه وقدم المصنف رحمه الله هذا الوجه لانه أدخل فى المدح والزمخشرى أخره والمراد بالصانع
الله تعالى واطلاقه عليه قد ورد فى حديث صحيح رواه الحاكم والبيهقى عن حذيفة ولفظه ان الله تعالى
صانع كل صانع وصنعته ولا يتوهم أنه مشاكلة فلا يجوز اطلاقه عليه منفردا لما سيأتى وسئل السبكى
رحمه الله عن اطلاق المتكلمين الصانع على الله عز وجل مع أنه لم يرد فى أسمائه الحسنى فأجاب بأنه ورد
فى القرآن صنع الله وقرئ فى صبغة الله صنعة الله بالعين المهملة وفى طبقات النحاة انه انما يتمشى على
رأى من يكتفى فى صحة الاطلاق عليه تعالى بورود المادة والاصل ولا حاجة اليه لما سمعته وأيضا روى
الطبرانى فى حديث آخر اتقوا الله فان الله فاتح وصانع (**قوله وهو كل ماسواه الخ**) لما ذكر أنه اسم جنس
غلب على مايعلم به الصانع سواء كان من ذوى العلم أولا فسره بقوله وهو الخ ولما كان ظاهره يوهم انه اسم
لمجموع ماسواه بحيث لا يطلق على أنواعه وأجناسه قالوا ان المراد به القدر المشترك من أجناس ماسواه
تعالى فانه يطلق على كل جنس مما يعلم به الخالق أعنى غيره جل وعلا كما يطلق أيضا على جنسين منه فصاعدا
فيقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن وعالم الافلاك الى غير ذلك ويطلق على مجموعها أيضا لان مجموعها
فرد من جملة مايعلم به الصانع فهو مشترك بين المجموع وماتحته من الاجناس والانواع والاصناف
ولا يطلق على فرد كزيد مثلا كما سيأتى أو كل مايعلم به الصانع من الاجناس فكلمة ما على الاول عبارة
عما وضع له لفظ العالم بالغلبة وعلى الثانى عما يطلق عليه بها وليس اسما للمجموع فقط والا استحال جمعه
وكونه من قبيل قوله نحن الغالبون فى اطلاق الجمع تعظيما على فرد واحد خلاف الظاهر وغير مناسب
للمقام وقوله من الجواهر الخ الجوهر مايقابل العرض وهو مما اصطلحوا عليه وليس معنى لغويا لكنه
حقيقة عرفية وقد قيل ان عبارة المصنف رحمه الله أحسن من قول صاحب الكشاف من الاجسام
والاعراض لانه لا يتناول الجواهر الفردة ولا المركب من جوهرين منها على رأى المعتزلة واعتذر عنه
بأن الاستدلال انما هو بما يشاهد وهو الاجسام والاعراض فلذا لا يضر خروج المجردات وصفات الله
والامور المعقولة منه (**قوله فانها الخ**) الضمير المؤنث لما باعتبار معناها أو للجواهر والاعراض وهما بمعنى
واحد والدليل عند أهل المعقول القياس المنطقى وهو محمول على أقوال يؤدى التصديق بها الى التصديق
بقول آخر وهو النتيجة وأهل الاصول يطلقونه على مايدل وقوعه أو وقوع شئ من أحواله وصفاته على
وقوع غيره من ذات أو صفة فيقولون العالم دليل على وجود الصانع فالعالم نفسه عندهم دليل لان
صفاته وهى الحدوث أو الامكان تدل على الصانع وهو المدلول فقول المصنف رحمه الله تدل على ظاهره
وقيل انه اشارة الى مقدمتى دليل ثبوت الصانع أعنى العالم ممكن وكل ممكن له موجد مؤثر وفيه اشارة الى

ماتقرر

قوله عدل عن تمثيل الزمخشرى الخ ظاهره
أن الزمخشرى لم يمثل بالآية الاولى مع أنه
مثل بها أيضا فلعل المراد أنه اقتصر على
الاولى على ان المثال لا يضره الاحتمال
اه مصححه

كقوله تعالى ارجع الى ربك والعالم اسم لما
يعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به
الصانع وهو كل ماسواه من الجواهر
والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى
مؤثر

ماتقرّر فى الكلام من أنّ الممكن يحتاج الى السبب الاّ أنّ ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند
قدماء المتكلمين لحدوثه وهو عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وليس هو نفس الوجود كما يتوهم وقيل
هو الامكان مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث وأدلتهم وابطال كل فريق ماذهب اليه غيره مبسوطة
فى المطوّلات وستأتى أيضا فى محلها وفى شرح المقاصد انّ ماذكر علة بحسب العقل بمعنى أنه ملاحظ الامكان
أو الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول فى الحيز هو التحيز لابحسب الخارج بأن يتحقق الامكان
أو الحدوث فيوجد الاحتياج فما ذكروه فى الابطالات مغالطة والقول بأنه الامكان اظهر وبالقبول
أجدر واعترض بأنه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان أو الحدوث وهما لازمان للممكن
والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لانّ التأثير حينئذ امّا
فى الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق وامافى البقاء أو فى أمر آخر
متجدد وهو التأثير فى غير الثانى أعنى الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفى كون الامكان
علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع أنه نفى محض أزلى لايعقل له
مؤثر وأجيب بأنّ معنى احتياج الممكن أو الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له أو العدم
أو استمرارهما على تحقق أمر أو انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا
تحققت فاستمرار الوجود أعنى البقاء ليس الا الوجود مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثانى وصحة قولنا
وجد ولم يبق ولم يستمر لايدل على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع فى ذلك فتدبر (قوله واجب لذاته)
أى واجب ولازم وجوده من ذاته لذاته بحيث لايستند لغيره ويحتاج اليه قيل هذا بناء على مايقال بعد
هذا الدليل وهو مؤثر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام
فيه ويلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث وهو
مبنى على كون المحوج هو الامكان وهو مختار المصنف رحمه الله تعالى فى الطوالع ومن حكم بأنه
الحدوث أو الامكان معه أو بشرطه انسد عليه باب اثبات الواجب لجواز أن يكون علة الحوادث ممكنا
قديما ولا حاجة الى سبب على هذا التقدير ولذا من تمسك بالحدوث فى اثبات الصانع ولم يجعل الامكان
وحده محوجا للمؤثر ما اثبت الا قديما تنتهى اليه الحوادث كما مرّ جوابه وبهذا يظهر ضعف مانقل هنا عن
المصنف رحمه الله تعالى وهو قوله لو قال بدل قوله لامكانها لحدوثها أو ضم له الحدوث كان أحسن لانّ علة
الافتقار هى الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث أو كلاهما ويجوز على بعد حمل كلام المصنف رحمه الله
على مايوافق مذهب المتكلمين بأن يقال أراد بالافتقار سببه المستلزم له وهو الحدوث أو يقال جعل
جهة الدلالة الامكان والافتقار ولم يجعل الافتقار مسببا عنه وحده فلعله مسبب عنهما والوجه ماتقدم
(أقول) فيه بحث من وجوه الاول أنّ قوله ويلزم الدور الخ الاولى تركه لانّ اثبات الواجب لايتوقف برهانه
على ذلك كما فصل فى الرسالة الجلالية وشروحها اذ على تقدير التسلسل يقال مجموع الممكنات أيضا ممكن
يحتاج الى مؤثر واجب الوجود لذاته والحاصل أنّ كل فرد من الجوهر والعرض يدل على وجود
الواجب وهو ممكن مفتقر الى مؤثر والمؤثر لابدّ أن يكون واجبا بلا واسطة أو معه والا تسلسل وكل سلسلة
أيضا ممكنة تحتاج الى الواجب والا يلزم علة الشئ لنفسه الثانى أنّ ادّعاء انسداد باب اثبات الصانع
الواجب الوجود على ماذكره غير مسلم لما مرّ من كلام المحقق فى شرح المقاصد أنّ هذه العلة بحسب التعقل
والتصديق لا بحسب الخارج فالمعلول وهو قدم الصانع كذلك والقدم المتقرر فى العقل لايتخلف فيقتضى
وجوب الوجود ولذا قالوا ماثبت قدمه استحال عدمه فهذه مغالطة أيضا الثالث أنّ مانقله عن المصنف
رحمه الله فى حواشيه وادّعى سقوطه لقوة ضعفه الظاهر أنه ليس كما ادّعاه وأنّ المصنف رحمه الله مراده
غير مافهمه عنه فانّ مراده أنّ ماذكره لايناسب شيأ من المذاهب المقررة فى الكلام كما تلوناه عليك لانّ
أحدا لم يقل انّ العلة الامكان والافتقار فلو بدل الامكان بالحدوث وعطف عليه الافتقار على أنه تفسير له

واجب لذاته تدل على وجوده

ولو ادعاه أو بدل الافتقار بالحدوث وضم الى الامكان كان أظهر الا أنه يبقى ما الداعى للمصنف الى تعبيره
بما ذكر حتى احتاج الى التأويل والتبديل فتدبر ثم ان هذه النكتة مصححة للاطلاق لا موجبة حتى
يقال انه يلزمه أن يطلق على الاشخاص لجريانها فيها (قوله وانما جمعه الخ) فى الكشاف فان قلت لم جمع
قلت ليشمل كل جنس مما سمى به انتهى وفى شرحه للمحقق يعنى أن الافراد هو الاصل وهو مع اللام يفيد
الشمول بل ربما يكون أشمل وتوجيه الجواب أنه لو أفرد بما يتبادر الى الفهم أنه اشارة الى هذا العالم
المشاهد بشهادة العرف أو الى الجنس والحقيقة لظهوره عند عدم العهد فجمع ليشمل كل جنس سمى
بالعالم لانه لا عهد وفى الجمع اشارة الى أن القصد الى الافراد دون الحقيقة وما زعمو من ابطال الجمعية
انما هو حيث لا عهد ولا استغراق وما قيل من أنه لو أفرد ما دل على أجناس مختلفة تشملها الربوبية فجمع
ليدل على ذلك كالطهارات معناه أنه موضوع للاجناس فدل بجمعه على عموم الاجناس بخلاف ما لو أفرد
فانه ربما يكون لعموم أفراد جنس واحد لكنه انما يتم اذا صح اطلاق العالم على فرد كزيد وكون
استغراق الفرد أشمل يأتى مفصلا فى محله وقال قدس سره ان معناه أن الافراد هو الاصل الاخف
ولو أفرد مع اللام توهم أن القصد الى استغراق الافراد فزال التوهم بلا شبهة وما قاله الشارح مردود
أما أولا فلان المقام يقتضى ملاحظة شمول آحاد الاشياء المخلوقة كلها كما يشهد به قوله هنا مالك للعالمين
لا يخرج منهم شئ من ملكوته وقوله فى تفسير وما الله يريد ظلما للعالمين نكر ظلما وجمع العالمين على معنى
ما يريد شيأ من الظلم لاحد من خلقه وقد اتضح لك وجه الشمول وأما ثانيا فلان المقابل للعالم المشاهد
هو العالم الغائب فاذا أوهم الافراد القصد الى الاول ناسب أن يثنى ليتناولهما معا فان الكل مندرج
فيهما قطعا وهذا يدل على أن الجمعية باقية فى الجمع المعرف باللام اذا أريد بها الاستغراق فالحكم على
جماعة جماعة ولا يلزم عدم شمول الحكم لكل فرد لانه لو خرج عنه فرد فهذا الفرد مع كل فردين آخرين
جماعة لم يثبت لها الحكم ، وا ثبت لبعضهم أم لا فلا يصح الحكم بشمول ذلك الحكم لكل جماعة
لاستلزامه الثبوت لكل فرد واعتراض الفاضل على كون الحكم على كل جماعة باستلزامه التكرار
فى مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة مندرجة فيه بنفسها وهى جزء من الاربعة والخمسة
وما فوقها فيندرج فيه أيضا فى ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا فى الجمع
المستغرق وما عداه من الجماعات مندرج فيه فلو اعتبر كل واحد منها كان أيضا تكرارا محضا مدفوع
بأنه لو لزم ما ذكر لزم أيضا فى مثل قوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وقوله فلولا نفر من كل فرقة وان لم
يلزم منه فساد فتدبر وأيضا ان كان مراده لزوم التكرار له ذهنا فهو ممنوع اذ المفهوم منه أمر مجمل ليس
فيه ملاحظة فرد مما صدق عليه أصلا فضلا عن تكراره وكذا ان أريد لزومه خارجا لان ثبوت الحكم فيه
لكل جماعة ولكل فرد واحد لا يتفاوت بأى عبارة يعبر بها عنه بلا مرية (أقول) العالم اسم جمع لكونه على
زنة المفردات كخاتم وقالب وقد حقق النحاة كما فى شرح ألفية ابن مالك أن الاسم الدال على أكثر من
اثنين ان كان موضوعا للآحاد المجتمعة دالا عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف فهو الجمع وان كان موضوعا
للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية فهو اسم الجنس الجمعى كتمر وتمرة وان كان موضوعا لمجموع الآحاد فهو
اسم جمع سواء كان له واحد كركب أو لا كرهط ومنه العالم وأما عالمون فقال ابن هشام هو اسم جمع على وزن
جمع السلامة ولا نظير له وفيه نظر وقال ابن مالك ليس جمعا للعالم لانه يعم العقلاء وغيرهم وعالمون خاص
بالعقلاء وضعا ورد بكونه جمعا له بعد تخصيصه بالعقلاء وفى الكشف لو قيل عالم وعالمون كعرفة وعرفات
لم يبعد وأنت اذا فهمت ما ذكر عرفت أن كلام السعد هو الموافق لكلام النحاة وعبارة الشيخين صريحة
فيه بغير شك لمن تدبر فقوله قدس سره فى رده ان ملاحظة المقام تقتضى شموله للآحاد ان أراد وضعا
فلا ضير فيه وان أراد ما هو أعم منه كدلالته عليه بالالتزام ونحوه كما مر فممنوع للزومه له كما سمعته آنفا
وفرق بين الاطلاق والشمول فكما أن الجمع اذا عرف استغرق آحاد مفرده وان لم يصدق عليها كذا عالم اذا

وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة

حرف شمل أفراد جنسه فالعالمون كجمع الجمع كالاقاويل تتناول كل فرد كذلك يتناول العالمين وقوله المقابل للعالم المشاهد الخ يجاب عنه بأنه لو نوقش تبادر الذهن الى مجرد الجنسين وربوبيتهما لا تستلزم ربوبية ماتحتهما والجمع في افادة استغراقه لجميع ماتحتهما اظهر من التثنية وان صح ارادة ذلك منهما أيضا وما أورد عليه من أن اللام اذا كانت لاستغراق آحاد الجنس والجمع لا يفيد الا تعدد الجنس فاستغراق الاجناس من أين يفهم فجوابه أن استغراق الآحاد انما ياء من استغراق المجموع وانما سكت عنه لظهوره اذ اللام الاستغراقية تدل على استغراق أفراد ما دخلت عليه وهو الاجناس والصقفيه بأن التوهم الحاصل في صورة الافراد وان انتفى عن الجمع لكن فيه ايهام آخر وهو أن المراد منه الجنس دون الاستغراق كالانهار في قوله تعالى تجرى من تحتها الانهار مدفوع بأن التوهم في الافراد أقوى منه في الجمع لان المتبادر منه الاستغراق فانه من صيغ العموم كما تقرر في الاصول وسيأتي في قوله تعالى والمطلقات يتربصن تتمة له وقد بقي هنا مباحث أخر مذكورة في شروح المفتاح وحواشي المطوّل يضيق عنها هنا نطاق البيان (قوله وغلب العقلاء منهم) لما كان هذا الجمع مخصوصا بما هو علم أو صفة لمذكر عاقل بشروطه المذكورة في كتب النحو وقد جمع هنا عالم مع عدم استيفائه شروطه نبه على ذلك بما ذكره اشارة الى تصحيح جمعيته ولذا قيل انما يجمع بالياء والنون صفات العقلاء أو ما هو في حكمها من الاعلام فانها تؤول بمسمى به وتقديم فائدة الجمع مطلقا على صحة الجمعية المقيدة لان بيان فائدة المطلق مقدم على بيان وجه صحة المقيد أو للاهتمام بشأن الفوائد والمعاني والاحتياج الى بيان وجه صحته بانتفاء شرطيه معا فانه اسم لا صفة شامل لغير العقلاء وتعرّض المصنف للاخير انما هو لظهور الاول تنزيلا لا تحقيقا فانه اسم يشابه الصفة لاعتبار معنى فيه وهو العلم به وصاحب الكشاف تعرّض للاول دون الاخير لظهوره أيضا أو لانه عنده صفة وليس المراد بالاسم هنا ما يقابل الصفة بدليل قوله كسائر أوصافهم الا أن يراد بالاوصاف ما يتناول الحقيقية والتنزيلية ولا يخفى أنه غلب فيه المذكور أيضا وان في قوله منهم تغليبين وفيه نظر لان تأويل العلم المسمى به ليس لما ذكره كما فصل في كتب العربية ولان كونه وصفا لا يصح لان قوله ما يعلم به وتمثيله السابق صريح في أنه اسم آلة وهي لا تسمى وصفا كما لا يخفى (قوله كسائر أوصافهم) أي كباقي أوصافهم فانها على الصحيح بمعنى الباقي لا الجميع وقال بالياء والنون ولم يقل بالواو والنون كما في الكشاف لموافقته النظم وهو اعتبر أول أحواله وأشرفها (قوله وقيل اسم وضع الخ) أي هو اسم يطلق على كل جنس من أجناس ذوي العلم لا على كل فرد أو القدر المشترك بين ذلك فيقال عالم الملك وعالم الانس وعالم الجن ولم يرتض المصنف هذا لما يأتي والمراد بالاستتباع تبعية غير هؤلاء لهم فتدل ربوبيتهم على ربوبيتهم كدلالة قولك جاء السلطان على مجيء أتباعه وجنده أو مستتبعات التراكيب وهي ما يدل عليه بالالتزام وهو دلالة النص أو اشارته عند الاصوليين اذ من رب أشرف الموجودات رب غيرهم وهذا جواب عما يخطر بالبال من أنه تخصيص غير مناسب للمقام وحينئذ لا تغليب ولا تجوّز فيه والظاهر أن القائل بهذا الا يوجه به الجمعية لانه ليس بصفة عنده وانما يجري مجراها كما مرّ فما قيل من أنه مرضه لان هذه الصيغة لم تسمع الا اسم آلة لا اسم فاعل ليس بشيء لان من يرجحه كالزمخشري لم يرد ذلك كما بينه شراحه فان توهم من قوله لذوي العلم فهو مرجم على وهم اذ لا يلزم من كون معناه ذوي العلم كونه اسم فاعل وانما مرض لانه ان قيل انه حقيقة خالف اللغة وان قيل انه مجاز لم يفد فائدة قيل وجمع جمع قلة على الاصح لقلتهم في جنب عظمة قدرته أو بالنسبة لما عداهم وفيه نظر ولفظ اسم بمعنى مقابل الفعل أو مقابل الصفة وما قيل من أنه على هذا مأخوذ من العلم وعلى ما مرّ من العلامة دعوى بلا دليل وقوله من الملائكة الخ بيان لذوي العلم والثقلان الجن والانس لانهما ثقلا الارض والاستدلال به على تجسيم الجن في غاية الوهن (قوله وقيل عنى به الناس ههنا الخ) عنى بمعنى قصد مبني للمجهول أو للمعلوم والضمير المستتر فيه لله تعالى لانه معلوم بقرينة المقام والتعبير به اشارة الى أنه معنى مجازي وهذا القول

وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر أوصافهم وقيل اسم وضع لذوي العلم من الملائكة والثقلين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع وقيل عنى به الناس ههنا

قوله أولانه عنده صفة لا يصلح علة التعرض للاول ولعله معطوف على لظهور الاول اه مصححه

نسب الى الحسين بن فضل واحتج بآيات منها قوله تعالى أتأتون الذكران من العالمين وهو منقول عن أهل البيت أيضا ونقله الراغب عن جعفر الصادق وعبارته عبارة المصنف بعينها والمراد أنه في الاصل والحقيقة كل ماسوى الله من الجواهر والاعراض وقصد به هنا الناس خاصة لتنزيله منزلة جميع الموجودات لانه فذلكة جميع الموجودات ونسخة كل الكائنات المنقولة من اللوح الرباني بالقلم كما أشار اليه المصنف رحمه الله بقوله من حيث الخ وايامعنى القائل

وتزعم أنك جرم صغير • وفيك انطوى العالم الاكبر

وهو منزع صوفي فمن قال في شرحه ان تخصيصهم لان المقصود بالذات من التكليف بالاحكام من الحلال والحرام وارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام وانزال الكتب هو الانسان قال الله تعالى ليكون للعالمين نذيرا لم يقف على مراده ولم يحم حول مرامه وعلى هذا هو شائع في أفراد البشر مشترك بينها اشتراكا معنويا فكل فرد منه بمنزلة جنس من تلك الاجناس ومرضه المصنف رحمه الله لمخالفته لاصله من غير مقتض ولا دليل يدل عليه اذ المناسب للمقام التعميم فلا يرد عليه أنه قد يختص بهؤلاء كما في قوله تعالى وفضلناهم على العالمين (قوله من حيث انه يشتمل الخ) قيد الحيثية في كلام المصنفين يستعمل على وجوه هي الاطلاق كما يقال ان الانسان من حيث هو انسان مدرك للكليات والجزئيات والتقييد كما يقال دلالة التضمن دلالة اللفظ على جزء معناه من حيث هو جزؤه والتعليل كما يقال الافيون من حيث اخراجه للحرارة الغريزية يسخن ظاهر البدن وهذا هو المقصود هنا ويشتمل افتعال من الشمول وهو الاحاطة والفرق بين الاشتمال والشمول أن الشمول يوصف به المفهوم الكلي بالنسبة الى جزئياته والاشتمال يوصف به الكل بالنسبة لاجزائه وهذا أغلبي فلا يرد عليه ما يخالفه والمراد بالعالم الكبير عالم الملك وهو السماء وما تحويه بأسره واشتماله كما في حاشية منقولة عنه لان ما في ذلك العالم من شئ الا وفي الانسان نظيره مما يحكيه ويفيد ما يفيده في الجملة اذ بدن الانسان بمنزلة العالم السفلي واخلاطه كعناصره فالسوداء كالارض والتراب لكونها باردة يابسة والبلغم كالماء لكونه باردا رطبا والدم كالهواء حار رطب والصفراء كالنار حار يابس ورأسه بما فيه من الحواس الظاهرة والباطنة على رأى كالعالم العلوي لانه منبت للاعضاء التي هي محل الحس والحركة كما أن العالم العلوي منوط به أمر السفليات على ما قال تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض مع ما انفرد به من الكمالات المتنوعة والهيئات النافعة والمناظر البهية والتراكيب العجيبة المبينة في علم التشريح ونحوه مما لا يحصى كالتمكن من الافعال الغريبة واستنباط الصنائع المختلفة فسبحان من زوج الآباء العلوية بالامهات السفلية ونقل نسخ الوجود بقلم قدرته العلية الى الصحف المكرمة الانسانية (قوله من الجواهر والاعراض) يجوز أن يكون بيانا للنظائر ولما أضيف اليه قيل والاول أظهر ليكون قوله يعلم بها متعلقا بما هو أقرب وفي قوله بما أبدعه في العالم اشعار بأن المشبه به مبدع بخلاف المشبه لنكتة وهي أنه لما جعله نظيرا للعالم الكبير كان مسبوقا بالمثل في الجملة وان كان نوعه باعتبار صورته الخاصة به مبدعا على أحسن تقويم ومن لم يتنبه له أورد عليه أن الابداع ايجاد الشئ من غير سبق مثال وهذا متحقق بالنسبة الى العالم الصغير والكبير (قوله ولذلك سوى الخ) ذلك اشارة الى الاشتمال على النظائر المعلوم مما قبله والنظر بمعنى الابصار بالعين وبمعنى التفكر والتفات النفس بالبصيرة للمعاني وهو المراد هنا المتعدى بفي وهو في الاصل مصدر شامل للقليل والكثير وحقه أن لا يثنى ولا يجمع فلذا أفرده فلا وجه لما قيل من أن الظاهر أن يقال بين النظرين لاقتضاء بين التعدد فكأنه اكتفى بالتعدد المعنوي من قوله فيهما ضرورة أن النظر في أحدهما غير النظر في الآخر انتهى وضمير فيهما عائد على العالم الكبير والصغير وهو الانسان والتسوية واقعة في النظم اما في قوله تعالى وفي الارض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون وهو الظاهر أو في قوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم وقوله وقال الخ معطوف على

فان كل واحد منهم عالم من حيث انه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلم بها الصانع كما يعلم بما أبدعه في العالم ولذلك سوى بين النظر فيهما وقال تعالى وفي أنفسكم أفلا تبصرون

قوله سوّى عطف تفسيري فتكون التسوية اشارة الى الآية الاولى أو هو أمر مستقل مغاير لما عطف عليه فالتسوية تتعلق بالآية الثانية وهي سنريهم الخ وقوله وفى الارض ان أريد به ظاهره فتخصيصها من بين دلائل الآفاق لظهورها ولهذا على ظهورها وفى قوله أفلا تبصرون من غير تمييز بين الابصار المتعلق بالانفس والمتعلق بما يقابلها اشارة الى شدة ظهورها استوى بين المحسوس وغيره حتى كأن الجميع محسوس (قوله وقرئ رب العالمين بالنصب الخ) مثل هذا النصب على القطع وكونه على المدح مستفاد من المقام اذا قدر أمدح وليس بمتعين فقد يقدر غيره كاذم واذكر وأعني ونحوه وفى شرح العمدة لابن مالك ان المنعوت اذا كان متعينا لم يقدر أعني بل أذكر وهذه قراءة زيد بن علي وهي من الشواذ وضعفت بالاتباع بعد القطع الا أنه قيل ان زيدا قرأ بنصب الرحمن الرحيم أيضا فلا ضعف فيها وقال أبو حيان قرئ بالنصب وهي فصيحة لولا خفض الصفات بعدها لانهم نصوا على أن الاتباع بعد القطع فى النعوت غير جائز الا أن يقال الرحمن بدل لا نعت وهو مبني على وجوب تقديم المتبع وهو غير متفق عليه فان صاحب البسيط جوّزه وروى شواهد تدل عليه ونصبه على النداء ظاهر لكنه كما فى الدر المصون أضعف الوجوه لما فيه من اللبس والفصل بين الصفة والموصوف وفيه أيضا التفات الا أنه لا يجري فيه ما سبق (قوله أو بالفعل الذى دل عليه الحمد) فهو منصوب بفعل مقدر هو أحمد أو نحمد لدلالة الحمد عليه وليس على التوهم فقول أبي حيان انه ضعيف لانه التوهم وهو من خصائص العطف توهم غير صحيح مع أنه لا يختص بالعطف أيضا كما بين فى محله ونصبه به صادق بأن يكون مفعولا أو صفة مفعوله فان صاحب الكشاف قدر نحمد الله رب العالمين لان رب صفة لا بد لها من موصوف يجري عليه فى الافصح ولم يجعل الحمد المذكور عاملا فيه لقلة اعماله محلى باللام ولانه يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالخبر وهو أجنبي كما قيل واورد عليه فى بعض الحواشي أن الزمخشري ذكر فى قوله تعالى متاع لازواجهم متاعا الى الحول فى قراءة أبي أن متاعا نصب بمتاع لانه فى معنى التمتع كقولك الحمد لله حمد الشاكرين فقال التفتازاني جاز نصب حمد الشاكرين بالحمد وهو مصدر معرّف أيضا مع الفصل بالخبر لانه فى الاصل معمول للمصدر فى موضع المفعول كما تقول حمد المجاز لذلك وكذا كل مصدر جعل متعلقه خبرا عنه ويؤيده أن صاحب الكشاف والمصنف قالا فى قوله تعالى أراغب أنت عن آلهتي ان راغب خبر مقدم مع تعلق عن آلهتي به وفى الكشف جاز هذا بناء على أن المبتدأ ليس أجنبيا من كل وجه فالمبتدأ والخبر لاتحادهما معنى كشئ واحد لا يعد الفصل بأحدهما من الفصل بالاجنبي وهو قدس سره علم منه (وأنا أقول) فيما ذكر اختلاف النحاة أما اعماله معرّفا ففيه أربعة مذاهب اجازته مطلقا وهو مذهب سيبويه ومنعه مطلقا وهو مذهب الكوفيين وجوازه على قبح وهو مذهب الفارسي وبعض البصريين والتفصيل بين أن يعاقب فيه أل الضمير فيجوز أولا فيمتنع وكذا اعماله مع الفصل مطلقا سواء كان بأجنبي أولا فمنعه بعض النحاة وأجازه بعضهم لقوله تعالى انه على رجعه لقادر يوم تبلى السرائر لتعلق يوم برجعه ومن منعه قدر عاملا على أن منهم من تساهل فى الظروف وقيل الاظهر فى توجيه هذه القراءة أنه مفتوح فتحة بناء لانه ماض يقال ربه يربه اذا ملكه ولا يخفى بعده وتكلفه فان هذه الجملة لا بد لها من موضع ولا يصح أن يكون هنا صفة والحالية غير مناسبة معنى مع أنه قرئ بنصب الرحمن الرحيم فالمناسب كون ما قبله منصوبا فما ادعى أظهريته ليس بظاهر (قوله وفيه دليل الخ) أي فى توصيف الله برب العالمين دليل على ما ذكر ومن حكم بأن المحوج الى المؤثر هو الامكان قال ان اتصاف الممكن بالوجود ليس من مقتضى ذاته حدوثا وبقاء فهو فى ابتداء وجوده واستمراره محتاج اليه ومن قال بأن المحوج له هو الحدوث لزمه استغناؤه عنه حال بقائه ودفع بأن شرط بقاء الجوهر العرض وهو متجدد محتاج الى المؤثر فى كل حين فكان الجوهر محتاجا اليه حال بقائه بواسطة احتياج شرطه فلا استغناء له أصلا فرجع الى المذهب المنصور بلا اختلاف فى احتياجه اليه فى البقاء

وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح أو النداء أو بالفعل الذى دل عليه الحمد وفيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة الى المحدث حال حدوثها

فهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها (الرحمن الرحيم) كرره للتعليل على ما سنذكره (مالك يوم الدين) قرأه عاصم والكسائى ويعقوب ويعضده قوله يوم لا تملك نفس لنفس شيأ والامر يومئذ لله وقرأ الباقون ملك وهو المختار

وانما الخلاف فى أنه بالذات أولا وهو سهل وكذلك افتقاره الى المبقى فى كلام المصنف رحمه الله ووجه الدلالة أن التربية تبليغ الاشياء الى كمالها شيأ فشيأ الى انقضائها فيلزم استنادها اليه بقاء وحدوثا وأيضا العالم مايعلم به الصانع ولا يكون ذلك الا بعد وجوده وهو ظاهر وكذا الملك لما يلزم من الحفظ والاستناد الى المالك فسقط ماقيل من أن الدلالة فيها كلام فان التربية والمالكية تجامعان استغناء الممكنات عن المبقى وان دفعه القائل بأنه يمكن أن يقال ان الحفظ معتبر فى معنى الرب أولا زم له اذ معناه ادامة وجود الممكنات وابقاؤها كما ذكره الغزالى وأورد عليه ان الحفظ له معنيان كما صرح به الامام أحدهما ماذكر والآخر صيانة المتعاديات والمتضادات بعضها عن بعض ففى كون المعتبر فى مفهومه أولا زمه هو الاول نظر الا أن يراد بالمبقى أعم مما يديم الوجود أو يصونه وماقيل من أن بقاء الممكنات من جملة بلوغها الى الكمال واحتياجها فى بلوغ الكمال الى المؤثر يدل على احتياجها اليه مطلقا فالرب من حيث تبليغها الى البقاء مبق كما أنه من حيث اخراجها من العدم الى الوجود مبدع لا محصل له وقد عرفت مايغنيك عن أمثاله فان البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثانى والوجود فى الزمان الثانى متوقف على ماقبله ومحتاج والمحتاج الى المحتاج محتاج بديهة فان اتصافه بالوجود لما لم يكن ذاتيا أولا كان كذلك فيما بعده لاستواء نسبته الى الوجود فى سائر الازمان وتجدد الوجود له فى كل حين هو التربية الالهية ولا حاجة الى أن يقال الدليل فى كلامه ليس بمعنى البرهان القطعى بل مايقتضيه الفحوى ويشهد به الذوق والمصنف رحمه الله كثيرا مايريد به هذا (قوله كرره الخ) ماسيذكره هو قوله واجراء الخ فان ترتب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فهو تعليل لاستحقاقه الحمد وأنه لاتصافه تعالى بهما كما أن ذكرهما فى البسملة تعليل للابتداء باسمه والتبرك به وهذا بناء على مذهبه من أن البسملة من الفاتحة أو جواب عما قيل ان البسملة ليست من السورة والا لزم تكرار الاسمين من غير فائدة وفى التفسير الكبير الحكمة فى تكريره أنه فى التقدير كأنه قيل اذكر أنى اله رب مرة واذكر أنى رحمن رحيم مرتين ليعلم أن العناية بالرحمة أكثر من سواها ثم لما بين تضاعف الرحمة قال لا تغتر بذلك فانى مالك يوم الدين فهو كقوله غافر الذنب الخ وفيه أن الالوهية مكررة أيضا فتدبر (قوله قرأه عاصم الخ) ضمير قرأه راجع الى مالك الا الف لانه معلوم من تقدم ذكره ويعضده بمعنى يؤيده ويقويه يقال عضده اذا صار له عضدا أى معينا وناصرا وأصل العضد فى البدن المرفق الى الكتف فاستعير للمعنى المذكور ثم شاع حتى صار حقيقة فيه وجعل هذه الآية مؤيدة لهذه القراءة لانهما مأخوذة من الملك بالكسر وسيأتى الفرق بينه وبين الملك بالضم فان المراد باليوم فيهما يوم القيامة وهو يوم الدين أيضا ونفى المالكية عما سواه يقتضى اثباتها له اذ السياق لبيان عظمته تعالى ومجرد نفى المالكية عن غيره لا يقتضيها بشهادة الفحوى والذوق وتنكير الاسماء الثلاثة للتعميم وتعميم الاخير لشموله الضر والنفع والقليل والكثير وأورد عليه أن قوله والامر يومئذ لله ظاهره يعضد قراءة ملك لمناسبته للامر مناسبة تامة وقد فسره فى التيسير وغيره بأن الحكم حكمه ولا قاضى سواه وهو صريح فى اثبات الملك بالضم له ولذا قيل انه يؤيد خلافه وقيل انها معقوية ومؤيدة لا نص موجب لمدعاه فيكفى موافقة معناه لاولها مع أن آخرها موافق له أيضا فان المراد بالامر المالكية فلما نفاها أولا عن غيره صرح بعده باثباتها على العموم له كما هو المعروف فى أمثاله من التذييل ثم هو على هذا بمنطوقه مؤكد لمفهوم ماقبله ولو فسر الامر بالملك بالضم كما مر أو بالاعم منه كان تأسيسا متضمنا التأكيد على وجه أبلغ ومن هنا ظهر ضعف ماقيل انه تعالى لما نفى مالكية أحد لشئ على العموم أثبت بعده أن جميع الامور مملوكة له تعالى فى ذلك اليوم فلا يشاركه أحد فى مالكية شئ منها وهو معنى مالك يوم الدين ولا وجه لكونه مشتقا من الملك بالضم لان المقام يقتضى نفى التصرف مطلقا لا نفى التصرف بطريق التكليف فقط والقرآن يفسر بعضه بعضا ويعقوب بن اسحق الحضرمى البصرى هو التاسع من القراء العشرة (قوله وقرأ الباقون ملك) أورد

عليه

لانه قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى لمن الملك اليوم ولما فيه من التعظيم

عليه أنّ قراءة خلف بن هشام توافق القراءة الأولى وردّ بأنّ المراد بالباقين هنا باقي الثمانية الذين قدّم المصنف ذكرهم بقوله الائمة الثمانية المشهورون وقوله وهو المختار قيل عليه قد رجّح كل فريق احدى القراءتين على الاخرى ترجيحا يكاد يسقط مقابلها وهو غير مرضيّ لتواترهما وقد روى عن ثعلب أنه قال اذا اختلف اعراب القراآت السبعة لا أفضل اعرابا على اعراب في القرآن بخلاف ما اذا وقع في كلام الناس وقريب منه ما قيل لو أبدل المختار بالابلغ كان أولى لتواترهما ووصف احداهما بالمختار يوهم أنّ الاخرى بخلافه (وأنا أقول) في الفقه الاكبر انّ الآيات لا يكون بعضها أفضل من بعض باعتبار التلاوة انما يكون باعتبار المعنى فسورة الاخلاص مثلا أفضل معنى من سورة تبت لانّ معنى الاولى توحيد وهذه في صفة بعض الكفار والاول أفضل من هذه الجهة كآية الكرسي ولا شبهة أيضا في أنّ بعض القراآت أفصح من بعض كقراءة ابن عامر قتل أولادهم شركاؤهم لا يخفى على ذي تمييز أنّ قراءة الجمهور أفصح منها وأنّ بعض القراآت أشهر من الاخرى كالقراءة المتفرّد بها راو وغيرها المتفق عليها الباقي وكبعض القراآت الجارية على مقتضى الظاهر ومقابلها الجاري على خلافه لنكتة فعلى هذا ما المانع من أن يقال انّ بعضها مختار لبعض العلماء أو الرواة ولا يلزم من كونه مختارا نقص مقابله والقرّاء يقولونه من غير انكار فهذا الامام الجعبري يقول دائما ومختاري كذا من غير تردّد منه (قوله لانه قراءة أهل الحرمين) قيل عليه انه لو سلم كون أوائلهم أعلم بالقرآن لا نسلم ذلك في عهد القرّاء المشهورين ألا ترى صحيح البخاري يقدّم على موطا مالك وهو عالم المدينة على أنّ القراآت المشهورة كلها متواترة وبعد التواتر المفيد للقطع لا يلتفت الى أحوال الرواة اللهم الا أن يريد زيادة الفصاحة فانّ لغتهم أفصح وقد وافقهم قرّاء البصرة والشأم وحمزة من الكوفيين أيضا ولذا قيل هم أولى الناس بأن يقرؤا القرآن غضا طريا كما أنزل وهم الاعلون فصاحة ورواية وعليه أرباب الحواشي بأسرهم والمصنف رحمه الله تبع الزمخشري في ذلك ولم يعترضوا عليه بل أوردوه مسلما وقال الفاضل لعلو رتبة القارى رواية وفصاحة (قلت) لا يخفى أنّ أهل الحرمين قديما وحديثا أعلم بالقرآن والاحكام ولذا استدل بعض الفقهاء بعمل أهل المدينة وأما مجرّد فصاحتهم التي توكأ عليها ذلك القائل فلا يجدي به نفعا لانّ القراءة سماعية لا دخل للراوي والفصاحة في روايتها أصلا (قوله ولقوله تعالى الخ) فقد وصف ذاته بأنه الملك يوم القيامة وهو يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضا والآية السابقة لا تعارضه لانها ليست نصا في المالكية كما مرّ وكل منهما مفوّق لا دليل قاطع ولم يذكر قوله تعالى ملك الناس مؤيدا كما في الكشاف لمغايرة معناها لما هنا لئلا يتكرّر مع قوله رب الناس وأما رب العالمين فلا تكرار فيه لانه فسر بما يدل على صانعه فيختص بالدنيا وما بعده في الآخرة ولو فسر بالاعم أيضا يكون ذكر الخاص بعده اعتناء بشأنه غير مكرّر ولو سلم فمثله كثير وباب التأكيد مشهور (قوله ولما فيه من التعظيم) فانّ لفظ الملك كالسلطان فيه دلالة على العظمة لانّ الناس قلما يخلو أحد منهم من كونه مالكا ولا يكون الملك الا أعلاهم فهو ما بينهم عزيز قليل وتصرّفه عام قوي كما سيأتي فلذا أردفه المصنف رحمه الله ببيانه فقال والملك هو المتصرّف الخ وفي الكشاف انّ الملك بالضم يعم وبالكسر يخص فقال المدقق في الكشف لم يرد به العموم والخصوص المصطلحين لانّ أحدهما لا يدخل في مفهوم الآخر فلا يفرض شاملا له وهذا بحسب العرف الطارى في الملك بالكسر وفي التحقيق الملك بالكسر جنس للملك بالضم والمراد أنّ ما تحت حياطة الملك من حيث كونه ملكا والعموم والخصوص لغة يقع على مثل هذا وجاز أن يراد أنّ شمول سياسته فوق سياسة المالك والتحقيق أنّ الملك بالضم نسبة بين من قام به ومن تعلق وان شئت قلت صفة قائمة بذاته متعلقة بالغير تعلق التصرف التام المقتضى استغناء المتصرف وافتقار المتصرف فيه ولذا لم يصح على الاطلاق الا لله وهو أخص من الملك بالكسر لانه تعلق الاستيلاء مع ضبط وتمكن من التصرف في الموضوع اللغوي وبزيادة كونه حقا في الشرع من غير نظر الى استغناء وافتقار وانّ ما يملكه الملك من المملوك عليه أعني

سياسته الخاصة ملكه فيه أتم مما ملكه المالك أما ما لا يملكه الملك ويملكه المالك فليس مورد البحث كعكسه فقد لاح أن ما يتوهمه بعض العامة من أن تصرف المالك في المملوك أتم من تصرف الملك في الرعايا منشؤه من عدم فرض اتحاد المورد والنظر الى العرف الفقهي والكلام في الموضوع اللغوي بل المعنى الاصلي المشترك بين اللغات كلها وقولهم الملك بالضم التصرف بالامر والنهي في الجمهور ويختص بسياسة الناطقين والملك بالكسر ضبط الشئ المتصرف فيه بالحكم بناء على العرف العامي ولذا قلنا لا يدخل أحدهما في مفهوم الآخر ويرجح هذه القراءة تكرار الرب بمعنى المالك ووصفه تعالى ذاته بالملكية عند المبالغة دون المالكية في قوله تعالى مالك الملك انتهى (أقول) هذا مما تلقوه بالقبول ونقصه قدس سره من غير تصرف فيه وهو مأخوذ من كلام الراغب وقد قال السمين في مفرداته انه مخصوص بصفات الآدميين وأما في صفته تعالى فالمالك والملك بمعنى واحد والظاهر أن بين المالك والملك عموما وخصوصا وجهيا لغة وعرفا فيوسف الصديق عليه الصلاة والسلام بناء على أنه ملك رقاب أهل مصر في القحط بناء على شرعهم ملك ومالك والتاجر مالك غير ملك والسلطان على بلد لا ملك له فيها ملك غير مالك وأما ما مر ففيه نظر من وجوه الاول أن قوله ان أحدهما لا يدخل في مفهوم الآخر غير مسلم لان الظاهر أن الملك بالضم هو التصرف في كل ما في مملكته كما يرى وبالكسر تصرف خاص فيما تحت يده فالاول أعم وكذا الملك والمالك وما ذكره من معنى العموم والخصوص اللغوي خلاف المتبادر ولا يذهب لمثله من غير داع وان صح في نفسه وقوله والتحقيق الخ مؤيد لما قلنا والثاني أن قوله من غير نظر الى استغناء وافتقار فيه نظر لان ذلك من شأن المالك والمملوك فلو نظر الى ما يخالفه نادرا كان الاول كذلك من غير فرق والثالث أن قوله التصرف بالامر والنهي الخ غير مسلم أيضا لان المعروف خلافه فان الملك يملك بالسلطنة الحصون والبلاد وغيرها مما لا يعقل وله التصرف فيها أيضا فلا وجه لهذا التخصيص فاعرفه (**قوله والمالك هو المتصرف الخ**) قيل عليه انه لا يناسب المقام وانما يلائم كون المالك أولى لان المالكية سبب لاطلاق التصرف دون الملكية ويمكن أن يقال مراده أن المالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة له كيف شاء والملك هو المتصرف بالامر والنهي في المأمورين الذين هم رعيته جميعا فيتناول تصرف الاعيان المملوكة وغيرها من المالكين لها وغيرهم فالمالك من حيث هو مالك دون الملك وما ذكر من أن الملك هو المتصرف بالامر والنهي في المأمورين بناء على ان الملك يضاف عرفا الى ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي ولا ينافي كونه أكثر حياطة وتصرفا هذا وما ذكر انما هو بالنظر الى اللفظ والى مجرد مفهومي الفردين وأما بعد الاضافة الى الامور كلها فكونه مالكا للامور كلها في يوم الدين في قوة كونه ملكا ولذا قال مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب بعد اختيار الملك (أقول) هذا غريب منه مع دقة نظره فان مراد المصنف أن الملك بالكسر مختص بالاعيان من غير العقلاء كالثياب والانعام والرقيق أيضا لحكمها لالحاقه بما لا يعقل والملك بالضم مختص بالعقلاء وتملكهم أشرف وأقوى ومن يملكهم يملك غيرهم بالطريق الاولى فكيف يكون هذا مرجحا للمالك وهذا معنى لغوي لا عرفي كما قيل (**قوله وقرئ ملك بالتخفيف**) أي بفتح الميم وسكون اللام بعد كسرها ولذا سماه تخفيفا فان السكون أخف من الكسر وفعل المكسور والمضموم عينه يجوز تسكينه قياسا بخلاف المفتوح وهي قراءة شاذة وظاهره أنه ليس لغة أصلية وقد ذهب بعض أهل اللغة الى أنه غير مخفف وأنه صفة بزنة صعب أو مصدر وصف به مبالغة كما في القاموس وقوله بلفظ الفعل أي الماضي المفتوح العين واللام ونصب اليوم وفي الكشاف قرأ أبو حنيفة رضي الله عنه ملك يوم الدين بلفظ الفعل الخ وفي نشر ابن الجزري القراآت المنسوبة لابي حنيفة التي جمعها أبو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي ونقلها عنه أبو القاسم الهذلي وغيره لا أصل لها قال أبو العلاء الواسطي ان الخزاعي وضع هذا الكتاب ونسبه الى أبي حنيفة فأخذت خطوط الدارقطني وجماعة على أن هذا الكتاب موضوع لا أصل له (قلت) وقد

رأيت

والمالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف شاء من الملك والملك هو المتصرف بالامر والنهي في المأمورين من الملك وقرئ ملك بالتخفيف وملك بلفظ الفعل

وما لكا بالنصب على المدح أو الحال وما لا
بالرفع منونا أو مضافا على أنه خبر مبتد
محذوف وملك مضافا بالرفع والنصب ويو
الدين يوم الجزاء ومنه كما تدين تدان ويد
الحماسة
ولم يبق سوى العدوا ن دناهم كما دانو
وأضاف اسم الفاعل الى الظرف اجراء
مجرى المفعول به على الاتساع

رأيت الكتاب المذكور وفيه انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الهاء ونصب الهمزة وقد راج ذلك على أكثر المفسرين ونسبوها اليه وتكلفوا توجيهها وأبو حنيفة رضي الله عنه بريء منها انتهى فأراد هذه القراءة غير لائق من الشيخين ومن قال انها قراءة حسنة لاحتمالها معنى القراءتين لجواز كونه من الملك والملك وهذه الجملة صفة لموصوف تقديره الملك الخ وهو بدل من المعرفة لوصفه فقد زاد في الطنبور نغمة وذكر ما يحسن تركه وقال أبو حيان انها جملة لا موضع لها ويجوز أن تكون حالا (قوله وما لكا بالنصب على المدح الخ) وفي بعض النسخ وملكا بدون ألف وهي قراءة أيضا كما في حواشي الليثي وقيل نصبه على الحال وفي التيسير انه على النداء وهو بعيد ولذا قيل ان غيره أولى منه لافادته علية هذه الصفات للعبادة فلذا تركه الاكثر والمراد بالمدح تقدير أمدح ونحوه وهو في عرف النحاة في النعت بمعنى القطع الا أن النكرة لا توصف بها المعرفة فهو تسامح منه أو بناء على ما ذكره بعض النحاة من أن النعت المقطوع لا يلزم فيه موافقة منعوته تعريفا وتنكيرا وانما يلزم لو تبع منعوته وعلى تنوينه يوم ظرف أو مفعول به وما قيل من أنه اذا نون رفعا ونصبا بألف ودونها منصوب على الظرفية لا غير لان الصفة لا تعمل النصب واسم الفاعل انما يعمل بمعنى الحال أو الاستقبال وصفاته تعالى أزلية ليس بشيء لان نصبه على التوسع فيجوز مطلقا وأيضا الازلية لا تنافي العمل لشمولها الحال والاستقبال وما ذكر غير متفق عليه (قوله ويوم الدين الخ) الدين له معان كالعبادة والملة وسيأتي وقيل بين الدين والجزاء فرق فان الدين ما كان بقدر فعل المجازى والجزاء أعم واختار يوم الدين على غيره من أسماء القيامة رعاية للفاصلة وافادة للعموم فان الجزاء يتناول جميع أحوال الآخرة الى الابد وكما تدين تدان معناه كما تفعل تجازى وهو من المشاكلة الا أنه قدم فيه المشاكل وهو جائز وان كان المشهور خلافه كما في البيت وقد قرره شراح المفتاح في قوله

أوما الى الكوماء هذا طارق ٭ نحرتني الاعداء ان لم تنحر

وقيل معناه كما تجازى غيرك تجازى فلا مشاكلة فيه وهو مثل أول من قاله خالد بن نفيل وله قصة في مجمع الامثال وقد تمثل به النبي صلى الله عليه وسلم في حديث رواه أبو الدرداء وهو البر لا يبلى والاثم لا ينسى والديان لا يموت فكن كما شئت كما تدين تدان وفي التوراة ما معناه كما تدين تدان وكما تزرع تحصد وفي الانجيل كما تدين تدان وكما تكيل تكال والجار والمجرور أو الكاف فيه صفة مصدر مقدر أي دينا مثل دينك (قوله وبيت الحماسة الخ) أي ومنه بيت الحماسة وأصل معنى الحماسة الشدة والشجاعة وهو اسم الكتاب المعروف لابي تمام الطائي والشعر المذكور من قصيدة في حرب البسوس لشاعر يسمى الفند الزماني وأولها صفحنا عن أبي ذهل ٭ وقلنا القوم اخوان

وقبل هذا البيت

فلما صرح الشر ٭ فأمسى وهو عريان ٭ ولم يبق سوى العدوا ٭ ن دناهم كما دانوا

وقوله دناهم جواب لما والعدوان بضم العين الظلم وبقية القصيدة والكلام عليها في شرح المرزوقي وغيره (قوله وأضاف اسم الفاعل الخ) الظرف اما متصرف وهو الذي لا يلزم الظرفية أو غير متصرف وهو مقابله والاول كيوم والليلة فلك أن تتوسع فيهما بأن ترفع أو تجر أو تنصب من غير أن يقدر فيه معنى في فيجري مجرى المفعول به لتساويهما في عدم تقدير في فيهما فاذا قلت سرت اليوم كان منصوبا انتصاب زيد في نحو ضربت زيدا ويجري سرت مجرى ضربت في التعدي مجازا لان السير لا يؤثر في اليوم تأثير الضرب في زيد ولا يخرج بذلك عن معنى الظرفية ولذا يتعدى اليه الفعل اللازم ولا يظهر الفرق في الاسم الظاهر وانما يظهر في الضمير لانك اذا أضمرت في قلت سرت فيه والا قلت سرته كما في بيت الكتاب

ويوم شهدناه سليما وعامرا ٭ قليل سوى طعن النهار نوافله

واذا توسع في الظرف ان كان فعله غير متعد صار متعديا وان كان متعديا الى واحد صار متعديا الى اثنين

كفرت بزا اليوم وان كان متعديا الى مفعولين فمن النحويين من أبى الاتساع فيه لانه يصير متعديا
الى ثلاثة وهو قليل ومنهم من جوزه وان كان متعديا الى ثلاثة لم يجز لانه يصير متعديا الى أربعة ولا نظير
له وحكى ابن السراج عن بعضهم جوازه هذا خلاصة مذاهب جميع النحاة كما فى شرح الهادى وهذا
نصه وتحقيقه أنّ التوسع فى الظروف جعل نسبة الفعل اليها وتعلقه بها باعتبار كونه واقعا فيها بمنزلة
نسبته الى المفعول به الواقع عليه لما بينهما من الملازمة والمشابهة لانّ نحو زيدا المفعول محل الفعل
لظهور أثره فيه فالتوسع هنا تجوز حكمى فى النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبة المفعول به الحقيقى وأثره
يظهر فى الاضمار كما مرّ فلذا كان اللازم معه متعديا والمتعدى متعديا الا كثر مما كان يتعدى له فالمتعدى
قبله باق على حاله حتى اذا لم يذكر مفعوله قدر أو نزل منزلة اللازم ومنه عرفت أنّ الجمع بين الحقيقة
والمجاز فى المجاز الحكمى ليس محل الخلاف ولذا قال الرضى اتفقوا على أنّ معنى الظرف متوسعا
فيه وغيره متوسع فيه سواء الاما توهمه بعض أرباب الحواشى وهذا مما يعض عليه بالنواجذ لكثرة جدواه
كما ستراه وفى قوله اسم الفاعل دون ما اشتمع أنه أخصر دقيقة وهو أنه على القراءة الاخرى ان قيل
انه صيغة مبالغة كحذر كان ملحقا باسم الفاعل وله حكمه فيدخل فيه على ألطف وجه وأخصره والافهو
اما صفة مشبهة أو ملحق بأسماء الاجناس الجامدة كسلطان فلا كلام فى اضافته وقيل انه تعرض
لاضافة مالك مع أنه غير مختار عنده لانه لا اشكال فيه اذ هو صفة مشبهة مضافة الى غير معمولها فاضافته
معنوية فيوصف به المعرفة وفى اضافة اسم الفاعل خفاء فلذا تعرض لتخصيصها ونص على ظرفية
يوم الدين لافادة أنّ مالوكيته غير حقيقية واليوم من الفجر الصادق أو من طلوع الشمس الى الغروب
ويطلق على مطلق الوقت قليلا أو كثيرا ويوم القيامة حقيقة شرعية فى معناه المعروف ومجرى بضم الميم
من الاجراء وهو اسم مكان مجازى ويجوز فتح الميم أيضا قيل وقد يتوهم أنّ مجرى بزنة موسى دون مرضى
ليناسب الاجراء ونحن نجعله على وزن مرضى بفتح الميم ليدل على أنّ المفعول به يجرى فى هذا المكان
بنفسه بخلاف الظرف فانه يجرى باجراء المتكلم لانه ليس مذهبه ثم لو جعل مجرى مفعولا مطلقا كان
الاظهر جعله كموسى وأورد عليه أنّ المفعول المطلق من المصدر لم يسمع وليس معه فعل يكون هو مفعوله
وهو غفلة منه فانه مصرح بخلافه فى متون النحو وقد مرّ قريبا ما فى الكشاف من أنّ متاعا فى قوله
تعالى متاعا الى الحول منصوب بمتاع الاول (قوله يا سارق الليلة أهل الدار) يقال سرقه مالا يسرقه
من باب ضرب وسرق منه مالا يتعدى الى الاول بنفسه والى الثانى بالحرف وقد يحذف فيتعدى له
بنفسه كما فى المصباح وهذا شاهد على أنّ هذه الاضافة لمفعول المجازى كما مرّ وهو بيان لحكمه فى نفس
الامر كما بينه النحاة لا تصحيح لوصف المعرفة به لانّ المعمولية غير مناسبة له ولو كان كذلك لم يصر جوابه
بعده فما قيل من أنه جواب لسؤال مقدر وهو أنّ هذه الاضافة لفظية اذ هى من اضافة الصفة
لمعمولها فكيف وصف به المعرفة فأجيب بما ذكره المصنف رحمه الله لا وجه له ثم انك قد عرفت بما تلوناه
عليك أنّ هذا المفعول لا بد من زيادته على مفعوله الاول ان كان متعديا وأكثر أرباب الحواشى هنا لم
يقفوا على تفصيله فخبطوا خبط عشواء فمنهم من قال انّ انتصاب أهل الدار بمقدر أى احذر وقد يجعل
مفعولا أول لسارق لانه قد ينصب مفعولين كما مرّ فتوهم أنه ينافى نصب المفعول فاحتاج الى التقدير
أو تعديه لاثنين وكذا من قال انّ المفعول الذى صرف النسبة منه الى الظرف فى هذا البيت محذوف
كما فى مالك يوم الدين وأهل الدار غير ذلك المفعول فانه يقال سرقه مالا وسرق منه مالا كما مرّ وعلى الثانى
أهل الدار منصوب بنزع الخافض فلا يرد أنه ينافى كونه مجازا حكميا ذكر المفعول لانّ المفعول المجازى
لا يجتمع مع المفعول الحقيقى ولا مع مفعول آخر مجازى فلا يقال أجرى النهر الماء ولا أجريت النهر
الزرع انتهى وهو كله من ضيق العطن لما مرّ فتدبر وقوله قدس سره من قال الاضافة فى مالك يوم الدين
مجاز حكمى تزعم أنّ المفعول به محذوف عام يشهد لعمومه الحذف بلا قرينة خصوص ويرد عليه أنّ

كقوله
يا سارق الليلة أهل الدار

مثل

مثل هذا المحذوف المقدر فى حكم الملفوظ فلا مجاز حكمى كما فى نحو واسأل القرية اذا كان الاهل مقدرا
انتهى ناشئ من عدم تحرير المبحث ثم قال وأما اضافة مالك فلا اشكال فيها لانها اضافة الصفة المشبهة الى
غير معمولها كما فى رب العالمين فهى حقيقية فانها تضاف الى الفاعل دون المفعول لانها لا تعمل النصب
أصلا واذا توسع فيه نصب الظرف نصب المفعول به أو أضيف اليه على معنى اللام ولم يعتد بالاضافة
بمعنى فى وان رفعت مؤنة الاتساع وما يتبعه من الاشكال أما لا ان الاتساع محقق فى الضمائر المنصوبة لانها
لا تنصب على الظرفية فحمل على ما هو محقق وأما لا ان فى الاتساع فخامة المعنى فكان أولى بالاعتبار ومن
أثبتها نظر الى الظاهر من غير تحقيق وأهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كقولك
ياضاربا زيدا وياطالعا جبلا وتحقيقه أن النداء يناسب الذات فاقتضى تقدير موصوف أى يارجلا ضاربا
انتهى (وفيه بحث من وجوه) الاول أن قوله ان الصفة المشبهة لا تعمل النصب مخالف لما صرحوا به من
أنها تنصب معمولها على التشبيه بالمفعول به فان قيل المراد أنها لا تنصب حقيقة فهذا المفعول هنا غير
حقيقى أيضا فكأنه أراد أنها لا تعمل النصب فى محل المضاف اليه لانه فاعل واذا نصب نصب على التشبيه
واذا أضيف رد لاصله اذ لا داعى لمخالفته وهذا من الكشف وعبارته لان الصفة المشبهة لا تعمل
النصب أبدا ألا ترى الى قولهم ان الصفة المشبهة تضاف الى فاعلها فى بحث الاضافة وهى ناطقة بهذا
الثانى ان النحاة صرحوا بأن اضافة الصفة المشبهة غير محضة ليست على معنى حرف والفرق بين معمول
ومعمول تحكم محتاج لنقل الثالث أن ابن مالك لما ذكر الاعتماد على النداء تبعا لبعضهم اعترضوا عليه
بأنه ليس كالاستفهام والنفى فى التقريب من الفعل لاختصاص النداء بالاسماء فكيف يكون مقربا من
الفعل فأجيب بأن الاعتماد فى مثله على موصوف مقدر واليه جنح قدس سره الا أن الرضى قال فى باب
الموصول ان تقدير الموصوف فيه لا سند له فى كلام العرب ولا شاهد لهم على ما ادعوه هنا وقال بعض
حذاق العصر حرف النداء قام مقام أدعو وهذا يكفى فى التقريب ولو اجيز الاعتماد على المقدر لفات شرط
الاعتماد اذ لا بد للصفة من موصوف تجرى عليه ملفوظ أو مقدر وليس بشئ لان كون يا بمعنى
أدعو يقتضى كون المنادى مفعولا والاصل فيه الاسمية فلا تقريب فيه أيضا وليس كل مكان يقدر فيه
الموصوف ما لم يكن يقتضيه ويتقاضاه ثم انه جعل هنا التوسع والاضافة لادنى ملابسة مجازا لغويا
وبينهما مخالفة ظاهرة وسيأتى تحقيقه فى محله (بقى هنا فائدة) وهى أن السعد رحمه الله تعالى صرح بان
الاضافة بمعنى فى معنوية وتبعه قدس سره وقد ذكر الرضى أن اضافة مالك يوم الدين سواء كانت بمعنى
فى أو متوسعا فيها لفظية لان المضاف اليه اما مفعول فيه أو به وعلى أى تقدير هو معمول الصفة ووفق
بينهما بأن الاول محمول على ما اذا كان معنى فى مدلولا للاضافة ومالك يوم الدين اذا لم يرد به الماضى
أو الاستمرار بل الاستقبال وتعمل الصفة فى اليوم لا يكون معنى فى فيه مدلولا للاضافة لانه قد كان
حاصلا قبلها وتأثير الاضافة فى اللفظ فتدبر (قوله ومعناه مالك الامور يوم الدين) قوله معناه صريح
فى أنه لم يرد تقدير الامور فى النظم حتى يلزم كون اليوم ظرفا محضا فيفوت تنزيله منزلة المفعول به
وعموم الامر يفهم من حذف المفعول بلا قرينة الخصوص لتذهب النفس كل مذهب أو من جعل
مالكيته ليوم الدين كناية عن كونه مالكا للامر كله لان تملك الزمان كتملك المكان يستلزم تملك جميع
ما فيه بناء على أنه لا يلزم فى الكناية امكان المعنى الحقيقى فان الزمان عند بعض المتكلمين معدوم وتملك
المعدوم ممتنع وعلى أن الاستلزام بمعنى الانتقال فى الجملة لا بمعنى امتناع الانفكاك فلا يرد منع الاستلزام
(قوله على طريقة ونادى أصحاب الجنة الخ) يعنى أن اسم الفاعل كالمفعول بخلاف الصفة المشبهة
الدالة على الثبوت فهو حقيقة فى الحال الا أنه منزل منزلة الماضى فى تحقق الوقوع فاستعير له استعارة
تبعية كما فى قوله تعالى ونادى أصحاب الجنة فانه بمعنى ينادى وارادة الماضى منه ولو بالتنزيل مانعة
عن العمل كما أن ارادة الحال ولو حكاية كما فى قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه كافية فيه هذا هو المشهور

ومعناه ملك الامور يوم الدين على طريقة ونادى أصحاب الجنة

وقيل انه حقيقة فيه وفي الماضي أيضا وأما في المستقبل فمجاز اتفاقا ونقل عن المصنف رحمه الله أنه مجاز
في الماضي المنقطع لا مطلقا وهو مخالف للمشهور وبنى عليه أن مالك يوم الدين حقيقة عنده وان لم يعتبر
استمراره وكيف يتأتى هذا مع قوله انه على طريقة ونادى أصحاب الجنة وهذا مقرر في الاصول الفقهية
والمعاني وذكره بعض النحاة وفيه اشكال ظاهر لان الدال على الزمان وضعا بالاتفاق انما هو الفعل
وما قالوه مخالف وليس كالصبوح والغبوق ولذا ذهب بعض الاصوليين الى أنه لا دلالة له على الزمان
أصلا وفي شرح المصنف انه الحق ثم انه قيل اذا كان مجازا في الماضي كما في التلويح كان اسم الفاعل
هنا على تقدير كونه بمعنى الماضي وقد كان مستعملا في المستقبل مجازا في المرتبة الثانية وهو مما حرره
السيد في تفسير قوله تعالى وما يخدعون الا أنفسهم والطيبي (أقول) هذا زبدة أنظار من كتب الحواشي
من المدققين هنا وفيه نظر أما أولا فان قولهم انه في المستقبل مجاز اتفاقا غير صحيح لان من أهل الاصول
من ذهب الى أنه حقيقة في الحال والمستقبل وأما ثانيا فما ادعوه من انه مجاز في المرتبة الثانية مع ما فيه
من التعسف غير مسلم كما يعلم مما سيأتي في تقريره مع أن شرط ذلك المجاز المشهور غير مقرر هنا وأما ثالثا
فالتجوز المذكور اذا كان كالتجوز في نادى مما ذكروه في أكثر الكتب وأورد نحوه ابن هشام في رب من
المغني وقد أورد عليه شارحه أنه يقتضي أن المستقبل حينئذ عبر به عن ماض متجوز به عن المستقبل
وهو مع تكلفه في صحته تردد لا يخفى وجهه فتدبره وهذا مأخوذ من الكشف وسيأتي تحقيقه وأما
الاشكال فدفعه أن الوصف لما كان موضوعا لذات متصفة بحدث سواء كان في الماضي أو الحال
أو الاستقبال خصه العرف بأحد أفراده كتخصيص الدابة فصار حقيقة عرفية اما المتبادر منه مطلقا أو في
حال العمل لانه يتم به مشابهة المضارع وقوله في المطول انه حقيقة في الحال بالاتفاق غير مرضي وليست
دلالة التزام لانه لا يلزمه زمان معين وقول نجم الائمة الرضي انه مدلول العمل كأنه أراد به مدلوله في حال
العمل وسيأتي في تفسير قوله هدى للمتقين ما يتممه (قوله أو له الملك في هذا اليوم الخ) عطف على قوله
ملك الخ يعني أنه بمعنى الماضي أو المراد به الاستمرار لا الحال أو الاستقبال لتكون اضافته حقيقية
فيوصف به المعرفة كما فصله المصنف رحمه الله بعده (وههنا بحث) مشهور وهو أن الشيخين في سورة
الانعام جعلا اضافة جاعل الى الليل في قوله تعالى جاعل الليل سكنا لفظية لانه دال على جعل مستمر وهنا
جعلا الاضافة حقيقية اذا قصد الاستمرار وبينهما تناف ظاهر وقد وفق بينهما بوجوه منها أن الزمان
المستمر شامل للازمنة الثلاثة فيجوز النظر فيه الى الماضي فلا يعمل وتكون اضافته حقيقية والنظر لمقابله
فيعمل وتكون اضافته لفظية فروعي ما يقتضيه المقام فروعي الثاني في الانعام لئلا يلزم مخالفة الظاهر
بنصب سكنا بمقدر وروعي الاول هنا لئلا يقطع مالك عن الوصفية الى البدلية ولا يأباه ما في نحو المفتاح
من أن اسم الفاعل يعمل عمل فعله المبني للفاعل اذا كان على أحد زماني ما يجري عليه وهو المضارع دون
الماضي والاستمرار فان اتباع مذهبه غير لازم وسيأتي ما فيه ومنها أن المذكور ثمة عمله دون اضافته
فلا منافاة بينهما لجواز أن يكون الوصف عاملا واضافته حقيقية لان المستمر لما احتوى على الماضي
ومقابله روعي الجهتان معا فجعلت الاضافة حقيقية نظرا الى الاولى واسم الفاعل عاملا نظرا الى الثانية
وليس بشيء لان مدار كون اضافته حقيقية أو غيرها على كونه عاملا أو غير عامل ومنها أن الاستمرار ههنا
ثبوتي وثمة تجددي متعاقب الافراد فعمل الثاني لورود المضارع بمعناه دون الاول قيل والمراد بالثبوت
ما لم يعتبر معه الحدوث في زمان لا ما ينافي التجدد حتى يرد أن ما وقع في يوم الدين متجدد ومالكية الشيء
تتوقف على وجوده واستمرارها يكون متجددا قطعا والباعث على اعتبار التجدد في جاعل الليل لاهنا
عدم مخالفة الظاهر فيهما فاندفع ما قيل ان المصنف جعل اضافة غافر الذنب وقابل التوب حقيقية لانه لم يرد
بهما زمان مخصوص ولا شك أن استمرارهما تجددي فان أريد بمالكية يوم الدين القدرة على تصرف الايجاد
والاعدام والنقل من صفة الى صفة كما ذكره الامام لم يبق خفاء في أن استمرار مالك ثبوتي وستراه عن

أو له الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار

قريب مع مافيه والملك كالملك قال الراغب يكون بمعنى قوة التصرّف وقدرته ويكون بمعنى التصرّف نفسه وقال الامام هو القدرة على التصرّف والله تعالى مالك الموجودات أى قادر على نقلها من الوجود الى العدم وعلى نقلها من صفة الى أخرى ومعنى مالك الملك القادر على القدرة أى كل ما يقدر عليه الخلق فهو باقداره ومالك يوم الدين باحياء الموتى وليس هذا كله الا لله فهو الملك الحق فان قيل المالك لا يكون مالكا للشئ الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير موجودة فى الحال فالواجب أن يقال ملك يوم الدين لا مالكه ولهذا قالوا لو قال أنا قاتل زيد بالاضافة فهو اقرار ولو قال قاتل زيدا بالعمل والتنوين فهو وعيد قيل هذا حق الا أن قيام القيامة لما كان محققا جعل كالقائم فى الحال وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة فى الحال فزال السؤال انتهى وقد قيل عليه ان اسم الفاعل ليس حقيقة فى المستمر فيكون مجازا على المجاز وان معنى الاستمرار هو الثبات من غير أن يعتبر معه الحدوث فى أحد الازمنة وذلك ممكن فى المستقبل كأنه قيل هو ثابت المالكية فى يوم الدين واذا لم يعتبر فى مفهومه الحدوث لا يعمل لانتفاء مشابهة الفعل على أنه اذا أريد بالمالكية القدرة على التصرّف لا يبقى فى الاستمرار خفاء كما مرّ بخلاف ما اذا كان مالك بمعنى ملك اذ لا يراد هنا المالكية المستمرة الغير الحادثة وهى تتوقف على وجود المملوك فلذلك يحتاج الى التأويل (أقول) هذا زبدة ما قرروه وكرروه وزعموا أنهم حققوه وحرروه وللنظر فيه مجال فان الاستمرار استفعال من المرور واذا ورد بمعنى الذهاب وعدم البقاء كما فى قوله تعالى سحر مستمرّ على وجه وبمعنى الدوام والثبات وهو المراد هنا الا أنه على وجوه فانه يكون بمعنى الوجود فى جميع الازمنة الثلاثة وبمعنى عدم اعتبار الحدوث ومقارنة الزمان له كالامور الجبلية وعدم الانقطاع أزلا وأبدا كما فى الصفات الذاتية وجاعل ومالك وصفان ثبوتيان والجعل من صفات الافعال وكذا الملك ان فسر بالتصرّف فان فسر بالقدرة كما هو رأى الامام كان من الصفات الذاتية واتصافه تعالى بالثانية ازلا وأبدا متفق عليه وأمّا الاولى فمذهب الماتريدية الى أنها مثلها من غير فرق فنقل عن أبى حنيفة رحمه الله أنه قال كان الله خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق ووافقهم عليه بعض الاشعرية قال الزركشى رحمه الله فى البحر اطلاق الخالق والرازق ونحوهما فى حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة ورده ابن أبى شريف بأنه ممنوع عند الاشعرية القائلين بحدوثها وفيه بحث فحينئذ يقال لا شك ان النحاة بأسرهم اشترطوا فى عمل اسم الفاعل غير صلة أل وفى كون اضافته لفظية أن يكون بمعنى الحال أو الاستقبال ليتم شبه المضارع له فيعمل عمله ولم يخالف فيه غير الكسائى فالاستمرار بالمعانى الثلاثة يقتضى عدم العمل وأن الاضافة حقيقية لتخلف شرطه فلا غبار على ما نحن فيه ولا يأباه كونه من صفاته تعالى مطلقا وأمّا ما فى سورة الانعام فمشكل وان لم يكن له تعلق بالاضافة فانه لا يصح فيه شرط العمل أما على الاول فلان الازمنة الثلاثة تشمل الماضى وهو مناف لعمله عند الجمهور وقد صرّح به صاحب المفتاح كما مرّ وأما على الثانى فلانه اما أن يلحق بالصفة المشبهة كما صرّحوا به فى طاهر القلب ونحوه أو بالاسماء الجامدة كما قالوه فى نحو والد وكاهل فلا يعمل النصب أو لا يعمل أصلا وكذا هو على الثالث بالطريق الاولى مع أنه برمته لا يتسنى لسلامة الامر فى صفاته تعالى كما سمعته ولك أن تقول المراد به الاول ثمة فاستمراره بالنظر الى الحال المستمرة فى المستقبل ولما كان الحال أجزاء من الماضى والمستقبل شمل حكمه الماضى مطلقا العدم الفارق والمضارع يستعمل بهذا المعنى أيضا وبه صرّح السيرافى فى شرح الكتاب فقال يجوز أن يكون جاعل فى معنى فعل ماض ويجوز أن يكون فى معنى فعل مستقبل فاذا جعلته فى معنى الفعل الماضى فتقديره ومعناه قدر الليل لهذا وهو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه وهو أظهر الوجهين ونصب الشمس والقمر باضمار فعل ومن جعله بمعنى المستقبل فهو على تقدير يجعل وذلك لانه فعل لم ينقطع لان الليالى يتصل بها ما قد كان وما يكون منها

قوله أما على الاول هو كون الاستمرار بمعنى الذهاب وقوله فلان الازمنة الثلاثة الخ المناسب أن يقول فلان المضى مناف الخ اهـ مصححه

فهو بمنزلة زيدياً كل اذا كان في حال أكله قد تقضى بعضه وبقي بعضه انتهى وهذا قريب من الجواب الاول اذا دقق فيه النظر وقال أبو حيان في البحر اسم الفاعل اذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال جاز فيه وجهان أحدهما ما قدمنا من أنه لا يتعرف بالاضافة لانه منوي الانفصال فكأنه عمل النصب والثاني أن يتعرف بها اذا كان صفة معرفة فيلحظ أن الموصوف صار معروفا بهذا الوصف فكان تقييده بالزمان غير معتبر وهذا الوجه غريب لا يعرفه الا من له اطلاع على كتاب سيبويه وتنقيب عن لطائفه وقد قال فيه ما نصه زعم يونس والخليل أن الصفات المضافة التي صارت صفة للنكرة قد يجوز فيهن كلهن أن يكن معرفة وذلك معروف في كلام العرب انتهى وهو كلام يحتاج الى تأمل تام (**قوله لتكون الاضافة حقيقية**) قد عرفته وما له وما عليه فان قلت كون الظرف هنا مفعولا به على التوسع يقتضي أن اسم الفاعل مضاف لمفعوله وهو يأبى كون الاضافة حقيقية قلت قال الشريف كون الاضافة معنوية لا ينافي التوسع في الظرف لان المراد أنه مفعول من حيث المعنى لا من حيث الاعراب أي يتعلق المالك به تعلق المملوكية حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة عمل فيه وفيه تأمل وقد بقي في كلام شروح الكشاف كلام كما ذكرناه هنا تركناه لطوله وسيأتي تتمته في الانعام ان شاء الله (**قوله وقيل الدين الشريعة الخ**) قال الراغب الدين الطاعة والجزاء واستعير للشريعة والدين كالملة لكنه يقال اعتبارا بالطاعة والانقياد للشريعة انتهى والشريعة وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات كذا عرفها الاصوليون والدين كما سمعته يكون بمعنى الملة وهي أعم من الدين لشمولها الدين الحق وغيره وهو مقول عليهما بالاشتراك اللفظي كما قال تعالى لكم دينكم ولي دين وهو كثير في القرآن ومن عرفه بما عرفت به الشريعة نظر لمعناه الغالب المتبادر منه عند الاطلاق فلا وجه للاعتراض عليه ومرضه المصنف رحمه الله لانه معنى مجازي ويحتاج للتقدير عنده كما أشار اليه (**قوله والمعنى يوم جزاء الدين**) قدره لانه ليس يوم التكاليف وانما هو للجزاء وهو على التفسيرين قيل وهو على الاول بتقدير مضاف أي جزاء أحكام الشريعة أو جزاء قبول الدين وتركه قبوله أو جزاء العمل به من الثواب والعقاب ويجوز أن تكون اضافته لما بينهما من الملابسة باعتبار الجزاء من غير تقدير وقيل البلاغة تحكم بأولوية عدم التقدير اذ يقال في يوم ظهور سلطان أحد وغلبة ما يتعلق به ان اليوم يوم فلان فبذلك الاعتبار يقال يوم الشريعة أيضا وقيل أيضا ان كان المراد بالطاعة العبادة احتاج الى التقدير فان اريد الانقياد المطلق كما فسر به في كتب اللغة فلا حاجة للتقدير فان الناس في الدنيا بين منقاد وغير منقاد بخلافهم في ذلك اليوم لانقياد الكل ظاهرا وباطنا وهو وجه وجيه (**قوله وتخصيص اليوم بالاضافة الخ**) الاضافة مصدر المبني للمفعول أي اضافة مالك أو ملك الى يوم الدين مع كونه مالكا للايام كلها ولجميع الامور هذا هو المراد وقد قيل انه محتمل لوجوه اربعة لانه اما بمعنى كونه مضافا اليه أو كونه مضافا الى الدين وعليهما مدخول الباء مقصور أو مقصور عليه وقوله لتعظيمه أي لتعظيم اليوم المستلزم لتعظيم مالكه ويجوز أن يكون الضمير لله المعلم به من السياق وقوله بنفوذ الامر فيه يقال نفذ الامر نفوذا ونفاذا بالذال المعجمة بمعنى مضى وقيل على الفور بلا تردد وأصله من نفذ السهم في الرمية اذا خرقها وأما نفد بالمهملة فمعناه فني وانقطع والامر هنا مقابل النهي وفي نسخة الامور بالجمع قال الليثي في حواشيه الظاهر الاوامر به له أي خص لتفرده بالتصرف فيه اذ الامر يومئذ لله الواحد القهار ولا ملك لاحد سواه بخلاف أيام الدنيا فان لغيره فيها أمرا ونفوذا ظاهرا وان كان المنفذ له في الحقيقة هو الله وما ادعى ظهوره بناء على ما تعارفوه ووقع في كلام الاصوليين من أن الامر بمعنى القول المخصوص يجمع على أوامر وبمعنى الفعل والشأن على أمور وهو مما تفرد به الجوهري واللغة وقواعد العربية لا تساعده وفيه كلام طويل قيل والاحسن أن يقال انه للاشارة الى المعاد بعد الاشارة الى المبدا بقوله رب العالمين وبما بينهما المابين النشأتين كأنه قيل الحمد لمن منه الابتداء وباحسانه البقاء وبحكمته اليه الانتهاء وهو غفلة عما بعده فان ما ذكر مأخوذ من اجراء

لتكون الاضافة حقيقية لوقوعه صفة للمعرفة وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة والمعنى يوم جزاء الدين وتخصيص اليوم بالاضافة اما لتعظيمه أو لتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه

تلك الصفات كما أشار اليه المصنف رحمه الله فهذا أتم فائدة وأطلق الاضافة ليشمل القراءتين وقيل الاول علة لكونه مالكا وهذا لكونه ملكا كقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن واليوم معروف كما مر واطلاقه هنا على التشبيه لانه زمان له مبدأ ومنتهى كما قال تعالى وان يوما عند ربك كألف سنة وقيل خص لافادة تملكه لجميع الامور لدلالة تملك الزمان والمكان على تملك ما فيه كما مر وهو يرجح كون الاضافة لامية لا على معنى في لان كونه مالك يوم الدين لا يقتضي العموم كما قاله قدس سره (قوله واجراء هذه الاوصاف الخ) الاجراء هنا مستعار من اجراء الماء الى ما يستقى به أو من اجراء الوظيفة على من يأخذها بمعنى ايصالها اليه من غير انقطاع وهو حقيقة عرفية وان استعير من الاول بجعله صفة تابعة لموصوفها وصار هذا حقيقة عند المصنفين أيضا وهذا ملخص ما في الكشاف كما بينه شراحه وقوله من كونه ربا هكذا هو في أكثر النسخ من كونه رب العالمين موجدا لهم وفي نسخة موجد العالمين ربا لهم وفي أخرى ربا موجد العالمين ربا لهم وهذه أقلها ولا معول عليها والكل متقاربة ولا خفاء فيه والتربية دالة على الايجاد تضمنا أو التزاما فتقديم كونه موجدا رعاية للترتيب في الوجود وتأخيره لتقدم ما يدل عليه رتبة وقيل انه لما كانت تربيته للعالمين أنه رقاهم في مدارج الكمال بافاضة الوجود واعداد أسباب الكمالات وكان الايجاد مبدأ التربية جعله كأنه خارج عنها والاحسن ما قيل من أن قوله موجدا وما بعده تفصيل لربوبيته وقوله ربا لهم تعميم بعد تخصيص لمزيد الاهتمام لان الكمال الاول الذي هو أساس جميع الكمالات لا ينبغي اخراجه من مفهوم الربوبية مع أن ربوبيته لهم باضافة سائر الكمالات لا تستلزم كونه موجدا لهم ولا حاجة الى أن يقال انه مبني على كون الرب بمعنى المالك وموجدا وربا خبرا كون أو أحدهما خبر والآخر حال (قوله منعما عليهم الخ) هذا تفصيل لمعنى الرحمن الرحيم فقوله بالنعم كلها من فحوى كونه المعطي للجلائل والدقائق فانه عبارة عن العموم والشمول كما مر وفصل عمومه وفسره بقوله ظاهرها وباطنها وقوله عاجلها وآجلها من كونه رحمن الدنيا والآخرة فلا وجه لما قيل من ان ما ذكر فهم من قرينة ذكرهما في مقام المدح وان الانسب ذكر جليلها وحقيرها بدل قوله ظاهرها وباطنها فانه مذكور في تفسير الرحمن الرحيم وقد تبع الزمخشري في الظاهر والباطن وزاد عليه العاجل والآجل تفسيرا لهما فان النعم الدنيوية ظاهرة والاخروية باطنة وعما هو مشهور معروف أن الدنيا ظاهر والآخرة باطن قال تعالى يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ولم يعد لفظ من كونه كما في الكشاف لان المجموع عنده وجه واحد واعادته تشعر بالاستقلال وقال قدس سره ان الوصف الاول متعلق بالابداء والثاني والثالث بالبقاء والرابع بالاعادة وهو ظاهر وليس مبنيا على أنه فسر الرب بالمالك كما توهم (قوله مالكا الخ) الثواب والعقاب من الدين كما مر وهو تفسير له على القراءتين لان كلا منهما يؤدي مؤدى الآخر اذ لا منافاة بينهما ألا ترى قوله تعالى مالك الملك فليس على احدى القراءتين كما توهم حتى يقال ان المناسب لما اختاره أن يقول ملكا الا أنه اختاره لكون أصل التفسير عليه وقوله للدلالة خبر قوله اجراء (قوله للدلالة على أنه الحقيق الخ) في الكشاف وهذه الاوصاف التي أجريت على الله سبحانه بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وأنه به حقيق في قوله الحمد لله دليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحد أحق منه بالحمد والثناء عليه بما هو أهله انتهى فقال الفاضل الليثي رحمه الله ان قول المصنف رحمه الله للدلالة ان كان مصدر الدليل بمعنى الحجة وافق ما في الكشاف والا وهو الظاهر خالفه لان افادة الحمد لله الحصر محل خفاء واشتباه فان المفيد للحصر اما اللام الجنسية أو اللام الجارة وارادة الجنس من حيث هو لا تفيد الحصر في مثل المنطلق زيد وفي مثل الحمد لله افادته الحصر تتوقف على استلزام استحقاقه تعالى حمدا باعتبار عدم استحقاق غيره له باعتبار آخر وهو محل نظر على أن المختار حمل الحمد على الجنس من حيث هو وأما اللام الجارة ففي مواضع من الكشاف ما يدل على افادتها الحصر دلالة واضحة وبه صرح المحقق السعد والسيد السند وقالا لام الاختصاص

واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى من كونه رب العالمين موجدا لهم منعما عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وآجلها مالكا لامورهم يوم الثواب والعقاب للدلالة على أنه الحقيق بالحمد

قوله في الكشاف الخ اختصر عبارته كما يعلم بمراجعته اه مصححه

الحصر وقوله قدس سره في الحمد لله دل بلام التعريف والاختصاص على أن جنس الحمد مختص به تعالى دال على أن لام التعريف للجنس ولام الاختصاص للحصر ولم يرد أنهما دليلان على الحصر بناء على أن تعريف الجنس يفيد الحصر لان افادته على تقدير الحمل على الاستغراق والحمد محمول على الجنس نفسه ولو كان لام الجنس مفيد الحصر كلام الاختصاص أفاد قوله الحمد لله قصر الحمد على المختص بالله غير متجاوز الى المختص بغيره أو غير المختص به وهو غير مراد وذكر السعد رحمه الله في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة أن دلالة لام الجر على الاختصاص الحصري ممنوع وذكر الشريف مثله في تقديم المسند من المفتاح ويعضده أنها لو كانت للحصر لكان نحو ما المال الا لزيد مفيد الحصر المال في الاختصاص بزيد لا حصره في زيد لحصوله قبل ورود النفي والاستثناء وقولك الحمد لله مفيدا لقصر الحمد على الاختصاص بالله وكذا قوله الحمد لله على تقدير الحمل على الاستغراق أو كانت اللام فيها مجردة عن معنى الاختصاص للتعلق الخاص مجازا والاول افادة ما ليس بمقصود والثاني يستلزم اشتمال الكلام على المجاز وزيادة ما والا وتقديم ما حقه التأخير لافادة معنى يحصل بدون ارتكاب شيء منها وقال الزمخشري في سورة التغابن في قوله تعالى له الملك وله الحمد قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله وهو يدل على أن هذا الحصر غير مستفاد من الكلام عند التأخير والا لم يكن التقديم للدلالة عليه ولم يكن للتقديم وهو خلاف الاصل وجه الا أنه لما دل كلامه في مواضع أخر على افادة اللام الحصر قال في الكشف أراد تأكيد الاختصاص المدلول عليه بلامي التعريف والتخصيص ووجه افادته تأكيد ذلك الاختصاص مع أن المستفاد من التقديم هو حصر الملك والحمد في الاختصاص بالله المدلول عليه باللامين أي اختصاص الملك والحمد بالله تعالى أن حصرهما في الاختصاص بالله يتضمن اثبات الاختصاص به تعالى لهما وهو حاصل على تقدير التأخير أيضا ونفي مقابله عنهما وهو يتضمن اثبات الاختصاص فان نفي أحد الوصفين المسلم ثبوت أحدهما على ما هو مقتضى القصر يستلزم ثبوت الآخر سيما اذا كان أحدهما سلبا للآخر لكن الظاهر أن هذا الحصر غير مقصود ويعضده جعل الرضي اضافة العلم للخاص مطلقا واضافة المظروف للظرف كضرب اليوم بمعنى اللام المفيدة للاختصاص واللام في نحو لاول ليلة باقية على اختصاصها الاصلي والاول اختصاص الفعل بالزمان لوقوعه فيه والثاني اختصاصه بوقوعه بعده وبالجملة فالظاهر أن زيدا ثبت له القيام وقائم متساويان في عدم افادة القصر وأما عدم عدهم اللام من طرق الحصر كسائر الحروف المشعرة به فلانه في اصطلاحهم كما في شرح المفتاح جعل أحد طرفي النسبة مخصوصا بالآخر بطرق معهودة واللام ليست مفيدة لجعل أحد الخ لكونها جزأ من أحد الطرفين ولذا لم يعد لفظ الاختصاص ونحوه من طرق القصر والحق أن معناها التعلق الخاص وأنها قد تفيد الحصر بحسب المقام وقرائن الحال وتمثيل النحاة شاهد صدق عليه فحيث كان المقام مقتضيا للحصر ولم يكن فيه ما يدل عليه غيرها نسبنا القصر لها وحيث لم يقتض ذلك أو كان فيه ما هو أدل عليه منها استراحت من الحصر فلذا ترى العلامة الزمخشري تنسبه لها في موضع دون موضع من غير تعارض في كلامه كما يوهمه كلام هذا الفاضل رحمه الله وأما كون طرقه خارجة عن طرفي النسبة طارئة عليهما فليس بلازم ألا ترى أن ضمير الفصل منها وقد قيل انه مبتدأ ثم ما يدل عليه بصريح الوضع كلفظ خص وحصر لا يعد منها لانه من وظائف اللغة دون المعاني الناشئة عن خواص التراكيب كما لا يخفى وقد حررنا هذا المبحث بما لا مزيد عليه فليكن على ذكر منك اذا مست الحاجة له (قوله لا أحد أحق به منه) أراد بقوله انه الحقيق الحصر والمفيد له تقديم المسند اليه أو تعريف الخبر على أن المراد به الاستغراق وظاهر عبارة الكشاف تدل على أن الحمد حقيق به لا بغيره حيث قال بعد الدلالة على اختصاص الحمد به وأنه به حقيق ويفهم من كون الحامد حقيقة به كونه حقيقا بها قلت تصلح الالهة ولم يك يصلح الا لها فلذا قال لم يكن أحد أحق منه يعني أنه أحق من كل أحد ونسب الزمخشري الدلالة الى الحمد لله

لا أحداً حق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواه

والمصنف

فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته

والمصنف نظر الى أنّ جملة الحمد انما تدل على ثبوت الحامدية تعالى على قصر الحقيقة فنسب الدلالة الى
اجراء الاوصاف واكتفى بثبوت الحقيقة أولا نظرا الى جل النظر ثم ترقى فقال لا أحد الخ ثم ترقى فى النظر
فالاول تدافع بين قوله انه الحقيق النافى استحقاق غيره بتعريف الخبر وقوله لا أحد أحق الخ المقيد لمشاركة
غيره فى الاستحقاق لكن الحصر ادعائى بتنزيل استحقاق الغير منزلة العدم وقيل انه لم يرد به الحصر لئلا
ينافى كونه أحق ولئلا يصير قوله بل لا يستحقه الخ لغوا وكون تنزيل استحقاق الغير منزلة العدم بالنسبة الى
استحقاقه لا يستلزم عدم استحقاقه فى الحقيقة لا يضرنا اذا دققنا النظر فيه وقيل انه لم يكتف بالقصر
المستفاد منه فزاد هذا التأكيد والمبالغة ولما فهم من ظاهر نفى الاحقية عن الغير أصل استحقاقه نفاه
بقوله بل لا يستحقه على الحقيقة سواه وقال على الحقيقة لان استحقاقه فى الجملة ثابت لا ينكر وقال
قدس سره المناسب لكون الحمد حقيقا به دون غيره أن يقال لم يكن غيره حقيقا بالحمد لان قوله أحق يدل
على أنّ غيره حقيق فى الجملة فكانه لما أشار أولا الى انحصار الحمد فيه تعالى نبه هنا على أنه ادعائى على
ماسبق من التأويل ايماء الى مذهبه انتهى والمصنف لما نبه فى أول كلامه أضرب عن ذلك تعليلا على
أنّ الحصر حقيقى لا ادعائى ايماء الى مخالفته وفيه نظر ولا أحق منه ككقولهم لا أفضل فى البلد من زيد
ومعناه أنه أفضل من الكل بحسب العرف اذ يستفاد منه نفى المساواة وفى شرح المقاصد فى بحث تفضيل
الصحابة السر فيه انّ الغالب فيما بين كل شخصين الافضلية أو المفضولية لا التساوى فلهذا نفى الافضلية
دون المساواة وانما لم يستحقه سواه على الحقيقة لما قيل من انّ الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة له
تعالى ولا تأثير بل لا مدخل لاختيارهم فيها أصلا فلا يستحقون الحمد عليها ومعنى الاستحقاق المنفى كونه
حقا لازما لهم وأما الاستحقاق بمعنى ترتبه عليها عقلا وعادة فلا نزاع فيه كاستحقاق الثواب ولا يلزم من نفى
الاستحقاق بالمعنى المذكور كون حمد غيرهم مجازا الا انه لغة الثناء على الجميل الاختيارى أى المنسوب الى
الاختيار ونسبته اليه بكونه صادرا عنه وله مدخل فى حقيقته أو مقارنته لها وأما كونه لا اختيار لغير الله
عند أهل الحق فيختص الحمد به حقيقة لاختصاصه بالجميل الاختيارى فيلزم أن يكون اطلاقه فى حق غيره
مجازا فيه أنه ان اريد نفى الاختيار الذى له مدخل فى الفعل فانتفاؤه مسلم لكن لا يتجه القول بمجازية
الحمد اذا أطلق على غيره تعالى فانهم قائلون بوجود الاختيار للعباد وباتصاف أفعال العباد الى الاختيار
بالمقارنة وفى شرح المواقف ليس لقدرة البشر تأثير فى أفعالهم بل الله أجرى عادته بأن يوجد فى العباد
قدرة واختيارا فان لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما وساغ اطلاق الاختيارى
فى كلام أهل الحق على أفعالهم وان اريد نفى الاختيار مطلقا فممنوع (أقول) ماذكره فى معنى الاستحقاق
تساعده اللغة قال فى المصباح قولهم هو أحق بكذا له معنيان أحدهما اختصاصه بذلك من غير مشاركة
نحو زيد أحق بماله أى لاحق لغيره فيه والثانى أن يكون أفعل تفضيل فيقتضى اشتراكه مع غيره وترجيحه
عليه قاله الازهرى واستحق فلان الامر استوجبه قاله الفارابى وجماعة انتهى وكذا ماحكاه من كون
حمد العباد ليس بمجازى الا انّ الذى نراه أنّ كلام المصنف أظهر مماذكر فتدبر فيما بعده (قوله فان
ترتب الحكم الخ) لما ذكر أنه الحقيق ولا أحق منه ثم أضرب عن الاحقية الى نفى استحقاق الغير رأسا
أشار الى وجه ذلك والحكم هو ثبوت الحمد لله المعلوم من جملة الحمد لله والترتب المذكور معنوى فانك
اذا قلت أكرم هذا الرجل العالم فهم منه انّ سبب اكرامه علمه ولذا قيل انّ فى قوله تعالى ما غرك بربك
الكريم تلقينا للحجة وهو من ألطف الكرم والوصف وان تأخر عن موصوفه لفظا وكذا عن الحكم
عليه فهو مقدم عليه رتبة لتقدم العلة على المعلول والسبب على المسبب بالذات والاعتبار فلا يقال انه
ليس من ترتب الحكم على الوصف بل الامر بالعكس كما توهم وهذا ماوعده قبل بقوله كرره التعليل على
ماسنذكره والظاهر أنّ كل واحد من هذه الاوصاف المذكورة علة لاستقلاله فى ايجاب الحمد عقلا
كما ستراه لا المجموع كما قيل وقد قيل عليه انّ انحصار العلة فى المذكورات انما يتم ان كان الحكم ثبوت

جنس الحمد على وجه الاستحقاق الحقيق والافالعلل كثيرة وفيه نظر وأيضا الاشعار بالعلية لايفيد حصر الاستحقاق فيه تعالى وانما يفيد حصر العلية فى الوصف وقد رد هذا بأن ثبوت العلية مع عدم ظهور علة أخرى يفيد الظن بحصر العلية وهو كاف فى مثله قيل ولاحتياج ما اختاره المصنف الى العناية قال فى الكشاف بعد الدلالة على اختصاص الحمد به فجعل الاختصاص مستفادا من اللامين وفيما مر غنى عنه فان قلت كيف يصح ذلك وله تعالى صفات ذاتية وفعلية موجبة للاستحقاق غير ماذكر قلت أجابوا بأن الصفات الذاتية لاتصلح لان تكون محمودا عليها بالحقيقة لكونها غير اختيارية واما الصفات الفعلية الموجبة للحمد فليس شئ منها خارجا عما ذكر فيما قيل وقيل الحصر جزآن وهذا دليل جزء منه ويدل على عدم استحقاق الغير بمفهوم المخالفة لانتفاء تلك الاوصاف فيه وفيه ان مابعده يدل على عدم اعتبار المفهوم أولا (أقول) ولايخفى عليك انا سواء قلنا كل من هذه الاوصاف أو المجموع علة للحمد سواء كان جنسه أو جميع افراده وكل منها لايوجد فى غيره تعالى لزم أن لايوجد الحمد فى أحد سوى الله المحمود فى كل أحواله وأنه لايستحقه غيره حقيقة وفرق بين هذه الحقيقة والحقيقة اللغوية التى يذكرها النحاة وسائر أهل العربية واللغة فانها مبنية على المتعارف فى التخاطب ويسمى السبب العادى فيه فاعلا حقيقيا لكن يقوم به الفعل والوصف دون من أوجده والمتكلمون والمشايخ لايطلقون الحقيق على غير من أوجده ولعدم الفرق بين الفاعل اللغوى والفاعل فى نفس الامر وبين الحقيقتين غلطوا فى أمور كثيرة كما نبه عليه الابهرى فى شرح العضد وكل جميل هو فعل الله وهو الفاعل له دون من عداه فكيف يحمد غيره عليه أيحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا وهو له فى الدنيا والآخرة فله الحمد فيحمد بما يليق بجنابه (قوله والاشعار من طريق المفهوم) معطوف على قوله الدلالة وفى نسخة أو بدل الواو واشارة الى أن كلا منهما نكتة مستقلة والاشعار على ماذكره أهل اللغة فاطبة الاعلام يقال أشعرته الامر وأشعرته به والمصنفون يستعملونه لما ليس بصريح فهو عندهم كالايماء والاشارة وهو الذى عناه المصنف رحمه الله فكأنه فى اصطلاحهم من أشعر الهدى اذا جعل فيه علامة فهو استعارة مشهورة بمنزلة الحقيقة قيل ولايخفى أن مؤدى الاشعار المذكور هو مؤدى الدلالة السابقة فعطفه عليه ليس بظاهر وزيادة قوله من طريق المفهوم غير مفيدة الزيادة تسوغ العطف فان فيه تعليق الحكم بالاوصاف المذكورة أيضا وماذكر من أن ترتب الحكم الخ وجه لافادته انتفاء الحكم عند عدمه ويمكن أن يقال انه جعل الاشعار مستندا أيضا العلة مفهوم المخالفة وهى أن تعليق الحكم بالوصف يفيد انتفاءه عند عدمه والدلالة بوجه آخر من الدلالة وأيضا لم يجعل متعلق الاشعار مجرد استحقاق الغير للحمد بل عدم استحقاقه للعبادة بالطريق الاولى انتهى وهذا الاخير هو الذى عول عليه بعض المتأخرين فقال انه ذكر للاجراء فائدتين الاولى أن الكلام بمنطوقه دليل على اختصاص الحمد به بواسطة اشعاره بعلية تلك الاوصاف للحكم وبالعلم الضرورى بانتفائها عما سواه تعالى والثانية أنه بمفهوم المخالفة دال على اختصاص العبادة به تعالى لان من لم يتصف بها لايليق به الحمد فعدم كونه أهلا لان يعبد أولى فالاول تأييد لما قبله وهذا تمهيد لما بعده فيأخذ الكلام بعضه بحجز بعض وسياق الكلام لايلائمه وتصريحه بالدلالة فى الاول وبالمفهوم فى الثانى ينادى على أن مراده أن الاول مبنى افادته لحصر الحمد أو استحقاقه فيه تعالى بواسطة الالف واللام ولام الاختصاص ودلالته على انتفائه عما سواه من توابع المنطوق الملحق به والاجراء تأييد له أوجه وبرهان عليه وهذا مأخوذ من طريق المفهوم فلذا جعل الاول دلالة وهذا اشعارا وصرح بأنه مفهوم لامنطوق ودلالة فتدبر (قوله لايستأهل لان يحمد الخ) بالهمزة والالف المبدلة منها استفعال من الاهل أى لايستحق ويستوجب وقال الحريرى انه بهذا المعنى مولد لم يسمع من العرب والمسموع استأهل بمعنى أخذ الاهالة وهى الشحم المذاب وليس كما زعم فقد قال الازهرى خطأ بعضهم من يقوله فأما أنا فلا أنكره ولا أخطئ من قاله لانى سمعت أعرابيا فصيحا من بنى أسد يقول لرجل شكر عنده يدا أولاها تستأهل أبا حازم ما حضر

والاشعار من طريق المفهوم على أن من لم يتصف تلك الصفات لايستأهل لان يحمد فضلا عن أن يعبد ليكون دليلا على مابعده

جماعة من الاعراب فما أنكروها وأنكره المازنى وقال يستأهل لا يدل على معنى يستوجب لان معناه أن يطلب أن يكون من أهل كذا وقد بسطنا الكلام عليه فى شرح الدرة وقوله فضلا مصدر يتوسط بين أدنى وأعلى للتنبيه بنفى الادنى واستبعاده عن الوقوع على نفى الاعلى واستحالته عادة وفيه كلام طويل فى شروح الكشاف والمفتاح وصنف فيه ابن هشام رسالة مستقلة وقوله لتكون بالياء التحتية أو التاء الفوقية أى لتكون الاوصاف المذكورة أو كل واحد منها أو أجزاؤها وأفرد دليلا لانه على وزن فعيل أو فى عداد الاسماء أو جعلها كشئ واحد وهذا مما زاده المصنف رحمه الله على الكشاف (قوله فالوصف الاول الخ) قيل عليه ان كلامه أولا يشعر بأن الاوصاف المذكورة علل الحمد ويشعر بعليتها ترتب الحكم عليها وهذا يدل على أن الموجب للحمد مدلول الوصف الاول وذكر الاوصاف الاخر لفوائد أخر فكأنه جعل ما يفهم من الاوصاف الاخر مندرجا فى معنى الرب اجمالا لكن اندراج عقاب الكافر فى معنى الرب غير ظاهر واجيب بأنه يوفق بينهما بأن علية الربوبية مشروطة بالاختيار المستفاد منها فان نظر الى ذات العلية حكم بأنها الربوبية وان نظر الى أن الذات بدون الشرط لا تؤثر قيل كل واحد منهما علة لان له مدخلا فى العلية فأول الكلام اجمال وآخره تفصيل وما مر من الجواب فيه ما فيه وعدم اندراج عقاب الكافر مع تضمن المالك له يجاب عنه بأن تربيته المؤمن لايجابه زيادة الشكر ومعرفة قدر الايمان ونحوه وقيل هذا البيان الموجب لثبوت الحمد فلا ينافى ما تقدم من أن علة حصره هو المجموع وقيل هذا شروع فى بيان فائدة كل واحدة منها بعد بيان فائدة مجموعها ولذا فرعه بالفاء التفصيلية لتفرع التفصيل على الاجمال كما بينه المصنف رحمه الله (أقول) قد جعلوا الفاء هنا تفصيلية ولما فيه من الخفاء قيل ما قيل والظاهر أنها فصيحة جواب لسؤال نشأ مما مر فكأنه لما بين أن استحقاق جميع المحامد مختص به وأن اجراء تلك الصفات مجموعها أو كل واحد منها أو الاعم منهما دال على علته منطوقا ومفهوما قيل هل هذا واجب وما يوجبه فاجيب بما ذكر فهى واقعة فى جواب شرط تقديره اذا اختص به ووجب فالمبين لايجابه ما ذكر من الصفات أيضا فهما مع ما سبق من الفوائد بيان لما يوجبه أو هى تفريعية كان ذلك لما كان ثابتا للذات بالذات قبل وجود الكائنات تفرع عليه وجوبه عليهم بعد البروز لساحة الوجود فالصفة الاولى لبيان الموجب وما بعدها تحقيق للايجاب فانه لو كان صدوره عنه بايجاب أو وجوب عليه لم يتحقق الاستحقاق أو كماله لانه يكون كالملجا فلا يحمد ويحمد من ألجأه كما قيل

وكنا كالسهام متى أصابت ❊ مراميها فراميها أصابا

ومن وجب عليه دين فأداه لا يحمد أو لا يعتد بحمده ولما تمت الفائدة بما ذكر بين أن فائدة ما بعده من تحقيقه للاختصاص الحث على أداء ما وجب بوعده ووعيده وهذا أمر آخر غير ما تقدم أتم فائدة وأحسن عائدة واعلم أن الامام رحمه الله قال ان من ذهب الى وجوب الشكر عقلا قبل مجئ الشرع استدل بقوله الحمد لله لانه يدل على أن الحمد حقه وملكه على الاطلاق فيدل على ثبوته قبل الشرع ولانه قال رب العالمين وقد ثبت أن ترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا بالوصف فلما أثبت الحمد لنفسه ووصفه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة أمرهم فى القيامة دل على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده فكأن المصنف رحمه الله أشار بما ذكر الى الرد عليه فانه بيان من الله لايجابه فهو سمعى لا عقلى فما ذكر دليل عليه لا له فتدبر (قوله متفضل بذلك) المذكور من الايجاد والتربية ودلالتهما عليه لان المراد بالرحمة فى حقه تعالى أثرها من التفضل والاحسان الاختيارين وضمير يصدر راجع الى ذلك وانتفاء الايجاب بالذات يلزم من كونه مختارا ان فسر الاختيار بصحة الفعل والترك فان كان المختار من ان شاء فعل وان شاء ترك لم يلزمه انتفاء الايجاب ففيما ذكره المصنف رحمه الله نظر وجوابه يعلم مما مر وهو رد على الفلاسفة وتحقيقه فى الاصول وقوله أو وجوب عليه رد على المعتزلة فانهم يزعمون وجوب أمور عليه تعالى كثواب المطيع ورعاية الاصلح وما قيل فى بيانه من ان الاعمال

فالوصف الاول لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الايجاد والتربية والثانى والثالث للدلالة على أنه متفضل بذلك مختار فيه ليس يصدر منه لايجاب بالذات أو وجوب عليه

السابقة من العبد توجب على الله الآلاء اللاحقة بها كما قال تعالى لئن شكرتم لأزيدنكم وما أورد عليه من أن المعتزلة لا يقولون بالوجوب عليه تعالى في غير الثواب والعقاب كما بين في الكلام ليس بشيء وقوله قضية مصدر أو اسم مصدر بمعنى القضاء كالعطية بمعنى العطاء والقضاء بمعنى الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيتم الصلاة أي أديتموها وقيل الحكم وفي المصباح ان استعمال الفقهاء القضاء لما يفعل خارج الوقت مقابلا للاداء اصطلاح مخالف للوضع اللغوي وهو تعليل للوجوب يعني أن الوجوب عندهم لقضاء حق الاعمال السابقة من العبد وأدائها وهو منصوب على أنه مفعول لاجله لقوله وجوب وقيل لمصدر من حيث التعلق بالوجوب واللام متعلقة بقضية ونصبه مع أنه ليس فعلا لفاعل الفعل المعلل لانه في الحقيقة علة لما هو مضاف اليه الوجوب بمعنى وهو الايجاد والتربية على أن الرضي لم يرض اشتراط ذلك والمراد بقضاء سوابق الاعمال الاتيان بمثلها من الجزاء وهذا علة لبعض ما يوجبونه عليه ومعنى الوجوب عليه اللزوم في موجب الحكمة بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدور الفعل منه وقد يضم له أنه لو لم يفعل يستحق الذم بمخالفته الحكم واتفاؤه يلزم منه كونه متفضلا كذا قيل وأورد عليه أنه يصير المعنى حينئذ ليس ايجاده وتربيته لقضاء سوابق الاعمال وهو وان تصور في بعض أفراده القريبة لا يتصور في الايجاد أن يكون لقضائها وقد علمت سقوطه بما مر وان كانت العبارة لا تخلو عن قصور ما (قوله حتى يستحق به الحمد) هو غاية لقوله متفضل بذلك مختار ومستقبل بالنسبة اليه فيجوز فيه الرفع والنصب كما في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول وقيل حتى استئنافية ويستحق مرفوع مسبب عما قبله وقصد به حكاية الحال الماضية وفيه نظر أي لو لم يكن متفضلا مختارا لم يستحق الحمد كما مر وهو في الحقيقة متعلق بالتفضل دون الاختيار اذ من أدى ما يجب عليه لا يحمد أو لا يعتد بحمده ولذا قال الفقهاء ان الهبة بعوض بيع معنى فلا يرد عليه أن الوجوب بالمعنى المذكور يجامع القدرة على الترك والتمكن منه ثم الوجوب بمعنى منافي الاختيار ينافي الاستحقاق وليس كالوجوب على العبد كما قيل لا لما ذكر من أن هذا الوجوب بمعنى عدم قدرته على الترك اذ هو واقع كما عرفت بل لان الوجوب الشرعي عدم منافاته للاختيار ظاهر جدا فلا يناسب التشبيه الا أن يكون باعتبار ارادة المبالغة في عدم استلزام الوجوب عليه لسلب الاختيار وقد عرفت ما يرده واذا ظهر المراد سقط الايراد (قوله لتحقيق الاختصاص) أي اختصاص الحمد بالله وعدم قبول مالكية يوم الدين للشركة فيه ظاهر بخلاف الربوبية والرحمة فانها بحسب الظاهر يتصور فيها الشركة وان كانت بالنظر للمعنى المراد كما مر لا تقبلها أيضا واختصاص الحمد لاختصاص المحمود به أو عليه وتضمين الخ بالجر معطوف على تحقيق والوعد والوعيد من الدين بمعنى الجزاء وما قيل عليه من أن اختصاص الامور به في يوم الدين لا يوجب اختصاص الحمد لجواز أن يحمد على غير ما في هذا اليوم وأنه لا دخل لتضمين الوعد والوعيد فيما هو بصدده من بيان وجه اجراء الصفات عليه فكان ينبغي أن يقول واجراء هذه الصفات لدلالة الخ والحث على الحمد والنهي عن الاعراض ليرتبط الكلام لا يرد لان الحمد على ما في غيره واختصاصه أيضا علم من رب العالمين وقرينه وأكد بهذا لظهور اختصاصه ووعد الحامدين يقتضي استحقاق الحمد وفيه على لزومه فمناسبته للمقام ظاهرة وعبر بالتضمين لما فيه من زيادة الوعيد مع أنه وعد للمؤمنين أيضا كما قيل * مصائب قوم عند قوم فوائد * وقوله للمعرضين أي عن حمده أو عنه وعن عبادته (قوله ثم انه لما ذكر الخ) ثم للعطف مع مهلة وهي هنا للانتقال من كلام الى آخر ولما كانت العبادة أهم عطفها بها للدلالة على تفاوت الرتبة أو هو اشارة الى بعد طريق الخطاب عن طريق الغيبة والضمير للشأن وخالف الزمخشري في تقديم ما ذكر لانه المقصود بالذات قيل ولو قال بدل ذكر حمد كان أولى وهو اشتغال بما لا يعني وتميز صفة لصفات وعظام جمع عظيمة هنا ويكون جمع عظيم وجمع عظم أيضا كما صرح به صدر الافاضل فمن قصره على الاخير فقد وهم وتعلق عطف على تميز بحذف العائد ووقع في بعض النسخ بدون

قضية لسوابق الاعمال حتى يستحق به الحمد والرابع لتحقيق الاختصاص فانه مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما وتضمين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين (اياك نعبد واياك نستعين) ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب

واو فهو جوابها وعلى الاول خوطب بجوابها وفى نسخة فخوطب بالفاء وبابه تلك سببية أو آلية فالاشارة للتميز أو للفظه قيل والذكر يحتمل أنه ذكر الله ذلك حكاية عن العباد تعليما لهم لحصول التميز والتعلق على ظاهره لكن قوله خوطب ليس على ظاهره اذ هو تعالى ليس بمخاطب فى تلك المرتبة بل المراد منه حكاية خطابه تعليما ويحتمل أن يراد ذكر العباد ذلك فى مقام الحمد والقراءة كما علمهم لحصول التميز والتعلق بالنسبة الى من عنده التميز والعلم باعتبار التفات جديد لازم القراءة والخطاب على ظاهره وقيل وجه سببية الذكر والوصف المستلزمين للتميز والعلم لتنزيل الغائب بواسطة أوصافه المذكورة التى أوجبت تميزه وانكشافه حتى صار كانه يبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب فى التميز والظهور فيصح اطلاق ماهو موضوع للمخاطب عليه وظاهره أن الحق سبحانه لايخاطب حقيقة ولايظهر وجه لصحته كيف ولايشترط فى الخطاب الا السماع لا المشاهدة والعيان والا يلزم أن لايخاطب الاعمى حقيقة ولا من هو خارج الدار من فى داخلها ولم يقل به أحد انتهى (أقول) هذا مشكل من أهم المهمات بيانه وكلام كتب المعانى كلها أو جلها ناطق عثل باردة فلابد من بيان معنى الخطاب المدلول عليه بضمائره ونحوها فانه ان قيل ان حقيقته توجد اذا اجتمع المتخاطبان بحيث يرى كل منهما الآخر ويسمعه لم يكن خطاب الداعين لله حقيقيا وكذا خطاب الاعمى ومن هو خارج الدار ونحوه والبداهة شاهدة بخلافه فان لم يشترط ذلك لزم أن كل من وجه له الخطاب غائبا كان أو حاضرا مخاطب حقيقة وفساده ظاهر فلابد من بيان المراد منه حتى تميز حقيقته من مجازه والذى لاح لى بعد امعان النظر فيه أن كل شئ له تحقق فى الخارج ونفس الامر وتحقق ذهنا باعتبار دلالة العبارة عليه ولا تلازم بينهما فتحقق الخطاب فى الاول بحيث يعد حقيقة يكفى فيه سماع المخاطب ووجوده عنده وان لم يحوهما مكان واحد ولم ير كل منهما الآخر فالعبد يخاطب الله فى دعائه حقيقة لسماعه دعاءنا وهو معنا واما باعتبار استعمال ماوضع للخطاب كضمائره فان وقع ذلك ابتداء فى حال التكلم كان مدلولها مخاطبا حقيقة والا فلا وان وقع فى أثناء الكلام ينظر لما قبله فان كان لفظا موضوعا للمخاطب فكذلك هو حقيقى حتى يعد ماخالفه التفاتا والا فهو مجازى لان الحكم وقع عليه أولا من غير دلالة على توجه النفس اليه توجه الخطاب سواء كان كذلك أولا حسبما يقتضيه الحال ألاترى الرجل بين يدى الملك لمهابته يخاطب بعض خدامه ويقول أما راج أن يحسن الى السلطان ويخلصنى بعدله من العدوان ولايعد التعبير بالغيبة فيه مجازا والتفاتا مع أنه بمسمع منه ومرأى وهكذا جرى القياس ومتعارف الناس ولما كان الغالب المتعارف كون المخاطب حاضرا محسوسا وغيره ليس كذلك جعلوه معيارا للحقيقة والمجاز ولماذكر الله هنا بطريق الغيبة جعل اجراء الاوصاف المعينة لتميزه فى قوة التعبير عنه بما يدل على الخطاب ولما لم يكن كذلك حقيقة جعل التفاتا وهو الذى عناه ذلك الفاضل فبينه وبين ماأورد عليه بعد المشرقين وقد وضح الصبح لذى عينين وهذا سر حديث الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه كما قال الشاعر

واني لارجو الله حتى كانما • أرى بجميل الظن ماالله صانع

(قوله أى يامن هذا شأنه الخ) فيه اشارة الى المرجح بعد المصحح وكان الخطاب المعلل بهذه الفوائد مسبب عما تقدم ولما كان فى اطلاقه عليه ملاحظة لتلك الاوصاف صار الحكم مرتبا على الوصف المناسب فكانه قيل يامن اتصف بتلك الاوصاف وتميز بها نعبدك فيشعر من طريق المفهوم باختصاص العبادة به فيكون ماخوطب به أدل على الاختصاص من اياه نعبد لاشتراكهما فى الدلالة على الاختصاص بالتقديم واختصاص الاول بالدلالة من طريق المفهوم أو المعنى ليكون الخطاب أدل على الاختصاص من الغيبة لانه ربما يفهم من الصفات السابقة معه لابه وقال قدس سره حاصل ماذكر أنه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين كما يقتضيه السياق ظاهرا لم يكن فيه دلالة على أن العبادة له والاستعانة به لاجل اتصافه بتلك الصفات الجراة عليه وتميزه بها عن غيره لان ذلك الضمير

بذلك أى يامن هذا شأنه

نخصك بالعبادة والاستعانة لتكون الخطاب أدل على الاختصاص والترقي من البرهان إلى العيان

راجع الى ذاته بمقتضى وصفه وليس فيه ملاحظة لاوصافه وان اتصف بها فالحكم متعلق بذاته فلا يفهم منه تسببه عرفا واذا قيل ايالك نزل الغائب بواسطة أوصافه المذكورة الكاشفة له كما مر منزلة المخاطب فى التميز والحضور وأطلق عليه ماهو موضوع له فيفهم منه عرفا أن ذلك لتميزه بتلك الصفات ونظيرا بالنسبة هنا اسم الاشارة الآتى فى قوله أولئك على هدى فاثباته له فى الخطاب بطريق برهانى بخلاف الغيبة فلذا قال أدل (قوله نخصك بالعبادة الخ) قال الفاضل الجلبى فيه تصريح بفائدة التقديم والخطاب والباء داخلة على المقصور لان الاختصاص والتخصيص والخصوص يقتضى بحسب مفهومه الاصلى دخول الباء فى المقصور عليه كقوله مخصوص بالمعبود بالحق وهذا عربى كثير الا أن الاكثر فى الاستعمال دخولها على المقصور ووجهه استعمال مادة التخصيص فى معنى التميز أو التميز لكون تخصيص شئ بآخر فى قوة تميز الآخر به أو تميزه به وقد تبع فيه الشريف قدس سره كما حققه فى حواشيه على المطول حيث قال معنى نخصك بالعبادة نميزك ونفردك من بين المعبودين فتكون العبادة مقصورة عليه تعالى وكذا قوله واختص بوأى ميز المندوب عن المنادى بوا فتكون واختصة بالمندوب وكذا قوله تعالى يختص برحمته من يشاء وبالجملة تخصيص شئ بآخر فى قوة تميز الآخر واما أن يجعل التخصيص مجازا عن التميز مشهورا فى العرف حتى صار كأنه حقيقة فيه واما أن يجعل من باب التضمين فيلاحظ المعنيان معا وتكون الباء المذكورة صلة المضمن ويقدر للمضمن فيه أخرى فيقال ونخصك بالعبادة مميزا لنا بها مخصصين اياها لك (وههنا بحثان) الاول ان المصرح به فى كتب اللغة ان الباء تدخل على المقصور قال فى الاساس خصه بكذا فاختص به وفى مفردات الراغب التخصيص تفرد بعض الشئ بما لا يشاركه فيه الجملة وكذا قال الجوهرى خصه بالشئ فاتفقوا كلهم على تفسيره بالتفرد والتميز وعلى ادخال الباء على المقصور وهو الوارد فى القرآن المجيد كقوله تعالى يختص برحمته من يشاء فما الداعى الى ارتكاب التجوز والتضمين مع ما فى الثانى من التكلف المخالف للمعهود فى أمثاله وهو يكون لازما ومتعديا للمفعول بنفسه وللآخر بالباء وقد يتعدى لمفعولين كقوله

ان امرأ خصنى عمدا مودته ٭ ويحتمل الحذف والايصال فقول الشارح المحقق المعنى نخصك بالعبادة أى نجعلك منفردا بها لا نعبد غيرك وهذا هو الاستعمال العربى ولو قال نخص العبادة لكان استعمالا عرفيا انتهى هو الصواب فلله دره والعجب من المدقق بعد ماسمع هذا قال ما قال وما بعد الحق الا الضلال الثانى القصر هنا حقيقى فلا يتوهم أنه يكون لرد خطأ المخاطب ولا مجال لها هنا لانه فى القصر الاضافى ومن لم يفرق بينهما افسدهما وأعجب منه ما قيل انه اعترض بأن المعنى نخص العبادة ونطلب المعونة بك لا نخصك بالعبادة وكأنه نظر الى أنهم علموا أن ذلك يكون لغيرالله أوله ولغيره فقال نخص العبادة بك قصر قلب على الاول وافراد على الثانى فوجب حمل كلام المصنف على القلب وفيه أن رد الخطا فى القصر على المخاطب وهو هنا محال وأجيب بأنه على سبيل التعريض وهو غير صحيح كما سيأتى وهو من قصر الفعل على المفعول قلبا لكن النظر فى دفع الخطا يندفع انتهى (قوله والترقى من البرهان الى العيان) الترقى فى أكثر النسخ بدون لام ووقع فى بعضها والترقى مصرحا بها كما فى بعض الحواشى فلذا احتمل أن يكون معطوفا على قوله ليكون أو على الاختصاص أو على أدل وهذا أبعدها ولما ذكر أولا المصحح للخطاب والالتفات أتبعه بالمرجح له وهو أنه أدل على الاختصاص به تعالى كما مر وفيه الترقى المذكور مع فوائد ونكات أخر مفصلة فى المعانى قيل وكون مامخوطب به أو الخطاب أدل على الترقى والانتقال محل نظر فالوجه أن يعطف على مدخول اللام فيكون من فوائد الخطاب لكن ترتبهما عليه ليس فى الوجود الخارجى بل فى الوجود العلمى فان الترقى والانتقال المذكورين متقدمان على الخطاب وهذا اذا أريد به الحالتان الداعيتان للخطاب وأما اذا أريد بهما الترقى والانتقال من حيث التعبير بالعبارة الدالة على الحالين فليسا بمتقدمين عليه والعيان بكسر العين وفتحها خطأ هو مشاهدة العين

والذات (قوله والانتقال الخ) قيل انه عطف تفسيرى وليس المراد بالشهود الرؤية الحقيقية لعدم وقوعها وان لم يمتنع بل التوجه التام لحضرة القدس والاعراض عما سواه

وثم وراء النوق معنى يدق عن • مدارك أرباب العقول السليمة

وقوله بنى أول الكلام الخ جملة مستأنفة استئنافا بيانيا أو مفسرة ومبينة لما قبلها فلذا لم تعطف وقيل الاولى أن يذكر فى مبادى حاله تهذيب الظاهر بوظائف العبادات المستفادة من الحمد ان كان بمعناه العرفى ودلالته ان حمل على المعنى اللغوى لان من عرف أن جميع النعم له يلزمه أن يشكره بجميع الموارد وقيل أواسط حاله الايمان بالشرع وما لا طريق للعقل اليه الا من جهة الوحى رجاء وعده ووعيده وقد تضمنه مالك يوم الدين فلم يفت النظم أواسط حاله وفيه نظر اذ كيف يكون الايمان بالشرع من أواسط حال العارف بل أواسط حاله تزكية الباطن عن الاخلاق الرديئة والملكات الذميمة وتحليته باضدادها والجنة والنار صورة تلك الاخلاق فمالك يوم الدين فيه اشارة اليها لكن لا كما توهم ويمكن أن يقال التحلى بالاخلاق الفاضلة والتخلى عن الملكات الرديئة من مقتضى الرحمة الرحمانية لانه من النعم الجليلة الدنيوية وجزاؤه فى الآخرة من مقتضيات الرحمة الرحيمية فالاسمان يشعران بأواسط حاله وهذا كله تكلف ناشئ من الغفلة عن قوله العارف فانه فى اصطلاحهم من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله والعارف تكفيه الاشارة (قوله من الذكر الخ) الذكر من الجلالة أو من جملة الحمد لله لانه ذكر للاوصاف الجميلة اجمالا والفكر فى الآفاق والانفس من رب العالمين والتأمل التدبر واعادة النظر مرة بعد أخرى فى الشئ حتى تعرفه من الامل وهو الرجاء كانك كنت ترجوه والآلاء بالفتح والمد جمع الى بكسر الهمزة وقصرها مع فتح اللام وسكونها بمعنى النعمة من الرحمن الرحيم والاستدلال من مالك يوم الدين والظاهر أنه من الرحمن الرحيم أيضا والمشاهدة المذكورة من الخطاب والصنائع جمع صنيعة وهى الاحسان أو صناعة والتعبير بالتأمل فى الاسماء والنظر فى الآلاء ظاهر والباهر من بهر بمعنى فضل وغلب والسلطان الحجة والولاية والسلطنة وكل منها صحيح هنا وهو اشارة الى مقامات العارفين فى السلوك والسير الى الله فتدبر (قوله ثم قفى الخ) قفى بالتخفيف بمعنى تبع وبالتشديد بمعنى أتبعه كانه جعله خلف قفاه قيل وفيه بحث أما أولا فلان منتهى حال العارف مرتبة حق اليقين والظاهر أن ما ذكره اشارة الى مرتبة عين اليقين وأما ثانيا فلما ذكره بعض العلماء من أن الخطاب لا يقتضى الا كون المتكلم بحيث يراه المخاطب ويسمع صوته لا كونه رائيا المخاطب ومشاهدا له وفيه نظر لانه لا يفهم من كلام المصنف استدعاء الخطاب مطلقا شهود المتكلم بل يفهم أن الخطاب الواقع بعد اجراء الصفات الموجبة لليقين يوجب كون المخاطب كانه مشاهد ولا شبهة فى صحة هذا الكلام والجواب عن الاول أن هذا منتهى السير الى الله فلذا عدت منتهى حاله وفيه نظر لا يخفى ومنتهى اسم مفعول أو مصدر ميمى بمعنى النهاية والخوض الدخول فى الماء واللجة الماء المجتمع من البحار ونحوها وهو استعارة تمثيلية أو يخوض استعارة تبعية بمعنى يشرع واللجة ترشيح له أو لجة الوصول من قبيل لجين الماء والمراد من العين الذات المعاينة والاثر فسر هنا بالخبر وهو المناسب للسمع ولمراده اذ المراد الدعاء بأن يكون ممن كشف له الغطاء فلم يقف على السماع والمعروف فى الاثر المقابل للعين انه بمعنى العلامة وفى المثل لا أثر بعد عين والمناجاة المكالمة والشفاه مصدر بمعنى المشافهة (قوله ومن عادة العرب الخ) قدم المصنف رحمه الله نكتة الالتفات الخاصة بهذا المقام لشدة ارتباطها بتفسيره وللاهتمام بها ثم أشار الى فائدته العامة من جهة المتكلم وهى التصرف فى وجوه الكلام واظهار القدرة عليها ولذا قال ابن جنى رحمه الله انه شجاعة العربية وأردفها بفائدة أخرى من جهة الكلام وهى التطرية أى تجديد أسلوبه وابراز عرائس المعانى فى حلة بعد حلة وفائدة أخرى من جهة السامع وهى تنشيطه وله فوائد خاصة بكل مقام كما أشار اليه أولا بقوله ليكون الخ والتفنن كالافتنان الاتيان بفنون وأنواع من الكلام

والانتقال من الغيبة الى الشهود وكان المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا بنى أول الكلام على ما هو مبادى حال العارف من الذكر والفكر والتأمل فى أسمائه والنظر فى آلائه والاستدلال بصنائعه على عظيم شأنه وباهر سلطانه ثم قفى بما هو منتهى أمره وهو أن يخوض لجة الوصول ويصير من أهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه شفاها اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر ومن عادة العرب التفنن فى الكلام

والعدول من أسلوب الى أسلوب آخر تطرية
له وتنشيطا للسامع فتعدل من الخطاب الى
الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس كقوله
تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم
بريح وقوله والله الذى أرسل الرياح فتثير
سحابا فسقناه وقول امرئ القيس
تطاول ليلك بالاثمد * ونام الخلى ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة * كليلة ذى العائر الارمد
وذلك من نبا جاءنى * وخبرته عن أبى الاسود

وهو أعم من الالتفات لشموله اختلاف وجوه الاعراب فى النعوت المقطوعة والاسلوب بضم الهمزة الطريق والفن ويصح ارادة كل واحد منهما هنا والتطرية بهمزة بعد الراء أو ياء فهو مهموز وغير مهموز وقيل بمعنى التجديد اما من الطراوة أو من طرأ بمعنى ورد وحدث وفى المصباح طرو بالواو بزنة قرب فهو طرى بين الطراوة وطرى وزان تعب لغة وطرأ فلان علينا يطرأ مهموز بفتحتين طروأ طلع فهو طارئ وطرأ الشئ يطرأ أيضا طرآ نا مهموز حصل بغتة وأطريته بالياء والهمزة مدحته اه وتنشيط السامع ترغيبه فى الاستماع واذهاب كسله وهو مأخوذ من قولهم رجل نشيط أى طيب النفس للعمل والمصنف رحمه الله جعل التنشيط علة للعدول والمفهوم من كتب المعانى أنه غرض التطرية والامر فيه سهل (**قوله** فتعدل من الخطاب الخ) فأقسامه ستة وهى ظاهرة وهو عند السكاكى مخالفة الظاهر فى التعبير عن الشئ بالعدول عن احدى الطرق الثلاث الى غيرها تحقيقا أو تقديرا ومنهم من اشترط سبق تعبير بطريق آخر معدول عنه وهو ظاهر كلام المصنف ويقرب منه التجريد المذكور فى البديع والفرق بينهما بين فى محله ووضع الظاهر موضع المضمر قد يكون التفاتا وقد لا يكون وهل الالتفات حقيقة أو مجاز والحق أنه قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا واذا ذكر فى المعانى وقيل انه حقيقة حيث كان معه تجريد وهو كلام سطحى وقد اتفقوا على أن ما نحن فيه من الالتفات وأن فيه التفاتا واحدا وفى شرح التلخيص للسبكى فيه نظر لان الالتفات خلاف الظاهر مطلقا فان كان التقدير قولوا الحمد لله الخ ففى الكلام المأمور به التفاتان أحدهما فى الجلالة وأصلها الحمد لك لانه تعالى حاضر والثانى فى اياك لمجيئه على خلاف أسلوب ما قبله وان لم يقدر كان فى الحمد لله التفات من التكلم للغيبة لانه تعالى حمد نفسه ولا يكون فى اياك التفات لتقدير قولوا معه قطعا فيلزم الشيخين العلامة والسكاكى أحد أمرين اما أن يكون هنا التفاتان أو لا يكون التفات أصلا ان قلنا برأى السكاكى وهو مقتضى كلام الزمخشرى بجعله فى الشعر ثلاث التفاتات وان قلنا برأى الجمهور ولم نقدر قولوا فلا التفات لانا نقدر قولوا اياك نعبد فان قدر قولوا قبل الحمد لله كان فيه التفات واحد فى اياك وبطل قول الزمخشرى ان فى الشعر ثلاث التفاتات اه وهذا كلام مشوش ويعلم حاله مما قرروه فلا يلتفت له فتدبر (**قوله وبالعكس كقوله** تعالى الخ) متعلق بجميع ما سبق وسكت عن قسمى العدول من الخطاب الى التكلم وبالعكس قيل لقلة وقوعهما فى التراكيب أو لانهما يعلمان بالمقايسة الى ما ذكر بل بالاولى اذ القرب بين التكلم والخطاب أشد قيل وفى الوجهين نظر اذ الاول غير ظاهر والثانى لا يختص بالوجهين وكون القرب بين التكلم والخطاب أشد من قرب التكلم من الغيبة غير ظاهر وقد يقال المصراع الاول من الابيات اشارة الى النقل من التكلم الى الخطاب على طريقة السكاكى وانكار القرب بين التكلم والخطاب سهو أو مكابرة فان بينهما تلازما ظاهرا بخلاف التكلم والغيبة (**قوله وقول امرئ القيس الخ**) قائله امرؤ القيس ابن عانس بالنون والسين المهملة ابن المنذر بن امرئ القيس بن السمط الكندى على الاصح المعروف عند الرواة وهو صحابى وفد على النبى صلى الله عليه وسلم وأسلم وكان نزل الكوفة وفى الصحابة عدة رجال يسمون بامرئ القيس غيره وقيل ان قائله امرؤ القيس بن حجر الكندى الشاعر الجاهلى المعروف وهذا هو الثابت فى كتاب أشعار الشعراء الستة وعليه صاحب المفتاح وأكثر أهل المعانى ونص ابن دريد على أنه وهم وقال ابن الكلبى هو لعمرو بن معديكرب فى قتله بنى مازن بأخيه عبد الله واخراجهم عن بلادهم وأثمد اسم موضع وهو بفتح الهمزة وسكون المثلثة وضم الميم وروى فتحها أيضا وروى بكسر الهمزة والميم كاسم الكحل والعائر كالعوار القذى الرطب الذى تلفظه العين فى الوجع وبمعنى الرمد أيضا ويطلق على محله فيحتاج الى تقدير أى ذى الجفن العائر والمراد تشبيه نفسه بذى العائر الارمد فى القلق والاضطراب وتشبيه ليلته بليلته فى الطول والخلى الخالى من الحزن وأبو الاسود صاحب له نعاه أو من بلغه خبر أبيه وأبو الاسود كنيته واسمه ظالم بن عمرو من بنى الجون آكل المرار وهو

ابن

ابن عم امرئ القيس رثاه بهذه القصيدة وقيل أبي أب مضاف لياء المتكلم والاسود صفته وهو أفعل من السودد أو السواد والنبأ الخبر أو خبر فيه فائدة عظيمة وعما له شأن فهو أخص منه والشعر هو هذا

تطاول ليلك بالاثمد • ونام الخلي ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة • كليلة ذى العائر الارمد
وذلك من نبأ جاءنى • ونبئته عن أبى الاسود
ولو عن نبا غيره جاءنى • وجرح اللسان كجرح اليد
لقلت من القول مالايزا • ل يؤثر عنى يد المسند
بأى علاقتنا ترغبون • أعن دم عمرو على مرثد
فان تدفنوا الداء لانخفه • وان تبعثوا الداء لانقعد
وان تقتلونا نقتلكم • وان تقصدوا الدم لم نقصد
متى عهدنا بطعان الكما • ة والمجد والحمد والسودد
وملء القباب وملء الجفا • ن والنار والحطب الموقد
وأعددت للحرب وثابة • جواد المحثة والمورد
سبوحا جموحا واحضارها • كمعمعة السعف الموقد
ومطرد ككرشاء الجزو • رمن خلب النخلة الاجرد
وذى شطب غامض كلمه • اذا صاب بالعظم لم يتأد
ومسدودة السك موضونة • تضاءل بالطى كالمبرد
تفيض على المرء أردانها • كفيض الاتى على الخدخد

وهى مشروحة فى كتب الشواهد وقال قدس سره اعلم أن قوله تطاول ليلك ان حمل على الالتفات لم يكن تجريدا وان عد تجريدا كقوله • وهل تطيق وداعا أيها الرجل • لم يكن التفاتا لان مبنى التجريد على مغايرة المنتزع للمنتزع منه حتى يترتب عليه ماقصد به من المبالغة فى الوصف ومدار الالتفات على اتحاد المعنى ليحصل به ما أريد من ارادة ابراز المعنى فى صورة أخرى مغايرة لما يستحقه بحسب الظاهر فالقول بأن أحد أقسام التجريد وهو مخاطبة الانسان نفسه التفات ممالايعتد به وهذا لم يرتضه بعض الفضلاء وقال فان قيل مبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى والافتنان فى التعبير عن معنى واحد بطرق مختلفة ومبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء قلنا يكفى فى الالتفات والافتنان اتحاد المعنى فى نفس الامر ولاينافيه اعتبار التغاير ادعاء ألاترى أن صاحب المفتاح جوز أن يكون فائدة الالتفات فى مثل تطاول ليلك أن المتكلم لشدة المصيبة وقع شاكا فى اتحاده مع نفسه فأقامها مقام مكروب يخاطبها فلاينافى الالتفات أن تعتبر المغايرة أيضا بحيث ينزع منه مصاب آخر ثم لاتلازم المغايرة والانتزاع فى الالتفات (وأنا أقول) الظاهر أن المقصود بالذات فى التجريد التغاير لابتنائه على المبالغة الحاصلة به وفى الالتفات الاتحاد لابتنائه على تلوين الخطاب المقتضى لاتحاد المعنى فلاينافى ايهام خلافه لنكتة ألاترى أن صاحب المفتاح لما نزله منزلة المصاب جعل ذلك لذهوله فكأنه لولم يقدر نفسه ذاهلا لاينافى التغاير ثم انه نقل عن المصنف رحمه الله هنا أنه قال ان ليلك بفتح الكاف وان كان خطابا لنفسه لانه أقامها مقام مكروب ذى حرقة أو مقام المستحق للعتاب على ماصرح به فى المفتاح بدليل الخطاب فى لم ترقد فانه مذكر والاقيل لم ترقدى باظهار الضمير وقيل عليه ان ضعف هذا الدليل غنى عن التفصيل وسيأتى تحقيقه ومافيه وقد اختلفوا فى عدد الالتفات فى هذه الابيات فعدها الزمخشرى ثلاثة فى ليلك لان حقه أن يقول ليلى وفى بات لعدوله الى الغيبة بعد الخطاب وفى جاءنى لعدوله بعدها الى التكلم والاكثر على

أنّ فيها التفاتين فقط وأنّ الاول ليس بالتفات بل تجريد وقيل انّ الثانى والثالث ذلك وجاءنى ورجحه فى الايضاح أو ذلك وخبرنه ورجحه فى عروس الافراح وقيل فيه أربع التفاتات وقيل هى سبع فى ليلك وترقد وبات وله وذلك وجاءنى وخبرته (قوله وايا ضمير منصوب الخ) ذكر صاحب البسيط فيه أقوالا سبعة وبينها وأدلتها فذهب الزجاج الى أنّ ايا اسم مظهر مبهم مضاف للضمائر بعده والخليل الى أنه ضمير مضاف للضمير بعده وكون الضمير يضاف ردّه النحاة وذهب ابن كيسان وغيره الى أنّ ايا دعامة وما بعدها هو الضمير وقوم الى أنّ ايا بجملته ضمير وآخرون الى أنّ ايا هو الضمير وما بعده حروف مبينة للمراد به وهو الاصح وقد ارتضاه المصنف رحمه الله تعالى (قوله كالتاء فى أنت الخ) أما الكاف فى أرأيتك بمعنى أخبرنى فحرف بلا خلاف فى المشهور وأما تاء أنت ففيها خلاف فمنهم من ذهب الى أنها ضمير وما قبلها دعامة فلا يصح جعلها مقيسا عليها وان كان ذلك مما سبق المصنف رحمه الله اليه ابن الحاجب ووجهه أنّ الخلاف فيها ضعيف لم يعتد به ولذا قال فى شرح اللب انها حرف بالاجماع (قوله واحتج الخ) أى الخليل احتج لما قاله من أنه ضمير مضاف بسماع اضافته للاسم الظاهر وجره له وكون الضمائر لا تضاف غير مسلم عنده أو هو يقول لا مانع من اضافة هذا النوع منها لانّ الاحكام العامة قد تتخلف فى بعض الصور كتخلف لدن عن جر غدوة وتخلف لولا عن وقوع الضمير المرفوع بعدها فكذا هذا تخلف عن حكم المضمرات فى منع الاضافة (قوله أيضا واحتج الخ) قال سيبويه وحدثنى من لا أتهم عن الخليل أنه سمع أعرابيا يقول فذكره والشواب بالتشديد جمع شابة كدواب جمع دابة القبة من النساء بالغ فى التحذير فأدخل ايا على الشواب كأنه توهم أنّ كلا منهما محذر من الآخر أى عليه أن يتقى نفسه من التعرض للشواب ونهين عن التعرض لفعلهن مثل ذلك وهذا شاذ لا يرد على المخالف واعترض عليه بأنه وان كان شاذ الايقاس عليه لكنه لا ينكر شهادته لاضافة ايا الى ما بعده ولا يصح دفعه بأنه لم يصدر عمن يعتد به مع نقل سيبويه السابق ومعنا منهيه اذا بلغ هذا السن عن الشواب لانهن يرغبنه فى الجماع وهو مضر له وفى حواشى الكشاف لابن الصائغ من رواه السوآت بالمهملة والتاء الفوقية جمع سوأة وهى الفعل القبيح فقد صحف ولا خصوصية لبالغ الستين بذلك ورد بأنه رواه كذلك صاحب البسيط وقال انه أبلغ فى التحذير من الجماع عند الكبر والمعنى ينبغى للشيخ العفة عن كل قبيح وقال الزركشى رحمه الله تعالى انه يبطل دعوى التصحيف فيه وفى ايا لغات فتح الهمزة وكسرها وتشديد الياء وتخفيفها وابدال الهمزة هاء وواوا (قوله والعبادة أقصى غاية الخضوع) أقصى بمعنى أبعد والمراد البعد المعنوى ففيه استعارة ويجوز أن يكون تمثيلا والغاية النهاية ولما كان الخضوع والتذلل نهايات ولفظ الغاية شامل لها لكونه اسم جنس مضافا صح اضافة أقصى اليه كأنه قيل أقصى غاياته كما قال قدس سره فاندفع أنّ الغاية والنهاية لا تنقسم لاقصى وأقرب وأوسط الا بتجوز وليس هنا قرينة تدل عليه وأنّ أفعل التفضيل لا يضاف الا الى ما هو بعضه مما يصدق عليه فهو اما مفرد نكرة نحو أفضل رجل أو معرفة مجموعة أو فى معناها نحو البرنى أفضل التمر على ما قرره النحاة واسم الجنس المضاف هنا فى معنى الجمع لكن قيل عليه انه لا وجه للفرق بينه وبين اسم الجنس المعرف باللام اذا لم يقصد به العهد وفيه نظر فتأمل (قوله ومنه طريق معبد الخ) المذلل هنا اما من الذل بالضم بمعنى الاهانة أو من الذل بالكسر وهو السهولة واللين ومعبد كمكرم بمعنى مذلل بالفتح فى كل منهما لكثرة وطئه وثوب ذو عبدة بفتحتين أى متانة ومثله يكثر لبسه فيذلل وقيل لما فيه من اللين أو هو ضد والصفاقة بالصاد المهملة والفاء والقاف ضد السخافة وفى القاموس ثوب سخيف قليل الغزل (قوله ولذلك الخ) أى لكون معنى العبادة ما ذكر اختص بالله سواء كان ذلك بالتسخير أو بالاختيار كما فصله الراغب والاستعمال استفعال من العمل وفى المصباح استعملته جعلته عاملا واستعملته سألته أن يعمل واستعملت الثوب ونحوه أعملته فيما يعد له اه فالعبادة لما كانت أقصى غايات الخضوع لم تستعمل الا فى الخضوع لله

قوله سبعة عدّ منها خمسة فقط اه مصححه

وايا ضمير منصوب منفصل وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الاعراب كالتاء فى أنت والكاف فى أرأيتك وقال الخليل ايا مضاف اليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستين فاياه وايا الشواب وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هى الضمائر وايا عمدة فانها لما انفصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم اليها ايا لتستقل به وقيل الضمير هو المجموع وقرئ أياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبد أى مذلل وثوب ذو عبدة اذا كان فى غاية الصفاقة ولذلك لا تستعمل الا فى الخضوع لله تعالى

المستحق لذلك لانه المولى لاعظم النعم كالوجود والحياة وما يتبعهما وأورد عليه أن دليله لا يفيد انحصار أقصى غاية الخضوع في الخضوع لله الا أن يقال انه لما لا يقع في موقعه غير معتبر فهو بمنزلة العدم فناسب أن لا يستعمل ذلك لغيره وهو منتقض بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله وغيره مما تكرر في القرآن ولسان الشرع الا أن يقال العبادة عند عدم التقييد بالمفعول لا تستعمل الا في الخضوع له تعالى ونقل عن المصنف رحمه الله هنا حاشية لا يرد عليها هذا وهي قوله أي لا يجوز شرعا ولا عقلا فعل العبادة الا لله تعالى لان المستحق لاقصى غاية الخضوع من كان موليا لاعظم النعم من الوجود والحياة وتوابعهما ولذلك يحرم السجود لغير الله تعالى لان وضع أشرف الاعضاء على أهون الاشياء وهو التراب غاية الخضوع اه قيل وهو مبني على أن المراد بقوله لا يستعمل لا يفعل ويأباه قوله الا في الخضوع لله اذ الواجب حينئذ الا لله وليس بشيء لان مراده أنه لم يستعمل في لسان الشرع ولغة العرب المعتد بها مطلقا لغيره تعالى بخلاف العبودية والخضوع والتواضع ونحوه وما ورد في القرآن ونحوه وارد على زعمهم تعريضا لهم ونداء على غباوتهم ولذا حرم السجود لغير الله وخص التحريم به لغاية ظهوره في قصد العبادة فلا حاجة لان يقال انه لا مانع من أن يراد لا يجوز فعل أقصى غاية الخضوع الا في ضمن خضوعه لله تعالى ومخافته تغني عن رده وبتفسير غاية الخضوع بما ذكرناه سقط ما قيل ان العبادة اذا كانت أقصى غايات الخضوع يلزم أن لا يكون أكثر الناس بل أكثر المؤمنين عابدين لله (قوله والاستعانة طلب المعونة الخ) العون الظهير على الامر والجمع أعوان واستعان به فأعانه وقد يتعدى بنفسه فيقال استعانه والاسم المعونة والمعانة أيضا بالفتح ووزن المعونة مفعلة بضم العين فنقلت ضمته لثقلها على الواو وقيل الميم أصلية مأخوذة من الماعون فوزنها فعولة على هذا والمراد بها المعنى اللغوي وهو الاعانة مطلقا لا ما اصطلح عليه أهل الكلام من أنه بمعنى القدرة وهي الصفة المؤثرة على وفق الارادة لعدم صدقها على شيء مما ذكره المصنف رحمه الله سوى اقتدار الفاعل ولا القدرة بمعنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه بقسميه من الممكنة والميسرة على ما فصله الحنفية في كتب الاصول وفي بعض الحواشي انه المراد قيل وهو مردود من وجوه أما أولا فلعدم صدقه على شيء مما سيذكره وأما ثانيا فلان القسم الاول من القدرة يتوقف عليه صحة التكليف كما سيذكره المصنف رحمه الله بطريق المفهوم فتتوقف عليها العبادة فتتقدم عليها بالضرورة وطلبه في عامة المهمات الداخلة فيها العبادة بخصوصها يقتضي تأخره عنها فيلزم التنافي والقسم الثاني وان لم يتوقف عليه صحة التكليف لكن العبادة الواجبة على تقدير كونها ميسرة بالمعنى الاصطلاحي متوقفة عليه فتتقدم عليه وطلبه فيها يقتضي التأخر عنها فيلزم التنافي أيضا وأما ثالثا فلأن طلب قدرة تجب بها العبادة ممكنة كانت أو ميسرة مما لا معنى له انما حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود طلب الاعانة في تبرئة الذمة عما يجب عليها وأما رابعا فلأن قوله اهدنا الخ لا يصح أن يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى والمصنف جعله بيانا ولعمري لقد أطال بما لم يفد غير الملال والداعي له ما وقع لهم من الاضطراب والاختلال والحق أن المصنف رحمه الله لم يرد شيئا مما قالوه أما القدرة فلأنها عند المصنف لها معنى غير ما ذكروه وهو شافعي أشعري فلا يليق تفسير كلامه بما في أصول الحنفية مع أن ما ذكره المصنف لا يوافقه كما سنذكره وأما المعنى اللغوي فكذلك لان المعاونة في اللغة والعرف العام المساعدة والمظاهرة بالامور المحسوسة كالمال والرجال وتكون بالبدن كرفع الحمل الثقيل معه وبالمقال كبيان حجة والمطلوب هنا لا يختص بما ذكر ألا ترى الى قوله استعينوا بالصبر والصلاة ونحوه مما يعد استعانة فيهما فالمراد كما أشار اليه الامام ومنه أخذ المصنف تيسير الله له ما يريده على وفق رضاه وهو معنى لا حول ولا قوة الا بالله أي لا حول عن معصيته ولا طاقة لطاعته الا بتوفيقه فيشمل الاسباب البعيدة والقريبة الضرورية وغيرها وتندرج به الشبهات كما ستراه ان شاء الله تعالى (قوله والضرورية الخ) سميت ضرورية لتوقف الفعل عليها ضرورة وهي مناط التكليف بالاتفاق

والاستعانة طلب المعونة وهي اما ضرورية أو غير ضرورية والضرورية ما لا يتأتى الفعل دونه

ولايصح تفسيرها هنا بالقدرة الممكنة كما فى بعض الحواشى لانها ما يتمكن به المأمور من أداء ما أمر به بدنيا أو ماليا من غير حرج غالبا قال صدر الشريعة انما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة على ما بين ثمة والمصنف رحمه الله مصرح بخلافه (قوله كاقتدار الفاعل الخ) قيل عليه لاشبهة فى أن ما ذكر ليس من افراد المعونة وكأنه أراد به مباديه من الاقدار والتصوير والتحصيل بقرينة تمثيل الثانى بالتحصيل ولذا فسر الاقتدار باعطاء الاقتدار فى بعض الحواشى ففى كلامه تسامح ووقع فى بعض النسخ كاقدار ووجهه ظاهر وقيل المراد بالمعونة ما يعان به وفيه نظر وضرورية التصور لأن طلب المجهول وتكليفه لا يتأتى وتوقفه على المادة والآلة ظاهر لان الفعل الموقوف عليهما لا يتأتى بدونهما وضميرها للآلة وفيها للمادة والجملة مستأنفة لا صفة (قوله وعند اجتماعها الخ) أى حصولها والمصدر مضاف للفاعل قال فى المصباح اجتمع القوم واستجمعوا بمعنى تجمعوا واستجمعت شرائط الامامة واجتمعت بمعنى حصلت فالفعلان لازمان اهـ والاستطاعة عند الاشعرية بمعنى القدرة وهو المعنى اللغوى عند بعض أهل اللغة أيضا وقال الراغب فى مفرداته الاستطاعة استفعالة من الطوع وذلك وجود ما يصير به الفعل متأتيا وهى عند المحققين اسم للمعانى التى بها يتمكن الانسان مما يريده من احداث الفعل وهى أربعة أشياء بنية مخصوصة للفاعل وتصور للفعل ومادة قابلة لتأثيره وآلة ان كان الفعل آليا كالكتابة اهـ وهو مأخذ كلام المصنف وبه يقتدى فى المعانى اللغوية فى كتابه هذا غالبا (قوله يوصف الرجل بالاستطاعة) فى نسخة ويصلح أن أى لأن يوصف بالاستطاعة والطاقة المعبر بها عن سلامة الاسباب والآلات الا أن الاستطاعة لكونها من الطاعة تخص الانسان دون الطاقة فيقال البعير يطيق الحمل ولا يقال يستطيعه وقوله بالفعل ان أراد به مقابل القوة فظاهر لان تكليف ما لا يطاق وان صح عند الاشعرى لكنه غير واقع كما ستراه وان أراد الحدث وواحد الافعال فالمراد الصحة المقارنة للوجود وهى تستلزم الوقوع ولذا أخرها عن الاستطاعة والقدرة عندهم مع الفعل لا قبله فلا يقال انه لا قرينة على أن المصنف رحمه الله أراد هذا ولا يرد عليه أنه يجوز تكليف العاجز وان لم يقع فلا تتوقف صحة التكليف على ما ذكر لان الصحة فيه غير مقارنة للفعل فان قلت لا بد من رفع المانع وقصد الفاعل والعزم والشوق ان كان مغايرا للارادة والتصديق بالفائدة ان لم نقل الارادة كافية فى الترجيح لانها مما يصح به أصل التكليف فيما قيل قلت هذه داخلة فى الاقتدار والتصور من غير احتياج لما قيل من أن المصنف أتى بأداة التشبيه اشارة الى عدم الانحصار فيما ذكره وأما البلوغ فيفهم من التكليف بطريق الاقتضاء كما يشير اليه ذكر الرجل فى عبارته وان قيل الاولى ذكر الشخص بدله ليشمل المرأة فتأمل (قوله وغير الضرورية الخ) قيل المراد بالتحصيل تحصيله الفاعل لا تحصيل الفاعل وهذا الفاعل متصف عنده عرفا بالتوفيق والجد وقوله كالراحلة مثال لما يتيسر به الفعل والمراد بتحصيلها ملكها ذاتا أو منفعة وهذا من القدرة الممكنة عند الاصوليين فان القدرة على السفر لا تتحقق بدونه عادة اهـ وهذا ليس بشئ لانه على مصطلح الحنفية والشافعية لم يعدوا القدرة ولم يقولوا بتقسيمها لما ذكر كما مرت الاشارة اليه وعطف يسهل على يتيسر عطف تفسيرى والمراد بقربه معرفة فائدته المترتبة عليه والداعية الباعثة على الفعل بناء على ما تقرر فى أصولهم قال الاسنوى فى شرح منهاج المصنف رحمه الله مجموع القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة فاذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب بل يصير الفعل أولى واذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذى جزم به الامام ونقل الاصفهانى فى شرح المحصول ان أكثر المتكلمين على أن الفعل لا يتوقف عليها اهـ (قوله والمراد طلب المعونة الخ) العموم من الاطلاق مع خفاء قرينة التقييد ولزوم الترجيح بلا مرجح فى الحمل على البعض وقدمه المصنف رحمه الله لانه الراجح عنده لما ذكر ولانه المروى عن ابن عباس رضى الله عنهما (٢) وأما تقييده بأداء العبادات بحذف متعلق خاص يقدر هنا بقرينة مقارنة العبادة ويظهر تناسب

كاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند اجتماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح أن يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة فى السفر للقادر على المشى أو يقرب الفاعل الى الفعل ويحثه عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها أو فى أداء العبادات

(٢) قوله وأما تقييده الخ لم يذكر جواب أما وكأنه للعلم به من مقابله أى فبعيد مثلا اهـ مصححه

الجمل

والضمير المستكن فى نعلين للقارئ ومن معه من الحفظة وحاضرى صلاة الجماعة أو لسائر الموحدين أدرج عبادته فى تضاعيف عباداتهم وخلط حاجته بحاجاتهم لعلها تقبل ببركتها ويجاب اليها ولهذا

الجمل وشدة ارتباطها ويظهر كون احدنا يا ناالمعونة فيتم الاتصال بين الجملتين ووجه التخصيص كمال احتياج والعبادة الى طلب الاعانة لكونها على خلاف مقتضى النفس ويكون العموم من حذف المتعلق وتنزيل الفعل بالنسبة اليه منزلة اللازم سقط ما يتوهم من أن الفعل لا عموم له كمصدره (قوله والضمير المستكن الخ) المستكن بتشديد النون اسم فاعل من استكن بمعنى استتر فهو بمعنى المستتر وهو ضمير المتكلم مع الغير ويكون للمعظم نفسه لتنزله منزلة الجمع الكثير

فالناس ألف منهم كواحد ＊ وواحد كالألف ان أمر عنا

ولكون هذا غير مناسب هنا قال المصنف رحمه الله انه له ولمن معه من الحفظة أى الملائكة جمع حافظ وليس المراد حفظة القرآن كما توهم أو للجماعة فى الصلاة أو لسائر الموحدين وأما تعميمه لسائر الخلق أو العقلاء فلا يناسب المقام وان قيل انه الاقرب لان المشركين أيضا يعبدونه ويستعينون به ولذا قيل انه غفلة عما فيه من الحصر اذ هو غير متحقق فى المشرك وهو نكتة اختيار المصنف رحمه الله لفظ الموحدين على المؤمنين لما فيه من الاشارة الى توجيه الحصر فتدبره ما أبعد مرماه وهذه الوجوه بعضها بالنسبة الى المصلى وقراءتها فى الصلاة وهى المقدمة اهتماما بها وبعضها بالنسبة لغيره وقيل هى جميعها للمصلى الا أن بعضها بالنسبة للمصلى مع الجماعة وبعضها للمنفرد ثم بين وجهه والنكتة فيه (قوله أدرج عبادته فى تضاعيف عباداتهم) أى أدخلها فى جملتها وأثنائها وفى الاساس من المجاز هو فى أضعاف الكتاب وتضاعيفه فى أثنائه وأوساطه قال رؤبة ＊ والله بين القلب والاضعاف ＊ يريد بواطن الانسان وأحشاءه اه ولم يفصح عن المراد بالتضاعيف وأن مفرده ماهو وقد ذكره فى شرح مقاماته فقال التضاعيف جمع تضعيف بمعنى ضعيف وسمى الضعف بالتضعيف كما يسمى النبت بالتنبيت قال رؤبة وبلدة ليس بها تنبيت ＊ اه وقد أوضحناه فى كتابنا شفاء الغليل ومن لم يقف على ما فصلناه قال بعد ما فسره بما مر لم يذكر فى القاموس هذا المعنى للتضاعيف ثم فسر أضعاف الكتاب بأثناء سطوره وحواشيه فالظاهر أنه جمع تضعيف فانه يدل على الكثرة والجمع للمبالغة والمقام يستدعيها فالمعنى أدرج عبادته فى عباداتهم الموصوفة بغاية الكثرة اذ كلما كان المدرج فيه أكثر كان رجاء القبول ببركة الاندراج أكثر (قوله لعلها تقبل ببركتها) قيل ضمير لعلها لمجموع العبادة والحاجة تنزيلا لهما منزلة أمر واحد لتمام مناسبتهما فان العبادة مما يتقرب به العباد الى ربهم وحاجتهم ما يطلبونه منه من الاعانة وأيضا العبادة وسيلة الى حاجتهم فى الجملة وحاجتهم وسيلة اليها فى الجملة أيضا وهذا على تقدير تعميم الاستعانة فان خصت بالعبادة فحاجتهم وسيلة الى العبادة دون العكس وضمير تقبل لعبادته وضمير بركتها لعباداتهم وضمير يجاب بصيغة المؤنث وبناء المفعول لحاجته وضمير اليها أى منضمة اليها لحاجتهم على طريق اللف والنشر المرتب ويجوز أن يكون ضمير اليها لحاجته والظرف قائم مقام الفاعل فان الى قد تكون صلة الاجابة كما فى قول صاحب الكشاف ليستوجبوا الاجابة اليها وقيل عليه ان تكلفه ظاهر وقبول الحاجة مما لا صحة له بظاهره وليس بشئ فان ما ذكره ظاهر لمن تأمله والحاجة هنا لما كانت دعاء كان قبولها ظاهرا وما ذكر من تعدى الجواب بالى كثير فى كلام العرب كقوله

وداع دعا يا من يجيب الى الندا ＊ فلم يستجبه عند ذاك مجيب

فلا حاجة لاثباته بعبارة الزمخشرى يعنى أنه لما خلط أموره بأمور غيره ممن يقبل منه ذلك كان ذلك أدعى لقبولها فان كرمه تعالى يأبى قبول بعض ورد بعض ونظيره انه اذا اشترى أحد ثيابا فى صفقة واحدة ووجد بعضها معيبا فليس له رد المعيب بل انما يرد الجميع أو يقبل الجميع فكأنه يقول الهى رفعت حاجتى مع حاجة خلص عبادك فاقبلها منى ببركتهم وجملة لعلها مستأنفة أو حال من ضمير ادرج وخلط أى راجيا ذلك وأيضا فى تغليب المخلصين على غيرهم تحاش عن وصمة الكذب بين يدى مالك الملك لانه قصر الاستعانة عليه تعالى وكثيرا ما يستعان بغيره فيكون فيه مظنة الكذب وبهذا يسلم منها حتى قال مالك بن دينار

لولا أن الآية مأمور بقراءتها ما قرأتها العبد صدقه فيها وروى أن العبد اذا قرأها يقول الله تبارك وتعالى كذبت لو كنت اياى تعبد لم تطع غيرى ولو كنت بى تستعين لم ترفع حوائجك الى ذليل مثلك ولم تسكن لمالك وكسبك (قوله ولهذا شرعت الجماعة) أى مشروعية الجماعة فى الصلاة والجمع ووقوف عرفة والاستسقاء ونحوه رجاء الاجابة دعائهم لا لغير ذلك من الآراء ولذا شرعت صلاة النوافل فى المنازل فسقط ما قيل من أنه لا وجه لتقديم الظرف المشعر بالحصر (قوله وقدم المفعول الخ) المراد بالتعظيم تعظيمه لشرفه فهو ذاتى والاهتمام ما نشأ من المقام لكونه نصب عينه لا مطلق الاعتناء فلا يرد عليه ما قيل من أن هذا يدل على أن مجرد الاهتمام به نكتة مستقلة غير التعظيم والحصر وليس كذلك بل لا بد أن يكون بطريق من الطرق المعتبرة كما قال الشيخ عبد القاهر لا يكفى أن يقال قدم الشئ للاهتمام به بل لا بد من بيان وجه الاهمية فحق العبارة أن يقال للاهتمام وهو اما التعظيم أو الحصر اه (قوله والدلالة على الحصر) أنكر أبو حيان وابن الحاجب وكثير من النحاة دلالة التقديم على الحصر لقوله فى الكتاب اذا قلت ضربت زيدا وزيدا ضربت فالتقديم والتأخير سواء ورده فى الانتصاف بأنه ليس فى كلام سيبويه ما ينفيه بل هو مسكوت عنه وقد زاده أصحاب المعانى وكم لهم من دقائق زادوها على النحاة والذى فى الكشاف الاختصاص والمصنف رحمه الله عبر بالحصر والمشهور أنهما بمعنى وفرق بينهما السبكى رحمه الله وأفرد لذلك رسالة سماها الاقتناص فى الفرق بين الحصر والاختصاص قيل فلا خلاف بين الزمخشرى وأبى حيان والاختصاص عنده افتعال من الخصوص والخصوص فى نحو ضربت زيدا كون مطلق الضرب واقعا منك على زيد فقد يكون قصد المتكلم لهذه الثلاثة على السواء وقد يترجح عنده بعضها ويعرف ذلك بابتدائه فان الابتداء بالشئ يدل على الاعتناء به من غير قصد لغيره باثبات أو نفى ومعنى الحصر نفى غير المذكور واثبات المذكور ويدل عليه بما والا وانما وهو معنى زائد على الاختصاص وقد استشهد لمدعاهم بشواهد كثيرة كقوله ونوحا هدينا وانه لو دل على الحصر لم يكن غيره من الرسل مهديا وليس بصحيح ورده فى الفلك الدائر بأنهم لم يدعوا اللزوم بل الغلبة (أقول) الحق أن ما ذكر من الفرق بين الحصر والاختصاص مسلم فان اختصاص شئ بشئ ثبوته له على وجه خاص به فلا يقتضى القصر وان كان لا ينافيه واذا حمل عليه فى كثير من المواضع وكون التقديم دالا على الحصر وضعا غير صحيح فانه لا يمكن أن يقال انه مدلول وضعى للفظ المقدم كاياك هنا فان مدلوله ذات المخاطب لا غير ولا التقديم أيضا فانه قد يكون لامور أخر لا سيما فى الشعر والانشاء وهو أمر معنوى لا معنى لوضعه أيضا فلا يوصف بالدلالة بمعناها المعروف ولا فرق بينه وبين الاختصاص والعناية والاهتمام فلم يبق الا أن يقال ان عدول البليغ عما هو الاصل من غير ضرورة لا بد له من وجه وقد فهم منه أهل اللسان أنه الاهتمام واهتمام العاقل بشئ لا يكون الا لمعنى وهو مختلف باختلاف المقامات فقد يكون ذلك المعنى اختصاص المقدم بما بعده من حكم ونحوه فان قلت الاختصاص من حيث هو لا يعقل اقتضاؤه التقديم ألا تراهم التزموا فى غيره من الطرق تأخير المقصور عليه كانما قلت هذا لو سلم لم يضر فان كم فى لسان العرب من أمور متواترة لا يعقل معناها كالامور التعبدية فى الوضع الشرعى أو نقول كون الشئ لم يلزم من سواه يقتضى غالبا لشهرة تشابه لمخلاه لم يجعل افادته مقصودة بالذات وأخر وبما ذكرت عرفت أن الاختلاف فيه لفظى كما عرفته وما قيل هنا من أن فى الحصر اشكالا اذ قل من يصدق فى دعواه الا أن يدعى تغليب المخلصين الصادقين على غيرهم جوابه ظاهر مما أسلفناه (قوله ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما الخ) اشارة الى ما استدل به على افادة التقديم الحصر كالاثر الذى رويه عن ابن عباس رضى الله عنهما وهو صحيح مأثور عنه كما رواه ابن جرير وابن أبى حاتم من طريق الضحاك وعن أبى عبيد أنه قال لامرأة شتمته فى جمع من نعنى فقالت اياك أعنى فقال معتنى بالشتم وأورد عليه أن تفسير ابن عباس رضى الله عنهما لا يدل على أن الحصر مستفاد من التقديم بل يكفى كون الجملة دالة على الحصر من طريق

شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما معناه نعبدك ولا نعبد غيرك

الخطاب

الخطاب فانه لدلالته على الاوصاف يدل على الحصر كما مرّ ولا يندفع هذا بأن يقال انه اسناد له الى أقوى
شئ يمكن استناده اليه وأظهره اذ هذه الدعوى غير ظاهرة وغير مسلمة عند بعض النحاة كما بيناه واذا قيل
انه ليس باستدلال بل استئناس له وتقديم الملك ليس للحصر بل للاهتمام لكون الدلالة مقصودة وكون
العلة متقدمة فى الوجود (قوله وتقديم ماهو مقدم فى الوجود) وفى نسخة المقدم بالتعريف والمقدم
فى الوجود مدلول اياك لانه القديم الواجب وجوده قبل كل موجود فجعل لفظه موافقا لمعناه وهذا
اما معطوف على التعظيم أو الدلالة ويجوز أيضا عطفه على الحصر ولكونه خلاف الظاهر لم يذهب اليه
أرباب الحواشى مع أنه أورد على ماقبله أن التقديم المذكور ليس علة التقديم حقيقة وانما العلة كونه
مقدما فى الوجود أو تقدم ماهو مقدم فى الوجود فى العبارة وهذا أبعد من نحو ضربته للتأديب وان
اشتركا فى أن المعلل والعلة واحد فى الحقيقة والعلة فى الحقيقة أثر المذكور أى التقدم والتأدب لنوع
اشتراك فى المفهوم الا أن يقال التقديم هنا بمعنى التقدم على أنه مصدر المبنى للمفعول أى لكونه
مقدما أو يؤخذ من قدم بمعنى تقدم لوروده فى اللغة اذ حصول تقديم ماهو مقدم فى الوجود غايته لتقدم
المفعول أو يحصل فى ضمنه كما اذا قدم زيد العالم فى مجلس يقال قدم زيد على غيره لتقديم العالم وقيل
أيضا تقديم ماهو المقدم عليه لتقدم المفعول لا العكس كما يقتضيه التركيب الا أن يقال انه من قبيل
ضربته للتأديب لا من قبيل قعدت عن الحرب جبنا والمعنى قدم المفعول ليتحقق تقديم ماهو المقدم
فى الوجود فتأمل (قوله بل من حيث انها نسبة شريفة اليه) النسبة معناها فى اللغة الوصلة بالقرابة
فتجوز بها هنا عن مطلق الوصلة ولذا عطفها المصنف رحمه الله عليها عطفا تفسيريا فالمراد بها التقرب الى
الله بطاعته وهو وصلة معنوية وحقيقة العبادة كما فى كتاب الفتاوى تين للراغب فعل اختيارى مناف
للشهوات البدنية يصدر عن نية يراد بها التقرب الى الله طاعة للشريعة وجعلها نفس النسبة والوصلة
مبالغة فى تقربها الى الله فما قيل من أن فى النسبة هنا استعارة فشبه مابين العابد والمعبود بمابين
الطرفين من الارتباط تكلف مستغنى عنه وكذا ماقيل من ان التنبيه عليه حصل من هيئة تركب
الفعل مع المفعول به (قوله فان العارف انما يحق وصوله الخ) العارف عند أهل السلوك من أشهده الله
ذاته وأسماءه وصفاته وأفعاله وأما فى اللغة والعرف فاشهر من أن يذكر ويحق بفتح الياء وضم الحاء
وكسرها بصيغة المعلوم بمعنى يثبت ويتحقق ويقع بلا شك وفعله لازم أو هو من حق بمعنى أوجب فالوصول
مفعوله واستغرق بمعنى تمحض معرضا عن غير ما استغرق له وهو اما من الاستغراق بمعنى الاستيعاب
لاستيعاب أوقاته أو نظره فى ذلك أو بمعنى اشتغل به وتفرغ عن غيره وفى القاموس فلانة تفترق نظرهم
أى تشغلهم بالنظر اليها عن النظر الى غيرها لحسنها والملاحظة من لاحظته ملاحظة ولحاظا بمعنى
راقبته وأصله النظر باللحظ وهو مؤخر العين يقال لحظته بالعين ولحظت اليه لحظا والجناب بالفتح الفناء
والجانب والقدس بضم القاف والدال وتسكن فى الاكثر الافصح بمعنى النزاهة والطهارة وجناب النزاهة
عبارة عنه سبحانه وتعالى بمعنى المقدس وحظيرة القدس الجنة كما قاله الراغب وقوله حتى انه الخ غاية
لاستغراقه لانه اذا استغرق غاب عن ذهنه كل شئ حتى نفسه (قوله الا من حيث الخ) لما كان قوله
فان العارف الخ تعليلا لقوله ينبغى لان العابد اما عارف أو يصدد أن يكون عارفا وعلى الاول الاستغراق
مقتضى حاله وعلى الثانى هو طالب لان يكون حاله وقوله من حيث انها الخ ملاحظة ان كان بكسر الحاء
اسم فاعل فضمير انها راجع للنفس وضميره للجناب كما فى بعض الحواشى وان كان فتحها فهو مصدر وضمير
انها للملاحظة المفهومة من يلاحظ كما ذهب اليه بعض المحشين ومما ارتكبه دعاه اليه تصحيح الحل والمعنى
حينئذ لا يلاحظ نفسه وأحوالها الا من حيث ان ملاحظتها ملاحظة للمعبود واستبعده بعضهم وقال
الاولى ان المعنى الا من حيث ان النفس وأحوالها آلة لملاحظة الله تعالى ومرآة تشاهد فيها كما هو شأن
كل مصنوع غايته أنه جعل آلة الشئ نفسه مبالغة فى كونه آلة ومثله شائع وهو تكلف وقوله ومنتسبة بالواو

وتقديم ماهو مقدم فى الوجود والتنبيه على
ان العابد ينبغى أن يكون نظره الى المعبود
أولا وبالذات ومنه الى العبادة لا من حيث
انها عبادة صدرت عنه بل من حيث انها
نسبة شريفة اليه ووصلة بينه وبين الحق
فان العارف انما يحق وصوله اذا استغرق
فى ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه
حتى انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا من أحوالها
الا من حيث انها ملاحظة له ومنتسبة اليه

العاطفة وفى بعض النسخ بدونها لانه كالتفسير لما قبله (قوله ولذلك الخ) أى لان العارف انما يحق وصوله الخ أولان العابد ينبغى أن يكون نظره الخ فضل لما فيه من ملاحظة الحق قبل نفسه بالتقديم عليها قيل والوجه هو الثانى لان المحكى عن الحبيب فيه النظر الى المعبود أولا بخلاف المحكى عن الكليم وأما من حيث الاستغراق فى جناب القدس فلا يظهر به وجه التفضيل بل صيغة المتكلم مع الغير فى الاول والمتكلم وحده فى الثانى توهم خلافه الا أن يقال شأن المستغرق تقديم ما استغرق فيه ولئن سلم فالوجه الثانى أظهر فى المقصود ولا يخفى أنه اذا غابت نفسه عنه وأحوالها من جملة ما تضمنه قوله نعبد كان مقتضاه أن لا يذكر ذلك فضلا عن أن يقدم وهذا أبلغ ولذا قدمه وأما ذكر المتكلم مع الغير ثمة وهنا فهو المطابق للواقع فلا وجه لما ادعاه ثم انه قيل هنا لكل وجهة فالحبيب قدم الاسم لانه فى مقام تسكين روع الصديق بالارشاد الى ملاحظة الحق والاعتماد عليه والرجوع فى كل مهم اليه والكليم عليه السلام قدم الظرف فى جواب قول قومه انا لمدركون تنبيها على اختصاصه ومن تبعه بالمعية كأنه قال ان معى واتباعى ربى لا معهم فالهداية الى طريق النجاة لى لا لهم فان قيل الكليم أيضا فى مقام التسكين لروع قومه قيل هو وان كان كذلك الا أنه غير منظور اليه أولا بل الى ملزومه وهو اختصاصه بالمعية الموجبة للنجاة ردا للقوم لما جزموا بلحوقهم ثم ان فى تعليقه المعية باسم الذات دون الوصف كما فعله الكليم عليه السلام ما لا يخفى من علو شرفه فى موارد النبوة فان ما حكاه الله عن حبيبه عليه الصلاة والسلام وان كان أفضل مما حكى عن كليمه صلى الله عليه وسلم من الجهة المذكورة لكن الامر بالعكس من حيث افادة الثانى الحصر دون الاول قيل ان الحصر فيه أيضا مستفاد من نفس النسبة لامتناع كونه مع المعاندين ناصرا لهم فان معنى قوله تعالى عنه ان الله معنا أنه تعالى معنا بالعصمة والمعونة ثم ان فى تعبيره بالحبيب والكليم دون محمد وموسى نكتة لطيفة وهى مناسبة ذلك للمعية لان المرء مع من أحب واقتضاء المكالمة للاجتماع ظاهر أيضا (قوله وكرر الضمير الخ) لاحتمال تقديره مؤخرا عند الحذف وعدم نصوصية الخطاب فى الحصر وعلى تقدير تقديره مقدما وعدم اعتبار تقديره مؤخرا أن التصريح بتقديمه تنصيص بخلاف نصب القرينة على تقديمه وأيضا يحتمل تعلق الحصر بالمجموع وبالتكرار يرتفع ذلك وفى قوله المستعان به ايماء الى أنه يتعدى بنفسه وبالباء وأنهما بمعنى وقوله لتوافق رؤس الآى ظاهره أن القرآن فيه سجع وسيأتى ما فيه (قوله ويعلم الخ) يعلم مرفوع ويجوز نصبه أيضا ويؤيده أنه وقع فى نسخة وليعلم والوسيلة كل ما يتقرب به يقال توسل الى الله بوسيلة أى تقرب اليه بعمل كذا فى المصباح وأدعى أفعل تفضيل من دعاه الى كذا اذا حثه على قصده أى تقديم السائل على سؤاله شيأ يرضاه المسؤل منه كهدية أو تعظيم أو ثناء ونحوه يقتضى اجابته ولذا قدمت العبادة على الدعاء فى الواقع وسن الدعاء عقب الصلوات فقدم هنا لفظ العبادة على الاستعانة ليوافق ترتيب الالفاظ ترتيب معانيها فيرشد الترتيب الذكرى للترتيب الخارجى ومن خصوصية المادة يتفطن أنه لكونه أدعى الى الاجابة وهذا مراد المصنف رحمه الله تبعا للزمخشرى فى توجيه الترتيب وهو جواب عن سؤال تقديره ان العبادة تقرب بهم لمولاهم والاستعانة طلب لفعل المولى فكان ينبغى تقديمه فلم عكس ذلك ثم انهم قالوا قد مر أن الاستعانة المذكورة طلب المعونة فى المهمات كلها أو فى أداء العبادات وعلى الثانى العبادة مقصودة لذاتها والاعانة وسيلة لها دون العكس فهذا على الوجه الاول فقط وهو الراجح عند المصنف رحمه الله فصنيعه أحسن مما فى الكشاف لا يقال جاز أن يكون بعض العبادات وسيلة الى الاعانة على البعض لانا نقول لا اختصاص لقوله نعبد ونستعين ببعضها لاطلاقهما فحينئذ ينبغى أن يقال وجه تقديم العبادة ان الاعانة مطلوبة لتكميل العبادة بالزيادة أو الثبات ويؤيده كون اهدنا بيانا لها وطلبا لما يزداد به الشئ أو يدوم متأخر عنه وان جعلت الاعانة مطلوبة لتحصيل العبادة ابتداء فالتقديم لانها مقصودة بالنسبة الى الاستعانة وعلى الاول ان اريد بالمهمات ما لا يتناول العبادة لتبادره مع أنه المعروف المناسب على ما اختاره قدس سره فكون العبادة وسيلة الى الاعانة ظاهر ووجه التقديم

ما

ولذلك فضل ما حكى الله عن حبيبه حين قال لا تحزن ان الله معنا على ما حكاه عن كليمه حيث قال ان معى ربى سيهدين وكرر الضمير للتنصيص على أنه المستعان به لا غير وقدمت العبادة على الاستعانة لتوافق رؤس الآى ويعلم منه أن تقديم الوسيلة على طلب الحاجة أدعى الى الاجابة

ماذكره المصنف رحمه الله كما بيناه للثوان اريدما يتناولها لعدم قيام القرينة على التقييد يقال الاعانة المطلقة وان كان بعض أفرادها وسيلة الى العبادة الا أن كثيرا من افرادها يتوسل بالعبادة اليه وهو ما يترتب على العبادة و يكون نتيجة لها فكونها وسيلة معتبر بالقياس الى بعض أفراد الاعانة لا الى جميعها وتقديمها فى الذكر للاشارة لما مر من أن تقديم الوسيلة أدعى للاجابة وفيه تكلف ظاهر ولو قيل العبادة وسيلة الى بعض أفراد الاعانة ومقصودة من البعض فتقديمه بالنسبة الى الاول لما ذكر وبالنسبة الى الثانى لما سبق كان وجيها هكذا قرره الفاضل الليثى تبعا للسيد السند وهو حاصل ما فى شروح الكشاف ومن لغو القول هنا ما قيل ان كلام المصنف رحمه الله مناف لما سيأتى منه فى سورة هود فى تفسير قوله تعالى واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه ولا يليق الاشتغال به الآن فيما لهؤلاء هنا بحثا وهو أن هذا كما لا يتأتى على الثانى أصلا أو بغير تكلف لا يتأتى على الاول أيضا على ما يقتضيه كلام المصنف رحمه الله لانه قسم المعونة الى ضرورية يتوقف عليها صحة التكليف وغير ضرورية يتيسر بها الفعل مطلقا فان بنى كلامه هنا على أن المراد مجموع المعونتين أو الاولى أو الاعم لزم توقفها على العبادة لتوقف التكليف عليها فلا يتأتى ما ذكر على الاول أيضا الا اذا أريد بالمعونة غير الضرورية وبالمهمات المهمات الدنيوية لا الدينية ولا ما يشملهما فيندرج فيه العبادة وانما نشأ هذا من توهم اتحاد كلام المصنف وكلام الزمخشرى وقد عرفت معنى الوسيلة وأنها ليست بمعنى السبب كما يتوهم وحينئذ فالظاهر أن المراد بالمهمات كلها مهمات كل عبد فى امور دنياه فانه المتبادر منها والمعونة كل ماله مساعدة على فعل أو تحصيل غرض مما من الامور المحسوسة فهى بالمعنى اللغوى فان قلنا انها عامة شاملة للعبادة وكذا ان قلنا انها اعانة على أداء العبادة فالجواب ما قيل من ان العبادة مع العلم بأنها مما يتوسل به الى اجابة طلب الحاجة وذكر الاستعانة المطلوب منها المعونة فى العبادة المستلزم كونها وسيلة للعبادة قرينة على أن العبادة باعتبار بعض افرادها وسيلة وباعتبار بعض آخر يتوسل اليها بالاستعانة فلا اشكال وعلى ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لابد فى الخلاص عما مر من التزام ما ذكر الا أنه محتاج الى تكلف فتأمل (قوله وأقول لما انتسب الخ) اعترض عليه بأن المتبادر منه أنه من خواصه التى تفرد بها وهو بعينه مذكور فى التفسير الكبير والحمل على التوارد أو أنه دل بذلك على اختياره له كما قيل بعيد كما لا يخفى وقوله تبجحا تفعل من البجح بالباء الموحدة والجيم والحاء المهملة ومعناه الفرح والسرور كما فى الصحاح وقد فسر بالافتخار الناشئ من العجب والكبر وهو أنسب بالمقام ويستتب بسين مهملة وتاءين فوقيتين من استتب الامر اذا تهيأ واستقام كما فى الصحاح أو هو من التباب بمعنى الهلاك وهو يتبع التمام فكأن ما تم يطلبه كما فى الاساس وهو منزع حسن وعليه قوله

اذا تم أمر بدا نقصه ✱ ترقب زوالا اذا قيل تم

وفسر أيضا بيستمر ويستقل وقال الراغب التبب الخسار وتبيته قلت له ذلك ولتضمنه الاستمرار قيل استتب لفلان كذا اذا استمر اه وما قيل من أنه لم يثبت عند صاحب القاموس فلذا لم يذكره من قصر باع الاطلاع وفى كلامه تصريح بأن المراد بالمعونة التوفيق وبه يتم التوفيق (فان قلت) هل هذا جار على الوجهين أو مخصوص بأن الاستعانة فى اداء العبادة على الوجه الرابع المستحسن كما قيل وعلى كل حال كيف يفهم هذا من قصر الاستعانة على الله وانما يفيده لو قيل لا يصدر منا أمر الا بالاستعانة منك قلت هذا من قبيل الاحتراس واتباع الكلام بما يزيل ابهامه كقوله ✱ فسقى ديارك غير مفسدها ✱ وهو من ذكره بعد مطلقا ومقتض لتأخير ما ذكر لا وجه له مع أن قوله انه الراجح من عدم الفرق بين كلام الشيخين بل هو على مقابله أوضح والمعنى المذكور يؤخذ من عدم تقييده بمتعلق ظاهر ولك أن تقول انه مغاير لما مر أيضا (قوله وقيل الواو الخ) ليس هذا من قبيل ما تنواصلت وجهه بناء على تجويزه شذوذا أو تقدير مبتدا فيه أى ونحن اياك نستعين كما توهم حتى يورد عليه أنه غير فصيح أو ينازع فى المثال وان كان الاشتغال

وأقول لما انتسب المتكلم العابد الى نفسه أوهم ذلك تبجحا واعتدادا منه بما يصدر عنه فعقبه بقوله واياك نستعين ليدل على ان العبادة أيضا مما لا يتم ولا يستتب له الا بمعونة منه وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك

قوله لم يثبت عند صاحب القاموس الخ عبارته التب والتبب والتباب والتبيب والتتبيب النقص والخسار وتبا له وتبا تبيبا مبالغة وتببه قال له ذلك وفلانا أهلكه وتبت يداه ضلتا وخسرتا والتابة الكبير من الرجال والضعيف والجمل والحمار قد دبر ظهرهما جمعه أتباب الخ وهى مادة طويلة اه مصححه

بمثله ليس من دأب المحصلين فيقال ان الزمخشرى جعل أصلك حكاية حال ماضية والواو معه عاطفة
وتقديره مقت ومكثت وجهه فأبرز فى صورة المستقبل حكاية لتلك الحالة العجيبة الشأن فان ماذكره
النحاة اذا كان المضارع فى صدر جملة أما اذا تقدم عليه شئ من متعلقاته فيجوز اقترانه بالواو لمشابهته
للاسمية صورة وقد أشار الى ماذكر ابن مالك فى تسهيله وأما تجويز الزمخشرى الحالية من غير تقدير
فيه فمعترض عليه كما ستراه فاحفظه فانه مما خفى على أرباب الحواشى (قوله وقرئ بكسر النون الخ)
هى قراءة الاعمش ونسبت لغيره وهى لغة قيس وتميم وأسد وربيعة وهذيل وهى مطردة عندهم بشرط أن
لايكون ياء مثناة تحتية لثقل الكسرة على الياء على أن بعضهم قال ييجل بكسر ياء المضارع من وجل وقرئ
أيضا فانهم ييلمون وهذا مما يقتضى عدم صحة ذلك الاستثناء وأن يكون ماضيه مكسور العين كعلم أو فى
أوله همزة وصل كنستعين أو تاء مطاوعة نحو تكلم فلا يجوز فى نضرب ونقتل كسر حرف المضارعة
ونحوها من الافعال بشرط أن لا ينضم مابعدها لاستثقال الخروج من الكسرة الى الضمة فان توسط
حرف وان كان ساكنا جاز واعلم أنه قرئ واياك يعبد بصيغة المجهول بوضع ضمير النصب موضع ضمير الرفع
والالتفات وهو غريب نادر لقول بعض أهل المعانى ان وقوع الملتفت والملتفت عنه فى جملة واحدة لم يعهد
(قوله بيان للمعونة الخ) هو بيان لتناسب الجمل وارتباطها الاترك العاطف كما قيل لاختلافها خبرا وانشاء
والقول بأن نستعين لدلالته على الطلب بمعنى أعنا فهو انشاء معنى تبرع لمن لا يقبل وفى الكشاف والاحسن
أن تراد الاستعانة به وبتوفيقه على اداء العبادة ويكون قوله اهدنا بيانا للمطلوب من المعونة كأنه قيل كيف
أعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم وانما كان أحسن لتلاؤم الكلام وأخذ بعضه بحجز بعض وقال
قدس سره أى لتناسب الجمل الواقعة فيه وانتظام بعضها مع بعض حيث دل اياك نستعين على طلب الاعانة
على العبادة وصار اهدنا بيانا للاعانة المطلوبة فكملت الملاءمة بين الجمل الثلاث لمزيد ارتباط بينها وربما
يقال اياك نعبد بيان للحمد واستئناف نشأ من اجراء تلك الاوصاف على مامر فتكون الجمل الاربع التى
فى الفاتحة متلاصقة متلاحقة واذا جعلت الاستعانة عامة لم يكن اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة ولا المعونة
مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال بين الجمل بتلك المثابة اه فالبيان بمعناه اللغوى لانه استئناف بيانى
فى جواب سؤال مقدر تقديره ماذكر فعليه ترك العاطف لانه مستأنف لا لكمال الاتصال كما توهم فان
تقدير السؤال يأباه وقيل ان المصنف رحمه الله عنى أن ترك الواو اما لكمال الاتصال كما فى الوجه الاول
أو الانقطاع كما فى الثانى وفساده ظاهر وسوف يرى اذا انجلى الغبار (قوله كأنه قال كيف أعينكم)
قيل المناسب لكونه بيانا للمعونة أن يقدر أى اعانة تطلبون بمعنى أن البيان حقه أن يكون عين المبين
لافردا منه وان كان قد يكون المطلوب منه بيان الكيفية ولا يخفى أنه مع قيام القرينة على أن المراد المعونة
فى المهمات كلها أو فى أداء العبادة بتعين الاعانة فلا يبقى لهذا السؤال وجه وانما يحتاج الى بيان كيفيته
ولذا اتفق الشيخان على تقدير ماذكر فلا تغفل ثم انه أورد على مامر من أن قوله اياك الخ بيان للحمد كأنه
قيل كيف تحمدونه فقيل اياك نعبد الخ مع أنه لا حاجة اليه لا صحة له فى نفسه فان السؤال المقدر لابد
أن يكون بحيث يقتضيه انتظام الكلام وتنساق اليه الأذهان والافهام ولا ريب فى أن الحامد بعد
ماساق حمده تعالى على تلك الكيفية اللائقة لا يخطر ببال أحد أن يسأل عن كيفيته على أن ماقدر من
السؤال غير مطابق للجواب فانه مسوق لتعين المعبود لا لبيان العبادة حتى يتوهم كونه بيانا لحمدهم
والاعتذار بأن المعنى نخصك بالعبادة وبه يتبين كيفية الحمد تعكيس للامر وتمحل لتوفيق المنزل المقرر
بالموهوم المقدر وبعد اللتيا والتى ان فرض السؤال من جهته عز وجل فاتت نكتة الالتفات التى أجمع
عليها السلف والخلف وان فرض من جهة الغير يختل النظام لابتناء الجواب على خطابه تعالى وبهذا يتضح
فساد ماقيل من أنه استئناف جواب لسؤال يقتضيه اجراء تلك الصفات العظام على الموصوف بها فكأنه
قيل ماشأنكم معه وكيف توجهتم اليه فأجيب بحصر العبادة والاستعانة فيه فان تناسى جانب السائل

وقرئ بكسر النون فيهما وهى لغة بنى تميم فانهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء اذا لم ينضم مابعدها (اهدنا الصراط المستقيم) بيان للمعونة المطلوبة فكأنه قال كيف أعينكم فقالوا اهدنا

بالكناية

بالكلية وبناء الجواب على خطابه عز وعلا مما يجب تنزيه ساحة التنزيل عن امثاله والحق الذى لا محيد عنه انه استئناف صدر عن الحاقه بعض ملاحظة اتصافه تعالى بما ذكر من النعوت الجليلة الموجبة للاقبال الكلى عليه من غير أن يتوسط هنا الشئ آخر كما ضبط به خبرا (أقول) هذا مع أنه على طرف الثمام مسروق من حواشى الطيبى وليس أول سارغرة القمر فان هذا السؤال ليس محققا ولا مقدرا فى النظم حتى يلزم ما توهموه وانما هو أمر ساق اليه الكلام السابق حتى نزل منزلة السؤال ومآله الى اقتضاء ماقبله الخطاب وحينئذ يكون أشد اتصالا به سواء قدر من جهة الله أو لا ولو جعل استئنافا حقيقيا لم يرتبط به لكونه فى حكم كلام مع والالتفات فيه لا يلتفت اليه ولكون العبادة أجل تعظيم وأظهره صح أن تجعل كالمبين للحمد لانه أخو الشكر فتبين أنه ليس بمجرد اللسان بل ظاهر مطابق لباطنه فيه ولا يلزم من الالتفات اتحاد الخطاب كما صرح به ابن الاثير وأشار اليه السكاكى فما ذكر من التعكيس وغيره ساقط (قوله أو افراد الخ) وقع فى نسخة بالواو بمعنى أفرد بالذكر كبدل البعض من الكل فى الجملة نحو أمدكم بما تعلمون أمدكم بأنعام وبنين ولا ينافيه اختلافهما خبرا وانشاء ولا حاجة لتأويل نستعين بأعنا وقيل انه توجيه لتخصيص الهداية بالطلب فى مقام الجواب عن قوله كيف أعينكم وليس بيانا لكونه من ذكر الخاص بعد العام كما فى قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى لان الطريقة المسلوكة فيه العطف بالواو وكون الهداية للصراط مقصودة لا يضره كونه طريقا وفيه مافيه وأما ماقيل من انه ابتداء دعاء وسؤال حينئذ اذ لم يجعل مربوطا فيكون ترك الواو لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما فى الخبرية والانشائية فغير سديد كما أشرنا اليه وقيل ان كان المراد بالاستعانة طلب المعونة فى المهمات كلها فان كان المراد بالصراط المستقيم طريق الوصول اليها كان اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة وان كان المراد به ما يخص العبادات كان افراد الما هو المقصود الاعظم منها والاول وان كان خلاف المتبادر لكنه محتمل وبه يلتئم الكلامان وينتظمان أشد انتظام وان كان المراد بالاستعانة طلب المعونة فى أداء العبادات كان اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة لكون الصراط ما يوصل الى العبادة كما هو الظاهر فيتلاءم الكلام وينتظم جدا أشد انتظام وحكم السيد بأنه على عموم الاستعانة لا يكون اهدنا بيانا للمعونة بناء على حمل الزمخشرى الصراط المستقيم على ملة الاسلام فان قلت كيف يكون اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة وخلق القدرة ممكنة كانت أو ميسرة من المعونة المطلوبة ولا تندرج فى الهداية قلت بتقييد اللطف فى تعريف الهداية تندرج فيها فانه عندنا خلق القدرة على الطاعة كما فى شرح المقاصد فاذا اندرج فيها جاز أن تكون المعونة المطلوبة هى الهداية الى طريق الوصول الى المهمات على الاول والى العبادات على الثانى فيحصل عليه الكلام ليتلاءم ويجوز أن يقال المراد أن المعونة المطلوبة ان كانت الهداية فاهدنا بيان لها وان كانت ما يتناولها فافراد لما هو الخ ثم انه سيجئ أن المطلوب اما زيادة الهدى أو الثبات عليه أو حصول المراتب المترتبة عليه فيكون اهدنا بيانا بناء على أن زيادة الهدى أو الثبات عليه اعانة على بعض ما يستعان فيه قطعا وان الاعانة على البعض اعانة على الكل لتوقفه عليه أو على أن المستعان فيه تكميل العبادات أو المهمات بأحد الوجهين الازدياد أو الثبات وأما الهداية الى المراتب المترتبة عليه وكونها بيانا للمعونة على أداء العبادات فانما يصح اذا كانت وسيلة الى العبادة وقد قيل عليه ان قوله فى صدر كلامه ان كان الخ غير متأت هنا لان الاول يأباه ما فى الدر المنثور عن ابن عباس رضى الله عنهما من تفسير الهداية الى الصراط المستقيم بالهام الدين الحق واذا فسر فى الكشاف وغيره بملة الاسلام فهو مخالف لما عليه المفسرون وكذا كون صراط الذين أنعمت عليهم بدلا منه وقوله وان كان المراد بالاستعانة طلب المعونة فى أداء العبادات كان اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة لكون الصراط ما يوصل الى العبادة مخالف للمتبادر من كلام المصنف فانه يفهم منه ان البيان على تقدير تخصيص الاستعانة بالعبادات والافراد على تقدير تعميمها وعليه أكثر أرباب الحواشى بل كلهم وقوله

أو افراد لما هو المقصود الاعظم

فان قلت الخ فيجاب أيضا بأنه يمكن أن يقدر متعلق الاستعانة ما يطلق أحد هذه الامور عليه فليتأمل انتهى وفيه مافيه (قوله والهداية دلالة الخ) هذا برمته مأخوذ من كلام الراغب رحمه الله في مفرداته الا أنه وقع في نسخة بدل قوله بلطف بتلطف والاول أولى رواية ودراية وانما قيده به لدلالة اشتقاقه ومادته عليه ولذا أطلق على المشى برفق تهادوسميت الهداية لطفا ومن لم يدر هذا قال لانها في اللغة الارشاد وهو عين اللطف ولذا قال ابن عطية انها لغة الارشاد وهل يعتبر في هذه الدلالة الايصال أم لا فيه خلاف سيأتي تحقيقه ونعني باللطف كما في الصحاح وغيره من كتب اللغة الرفق المقابل للعنف وهو في صفة الاجسام مقابل الغلظ والكثافة ويكون اللطف واللطافة أيضا عبارة عن الحركة الخفية وتعاطى الامور الدقيقة وقد يعبر به عما لا تدركه الحاسة كما قاله الراغب وهذا تحقيقه باعتبار الوضع اللغوى مطلقا وأما هو في صفاته تعالى فمعناه كما قاله الراغب ايضا اما العالم بدقائق الامور والخفيات أو الرفيق بالعباد في هدايتهم وغيرها انتهى وفي شرح الاسماء الحسنى للشيخ بهاء الدين قدس سره اللطيف الذى يعامل عباده معاملة اللطف لان ألطافه في الدارين لا تتناهى والله لطيف بعباده يرزق من يشاء فيهئ مصالح الناس من حيث لا يشعرون وقيل اللطيف العليم بالغوامض والدقائق ولذا قيل لكل حاذق لطيف ويحتمل أن يكون من اللطافة مقابل الكثافة وهو وان وصفت به الاجسام ظاهرا الا أن الجسمية لا تنفك عن الكثافة ولطافتها اضافية فاللطافة المطلقة لا يوصف بها الا نور الانوار المتعالى عن ادراك البصائر والابصار ووصف غيره بها بالاضافة لمن هو دونه فهو من الاسماء الدالة على الصفات الذاتية وعلى الاولين يرجع الى الفعل ويقاربه اسم الكريم انتهى وسيأتي في تفسير قوله تعالى وهو اللطيف الخبير ما يشير لما ذكر فما نقل هنا عن السيد السند من أن اللطف عندنا خلق قدرة الطاعة في العبد وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة أو يقرب منها ولا يفضى الى القسر والالجاء ان كان تفسيرا لما وصف به العباد فهو مخالف لما حققه أهل اللغة وان كان لما وصف به البارى فهو مخالف أيضا لما في النظم ولما عليه أئمة التفسير فتدبر (قوله ولذلك تستعمل في الخير) لانه المناسب للطف كما سمعته وقوله على التهكم اشارة الى أن ما ذكر ونحوه لا يرد نقضا على أنه انما يستعمل في الخير لانه معتبر في معناه الحقيقى وهذا مجاز استعارة تمثيلية أو تبعية فلا يرد نقضا وقيل ليس هذا من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقدم والتجوز أحسن وأبلغ وقوله ومنه الهدية فصله لانه مغاير له بحسب المعنى واللفظ لان فعل الاول هدى وفعل الثانى بمعنى الاعطاء أهدى كاهديت الهدية والهدى الا أنه يشاركه في أصل المعنى والمادة كما مر (قوله وهوادى الوحش الخ) الهوادى جمع هاد وهو العنق وأول القطيع من الظباء ونحوها والوحش بفتح الواو وسكون الحاء المهملة والشين المعجمة الوحوش وهى حيوان البر الواحد وحشى ويقال حمار وحش بالاضافة وحمار وحشى فالوحش يكون للواحد والجمع ولا تختص الهوادى بالوحش كما يوهمه كلام المصنف رحمه الله وفي الصحاح والهادى العنق وأقبلت هوادى الخيل اذا بدت أعناقها ويقال أول رعيل منها وقول امرئ القيس * كأن دماء الهاديات بنحره * يعنى به أوائل الوحش انتهى وظاهر كلام أهل اللغة انه حقيقة في العنق واطلاقه على الاول مجاز وان اشتهر فيه كما في الاساس فقوله لمقدماتها بفتح الدال المتقدمة منها في الورود ونحوه أو أعضاؤها المتقدمة كالرأس والعنق لانها تسمى هوادى أيضا كما سمعته (قوله والفعل منه) أى من الهداية المقصودة بالذكر هنا لا من مجموع ما مر فلا يرد عليه أن فعل الهدية أهدى كما مر وقوله وأصله أن يعدى الخ أى الى المفعول الثانى وقد يحذف منه الحرف فيتعدى اليه بنفسه كاختار فانه يتعدى لاحد المفعولين بنفسه وللآخر بمن وقد يتعدى له بنفسه كقوله واختار موسى قومه على الحذف والايصال هذا ما قاله المصنف تبعا للزمخشرى وقيل هما لغتان كما في الصحاح هديته الطريق لغة أهل الحجاز والى لغة غيرهم والفاء في قوله فعومل فصيحة وقيل انه اذا عدى باللام مصدره الهدى واذا عدى بالى مصدره الهداية كما في الحيوان وغيره

والهداية دلالة بلطف ولذلك تستعمل في الخير وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد على التهكم ومنه الهدية وهوادى الوحش لمقدماتها والفعل منه هدى وأصله أن يعدى باللام أو الى فعومل معاملة اختار في قوله واختار موسى قومه

ومنهم

ومنهم من فرق بينهما كما قال قدس سره ونقل عن المصنف رحمه الله ان هداه لكذا أو الى كذا انما يقال اذا
لم يكن فى ذلك فيصل بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد أو يثبت ومن لا يكون فيه فيصل قيل
ولا نزاع فى الاستعمالات الثلاثة الا أن منهم من فرق بينهما بأن المتعدى بنفسه هو الايصال الى
المطلوب ولا يكون الا فعل الله فلا يسند لغيره كقوله لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدى بالحرف الدلالة على
الموصل فيسند له وللقرآن والنبى صلى الله عليه وسلم انتهى قيل وعلى الفرق الاول يظهر الجواب عن
النقض المشهور على تعريف الهداية بالدلالة الموصلة بقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم الخ اذ يجوز أن
يكون التعريف للهداية المتعدية بنفسها والهداية فى الآية متعدية بالحرف فترك المفعول بواسطة
اختصارا من غير احتياج الى تجوز ونحوه وقيل الهداية تتضمن معانى يقتضى بعضها تعديتها بنفسها
وبعضها التعدية بالحرف كالارادة والاشارة والتلويح وليس بشئ وسيأتى تمته واعترض على الفرق
الثانى بقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام يا أبت انى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك فاتبعنى
أهدك صراطا سويا ونحوه ودفعه بأنه اسناد مجازى مخالف للظاهر (قوله لا يحصيها عد) أى لا يحصى
افرادها الجزئية أحد بعد وأصل الاحصاء العد بالحصى ثم صار حقيقة فى مطلق العد كما هنا فاسناده
الى العد مجاز للمبالغة ولما كان اطلاق نفيه يوهم عدم انحصار أنواعها وأجناسها استدرك لما يدفع
ذلك الايهام وقيل ان المصنف رحمه الله تعالى فسر الهداية المطلوبة بقوله اهدنا بالدلالة السالفة ثم
قال وهداية الله الخ ولم يقل وهى تتنوع لان ما ذكر من الافاضة والنصب والارسال والانزال لا تصدق
عليه الدلالة الا بضرب من التأويل ولو سلم فالمقسم لهذه الاجناس خصوص هداية الله تعالى فالوجه
أن يقال المقسم ما يطلق عليه هداية الله بوجه أو فيه مضاف مقدر أى أسباب هداية الله (أقول)
الظاهر أن الدلالة السابقة أعم من هذه كما ينطق به وينادى عليه فحوى كلامه فكون ما ذكر لا يطلق
عليه الدلالة غير مستقيم فان اطلاقه الهداية عليه يأباه والاظهار فى مقام يقتضى ظاهره الاضمار
اشارة الى أنه ليس عين ما قدمه والمراد بكونها هداية الله أنها بخلقه واحسانه فلا ينافى اسنادها
لغيره كما يشهد له ما ذكر من قوله يهدون بأمرنا فافهم (قوله الاول افاضة القوى الخ) المراد بالافاضة
الايجاد بالفيض وهو الاحسان والجود الالهى والقوى جمع قوة وهى لغة بمعنى القدرة والتهيؤ كما قاله
الراغب وفى اصطلاح الحكماء كما قالوه مبدأ التغير من أمر الى آخر من حيث هو آخر وهذا هو المراد هنا
وهى عند الاطباء ثلاثة أجناس لان فعلها اما مع شعور أولا والاول يسمى قوة نفسانية والثانى ان
اختص بالحيوان فقوة حيوانية والا فهى طبيعية وعند الفلاسفة أربعة لان كل قوة اما أن يصدر عنها
فعل واحد أو أكثر وعلى التقديرين اما مع شعور أولا فالتى فعلها متغير مع الشعور قوة حيوانية والتى
فعلها متغير بدونه قوة نباتية والتى فعلها غير متغير مع الشعور قوة فلكية والتى بلا شعور طبيعية ان كانت
فى البسائط كالنار وخاصية فى المركب كتخدير الافيون وهذه هداية الى طريق التعقل والاحساس
وفيها ما لا يختص بالانسان والى العام منها الاشارة بقوله تعالى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى واثبات
الحواس الباطنة وان كان رأى الفلاسفة فقد ذهب اليه كثير من أهل السنة وقال الغزالى الذى
أبطلوه استقلالها بالادراك والتأثير وما أثبتوه لها مما هو مبنى على أصولهم الواهية ومجردها لا ضير
فيه لما فيه من الحكم البديعة والقدرة الباهرة وفى شرح المقاصد لا يخفى انا اذا جعلنا القوى
الجسمانية آلة للاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس ارتفع النزاع فلا وجه لما قيل من أن
اللائق بالمصنف أن لا يذكرها لابتنائها على هذيانات الفلاسفة وتفصيلها فى مطولات الكلام وكتب
الحكمة والمشاعر الحواس الظاهرة جمع مشعر جعلت محلا للشعور وهو الاحساس وجعل الاولى
حواس والثانية مشاعر تفننا (قوله والثانى نصب الدلائل الخ) الظاهر أن المراد بهذه القوة النظرية
والفكر فى الانفس والآفاق حتى يعلم أن لهما ناظرا بأقدارها ولاجل هذا أودع الله فيه العقل والقوى

وهداية الله تعالى تتنوع أنواعا لا يحصيها عد
كما قال تعالى وان تعدوا نعمت الله لا تحصوها
ولكنها تنحصر فى أجناس مترتبة الاول افاضة
القوى التى بها يتمكن المرء من الاهتداء الى
مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة
والمشاعر الظاهرة والثانى نصب الدلائل
الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد

الظاهرة والباطنة فظهر من هذا كونه مترتبا على ماقبله وماقيل من أن الحق والباطل اشارة الى الكمال بحسب القوة النظرية والصلاح والفساد بحسب القوة العملية لاوجه له وقيل من جملة هذه الدلائل المعجزات المفضية الى ثبوت الشرع الموقوف عليه الادلة السمعية وفيه نظر (قوله واليه أشار الخ) أى الى نصب الدلائل العقلية أشير في هذه الآية الكريمة والنجد المكان الغليظ المرتفع وهو مثل لطريق الحق والباطل فى الاعتقاد والصدق والكذب فى المقال والجميل والقبيح فى الفعال فبين أنه عرفهما كقوله انا هديناه السبيل اماشاكرا واما كفورا قيل وماذكره المصنف تبع فيه الزمخشرى والهداية فيه متعدية بنفسها وليست بمعنى الايصال بل بمعنى الاراءة ألاترى الى قوله فلا اقتحم العقبة قال المصنف فلم يشكر تلك الايادى باقتحام العقبة فان الايصال الى طريق الشر ليس من الايادى بخلاف اراءته من حيث انه طريق شر يحترز عنه فانه يكون خيرا فى حقه وعلى مايفهم من كلامه أولا من اختصاصها بالخير فى قوله هديناه النجدين تغليب انتهى ولايخفى مافيه من الاضطراب فان المصنف رحمه الله لم يقل هنا ان المتعدى بنفسه يفيد الايصال حتى يشافيه ماوقع فى النظم ثم انه على ماذكره لايحتاج الى التغليب فكان عليه أن لايذكره أو يجعله وجها آخر فتدبر (قوله وقال وأما ثمود الخ) قيل ان كلامه فى تفسيره يدل على أن المراد بالهداية فيه ليس الجنس الثانى فقط حيث قال فدللناهم على الحق بنصب الحجج وارسال الرسل ولعله أولى لانه أدل على شقاوتهم والرسل هنا رسل الله من البشر (قوله والثالث الخ) قيل الظاهر أن المراد بالرسل مايعم الملائكة ليتناول هذا الجنس من الهداية الانبياء ثم جعل المنحصر فى الاجناس هداية الله يقتضى أن يكون المراد هداية الله تعالى بارسال الرسل وانزال الكتب والعبارة أيضا تفيد هذا المعنى وعلى هذا فى قوله واياها عنى الخ نظر فان قيل الهداية فيها صفته تعالى أسندت اليهم والى القرآن مجازا كما يقال قطع السكين قلنا لو سلم ذلك فى الثانى فلا نسلمه فى الاول وقد قال المصنف فى تفسيره وجعلناهم أئمة يقتدى بهم يهدون الناس الى الحق بأمرنا لهم بذلك وارسالنا اياهم حتى صاروا مكملين ثم جعلهم أئمة يهدون بأمره هداية منه تعالى بارسال الرسل لكن ظاهر قوله واياها عنى بقوله وجعلناهم أئمة الخ يشعر بأنه اياها عنى بالهداية المذكورة فيه وقد يتكلف له فيقال المراد بهداية الله المنحصرة فى الاجناس الهداية المنتسبة اليه تعالى بوجه وهداية الانبياء عليهم الصلاة والسلام كذلك لكونها بأمره تعالى وارساله وبالهداية بارسال الرسل وانزال الكتب الهداية الحاصلة بهما سواء كانت قائمة بالمرسل والمنزل أو بمن هداه وأمره بالهداية وقس عليها هداية القرآن ان كان متصفا بها حقيقة وقال الغزالى الهادى من العباد الانبياء عليهم الصلاة والسلام والعلماء المرشدون للسعادة الاخروية والدالون على الصراط المستقيم بل الله الهادى بهم وعلى ألسنتهم وهم مسخرون بقدرته وتدبيره فالهداية المسندة لهم من هداية الله ومندرجة تحت جنس الهداية بارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام بهذا الاعتبار (أقول) لك أن تجعله شاملا للانبياء عليهم الصلاة والسلام من غير تأويل بماذكره فانهم مأمورون أيضا بما أوحى اليهم كما لايخفى وأما أمر الحصر والتوفيق بينه وبين ماذكر فغير محتاج الى تكلف ادعاء مجازية الاسناد مع أن الظاهر الحقيقة ولاموجب للعدول عنها فى الآية الاولى بخلاف الثانية وان توهموا العكس فان قوله تعالى بأمرنا صريح فى أن الله هداهم حيث أمرهم بالعمل والتبليغ وهذا مراد المصنف رحمه الله ومحل استشهاده وأما القرآن فى نفسه فليس هو الهادى حقيقة فتدبر وقوله ان هذا القرآن يهدى أى يدل على خصلة أو ملة أقوم مما عداها (قوله والرابع أن يكشف الخ) مغايرته لماقبله ظاهرة لاختصاصه بالانبياء عليهم الصلاة والسلام والاولياء اذ المراد بالوحى كشف الحقائق واظهارها لهم بغير الطرق المعهودة ولاوجه لتعميمه والالهام القاء الخير فى القلب اذ غيره يقال له وسوسة وأما قوله تعالى ألهمها فجورها وتقواها فمؤول كما سيأتى فى محله والمنامات الصادقة هى

واليه أشار حيث قال وهديناه النجدين وقال وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى بقوله وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وقوله ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هى بالوحى أو الالهام والمنامات الصادقة

المبشرات وهي جزء من أجزاء النبوة كما ورد في الحديث المشهور وانكشاف الحقائق بها يقينا مخصوص برؤياهم سواء أولت أو وقعت بعينها وقوله كما هي أي كما هي هي في نفس الامر كقولهم من حيث هو هو واعرابه مشهور وقوله أولئك الذين هدى الله الآية الشاهد فيها في الهداية الاولى أو فيهما والمراد بهداهم ما توافقوا عليه من التوحيد وأصول الدين كما سيأتي في سورة الانعام تحقيقه فلا وجه لما قيل من أنه يمكن حملها على الثالث حتى توهم بعضهم أنه أظهر وأولى وعدى المصنف رحمه الله الكشف بعلى لانه مضمن أو متجوز به عن معنى جلا وأظهر وان لم يخل من ركاكة العجمة والنيل الوصول (قوله والذين جاهدوا الخ) قال المصنف رحمه الله في تفسير والذين جاهدوا في حقنا واطلاق المجاهدة ليعم جهاد الاعادي الظاهرة والباطنة بأنواعه لنهدينهم سبلنا سبل السير الينا والوصول الى جنابنا أو لنزيدنهم هداية الى سبيل الخير وتوفيقا لسلوكها اهـ ولعل هداية سبيل السير اليه تعالى أن يكشف عن قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هي وقال الطيبي طيب الله ثراه الاستشهاد فيه أنه تعالى أثبت لهم الجهاد على لفظ الماضي وأوقع ضمير التعظيم ظرفا له على المبالغة أي في سبيلنا ووجهنا مخلصين لنا ولا يكون مثل هذا الجهاد الاهداية لا غاية بعدها ثم قال لنهدينهم سبلنا على الاستقبال وصرح بلفظ سبلنا ولا يستقيم تأويله الا بما ذكر من طلب الزيادة بمنح الالطاف اهـ والسرائر جمع سريرة وهي ما يسره المرء في قلبه وأراد بها المصنف رحمه الله السر الالهي وليس ببعيد وان كان خلاف المعروف من استعماله (قوله اما زيادة ما منحوه الخ) منح بمعنى أعطى يتعدى لمفعولين وهو مبني للمجهول هنا والزيادة بنزول الآيات وظهور الاحاديث في زمانه عليه الصلاة والسلام وظهور طرق الاحتياط والاخذ عن أهل العلم بعده وقال قدس سره انه يعني ان من خص الحمد به تعالى وأجرى عليه تلك الصفات فهو مهتد فكيف طلب الهداية فالمطلوب الزيادة أو الثبات أو ثمرة ذلك من سعادة الدارين ثم ان حمل لفظ الهداية على التثبيت كان مجازا وان حمل على الزيادة فان كان مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا أيضا وان جعل خارجا عنه مدلولا عليه بالقرائن كان حقيقة لان الهداية الزائدة هداية كما أن العبادة الزائدة عبادة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان جاز كما سيأتي بيانه وتبعه أرباب الحواشي هنا برمتهم كما قيل انه جواب عما يقال من ان ما قبله منزل على ألسنة العباد الذين حمدوه وخصوا الحمد به تعالى ووصفوه بغاية الكمال وخصوه بالعبادة والاستعانة ومثل هؤلاء لا يصح منهم طلب الهداية الى الصراط المستقيم بعينه لحصوله لهم ففيه تحصيل الحاصل فأجاب عنه بقوله فالمطلوب الخ فهو جواب شرط مقدر أي اذا اتضحت الهداية لما ذكر وأنكر حصولها لهم فالمطلوب الزيادة والثبات أي مجموعهما وفي نسخة أو الثبات بأو بدل الواو وهي الموافقة لما في الكشاف والحاصل أن الهداية مطلقة فتصرف للكمال وهو بما ذكر من الزيادة أو الثبات أو حصول مراتب أخرى من جنسها وقد قيل عليه انه ان أريد بالايصال المفهوم من الدلالة الايصال القريب وبالصراط المستقيم ما يشمل العقائد الحقة والاعمال الصالحة فلا مرية في أن من خص الحمد به تعالى وأجرى عليه تلك الصفات لا يلزم أن يكون مهتديا بهذا المعنى لان الموصل القريب لها الادلة وان أريد البعيد صح ولكن لا يتعين الحمل عليه وأيضا جزمه بالتجوز اذا أريد الثبات وتفصيله في الزيادة فيه بأنه ان جعل الثبات داخلا في المعنى المستعمل فيه كان مجازا والا فهو حقيقة من غير فرق بينهما تحكم ورد بأن الموصل القريب لا ينحصر فيما ذكر اذ يكون بما عرف سماعا من الشرع وبالعقل السليم والثبات ليس كالزيادة لخروجه عن مفهومه بغير شك (أقول والهداية منه واليه) ليس كلام المصنف رحمه الله مطابقا لما في الكشاف حتى يشرح بما شرح به ويورد عليه ما أورد عليه فانه في الكشاف لم يتعرض لشيء مما ذكره المصنف أصلا فالحق أن يقال في بيان ما حققناه لما فسر الهداية المطلقة بالدلالة بلطف وتنوع منها هداية الله تعالى وفسر الصراط بما ذكر صار المعنى ارشادنا الى طريق الحق بسلامة

وهذا القسم مختص بنيله الانبياء والاولياء واياه عنى بقوله أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالمطلوب اما زيادة ما منحوه

القوى ووقفنا على أدلة الآفاق والانفس ووفقنا لتلقى الادلة السمعية من الرسل عليهم الصلاة والسلام والكتب حتى نصل لها فالتفريع هنا على ماقبله من تنويع الهداية الربانية اذ المطلوب هدايته لما يوصل اليه منها وكلها أوجلها حاصل لهم فالمطلوب الزيادة الخ والفاء فصيحة أى اذا تنوعت الهداية لما هو معلوم الحصول فالمطلوب ماذكر وتفريعه على مافى النظم كما فى الحواشى أبعد بعيد فعليك بالنظر السديد اذا صعدت من صعيد التقليد (قوله من الهدى) قال بعض الفضلاء الهدى جاء لازما بمعنى الاهتداء ومتعديا بمعنى الدلالة والاول هو المراد بقرينة قوله نمحوه والمراد بزيادة الهدى اما زيادة الله اياهم الهدى كما فى قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى أو ازدياد الهدى على أن المراد بالمطلوب المطلوب الاصلى الذى يطلب ما أريد بقصد واحد لاجله وهو زيادة الله اياهم الهدى أو الهداية أو زيادة الهدى أو الهداية الزائدة والمراد بالثبات اما ثباته تعالى على الهدى بمعنى الهداية على سبيل الاستخدام أو ثباتهم على الهدى على قياس ما عرفت فى زيادة الهدى وعلى الثانى المراد بالهداية تثبيتهم على الهدى أو ثباته تعالى على هدايتهم أى دوامه (بقى) هنا أنه قد يقال الصراط بمعنيه لايخلو اما أن يراد جميعه أو بعض منه معين أو غير معين لاسبيل الى الاول لان هؤلاء لم يصلوا بجميع طرقه وجميع الاعمال الصالحة والعقائد الحقة والبعض المعين لابد له من قرينة تعينه ولا قرينة هنا فان أريد بعض غير معين فلا ريب فى صحة طلب البعض الآخر من غير تأويل أو تجوز فتأمل (قوله فاذا أفاله العارف الخ) الظاهر أنه تفريع على قوله حصول المراتب المترتبة عليه وأن هذا من جملتها ولذا قالوا ان العارف لا يزال مسافرا فكلما ألقى عصا مبدأ السفر فهو من معنى الهداية المترتبة على أحد الاربعة وقيل الحصر فيها بالنسبة الى السالك وهذا متفرع عليها بعد التكميل فلا يرد عليه ماقيل لايخفى ان الارشاد المذكور جنس خامس من الهداية فان الرابع هو هداية السير الى الله كما سبق فالحصر فى الاجناس الاربعة غير مستقيم وقد رد أيضا بأنه قد قيل ان الفناء عبارة عن نهاية السير الى الله عز وجل والبقاء عبارة عن بداية السير فى الله سبحانه والسير انما ينتهى اذا قطع بادية الوجود بالكلية وبعده يتحقق السير فيه بالاتصاف بالاوصاف الالهية والتخلق بالاخلاق الربانية وقطع بادية الوجود عبارة عن فناء الحظوظ الدنيوية والاخروية ويلزمه بقاء طلب الحق سبحانه بل يندرج فيه السير اليه أيضا كما أن قوله تعالى لنهدينهم سبلنا يشملهما فالحصر مستقيم والعارف الواقف على الاسرار الالهية والسير كما فى الفتوحات أن يكشف له عجائب الملكوت فتنتقش فى جوهر نفسه فيفر الى الله مسافرا عما سواه الى أن يراه فى كل شئ ويطلق عندهم أيضا على الانتقال من اسم الهى الى آخر

فيا دارها بالخيف ان مزارها ٭ قريب ولكن دون ذلك أهوال

(قوله أرشدنا) عداه بنفسه على الحذف والايصال أو ضمنه معنى أرنا لانه يتعدى بالحرف وفى المصباح أرشدنى الى الشئ وعليه وله قاله أبو زيد ونحوه بالنون والتاء الفوقية والباء التحتية وكذا نمحو فى الوجوه الثلاثة ونمحو بمعنى نزيل ونميط بمعنى نبعد وننحى والغواشى جمع غاشية بمعجمتين ما يغشى أى يعرض ويكون بمعنى الغطاء ومنه غاشية السرج لغلافه فغواشى الابدان المراد بها هى بأنفسها أو ما يطرأ عليها من كدورات البشرية وظلمات الهيولى ونور قدسه الملكات الفاضلة أو الفيوض الالهية وقوله فنراك بنورك أى نشاهدك بما أودعته فى مشكاة قلوبنا من الانوار والله نور السموات والارض فاذا فهمت فنور على نور (قوله والامر والدعاء) المراد بهما مفهوماهما أو ماصدقا عليه كصم وصل أو المعنى المصدرى وقيل هذا تكلف من غير حاجة داعية له فان صيغة افعل لا تدل على مصدر أمر ودعاء وان تحقق عند تحققها وفيه نظر والمنقول فى أصول الشافعية كما فى شروح جمع الجوامع أنه لا يعتبر فى مسمى الامر ولا فى حده علو ولا استعلاء واعتبر فيه المعتزلة وهو المشهور عنهم وأبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ والسمعانى العلو وأبو الحسين من المعتزلة والامام الرازى والامدى وابن الحاجب الاستعلاء

من الهدى والثبات عليه أو حصول المراتب المترتبة عليه فاذا أفاله العارف الواصل عنى به أرشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات أحوالنا ونميط غواشى أبداننا لنستضئ بنور قدسك فنراك بنورك والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى

وتابعهم المصنف رحمه الله هنا وخالفهم في منهاج الاصول ورتمذهب المعتزلة المشهور من اشتراط
العلو في الامر وضده في الدعاء وقيل بالرتبة وهو مختار الزمخشري والاشتراك اللفظي بينهما كونهما
بصيغة واحدة في الاكثر وهي افعل والمعنوي ان فيهما معنى الطلب الذي هو كالجنس لهما وقوله
ويتفاوتان أي يتغايران ويفترقان بأن الطلب ان كان استعلاء فأمر وان سفلا فدعاء والا فيسمى التماسا
وقال بعض المعتزلة ان كان عالي الرتبة فأمر وان كان سافلها فدعاء هذا ما أراده المصنف رحمه الله فمن
توهم أنه لا مغايرة بين القول الاول والثاني فقد وهم لان الاستعمال قد يكون لعد الشيء متصفا بشيء
وان لم يكن كذلك كاستحسنه وان لم يكن حسنا وكذا التفعل كتحلم وان يكن حليما فالاستعلاء والتسفل
يقابل العلو والسفل وتفصيله في الاصول (قوله والسراط الخ) السراط هو الطريق السهل أو
الواضح المستوي من سرط الطعام كفرح ونصر ابتلعه وزورده فقيل انه يتصور أن يلعمسالكه أو يبتلع
هو سالكه الا تراهم قالوا قتل أرضا عالمها وقتلت أرض جاهلها وعلى النظرين قال أبو تمام

رعته الفيافي بعدما كان حقبة ٭ رعاها وماء المزن ينهل ساكبه (٢)

فقوله كانه يسترط السابلة تبع فيه الزمخشري وفي الكشف لو قال لانهم يسترطون السبل وهي
تسترطهم كان أولى وفي نسخة يسرط من الثلاثي وهذا بيان لوجه أخذه منه والسابلة الطريق ومن
يسلكها والمراد الثاني وقوله ولذلك بالام وفي نسخة بالكاف وهي صحيحة أيضا واللقم بفتحتين معظم
الطريق أو طرفه أو وسطه من الالتقام وهو الابتلاع فعل بمعنى فاعل أو مفعول كالسراط والمصنف
رحمه الله اقتصر على الاول لوضوحه وعن الازهري أكلته المفازة اذا انهكته لسيره فيها وأكل المفازة
اذا قطعها بسهولة وقيل ان السابلة اذا ذهبوا من عندنا خالهم بالنسبة الينا شبيهة بابتلاع الطريق
فاذا جاؤا الينا فكانهم يبتلعون الطريق ويلتقمونه (قوله والصراط من قلب السين الخ) انما قلبت
السين صادا لمناسبة الطاء في الاطباق وفي انخفاض السين مع تفخيم الراء استثقال للانتقال من سفل الى
علو بخلاف العكس نحو طست لان الاول عمل والثاني ترك كما قرره أهل الاداء وقوله ليطابق أي ليوافق
يجانسه مع الاطباق والصاد والضاد والطاء والظاء مطبقة ويقال منطبقة لانطباق اللسان معها على
الحنك وقوله وقد يشم الخ ليكون أقرب الى المبدل منه لان الزاي والسين من المنخفضة المنفتحة ولان
مخرجهما من بين الثنايا وقيل ليكتسب بذلك نوع جهر ويزداد قربها من الطاء والاشمام هنا خلط الصاد
بالزاي وعرفه القراء بخلط حرف بآخر وهو في الوقف ضم الشفتين مع انفراج بينهما ولا يدركه الا البصير
وله معان أخر سيأتي تفصيلها في سورة يوسف والزاي اسم هذا الحرف المعجم بياء بعد الالف الفرق بينها
وبين الراء المهملة وفي التسهيل يقال زاء معجمة بالمد وزاي بألف وياء وزي بالكسر والتشديد اه
وعامة بلادنا يقولون زين وهو غلط وشين (قوله والباقون بالصاد الخ) لغة قريش ابدال السين
صادا هنا وفي كل موضع بعدها عين أو خاء أو قاف أو طاء وقول الجوهري السراط لغة في الصراط
لا يقتضي أصالتها ولذا رسمت صادا لما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه قال اذا اختلفتم في شيء فاكتبوه
بلغة قريش فان القرآن نزل بها وقرئ بالزاي الخالصة أيضا (قوله والثابت في الامام) أي المثبت
كتابة وخطا في مصحف عثمان رضي الله تعالى عنه المسمى اماما عند القراء والمفسرين وغيرهم فان الامام
لغة ما يؤتم ويقتدى به فيتبع وان لم يكن من العقلاء ولهذا أطلق على اللوح والكتاب كما قال تعالى ومن
قبله كتاب موسى اماما ورحمة فسمي الكتاب اماما على وجه وقد كان في سنة ثلاثين لما سار حذيفة رضي
الله عنه لبعض الغزوات وعاد قال لعثمان رضي الله عنه اني رأيت أمرا عجيبا رأيت الناس يقول
بعضهم لبعض قراءتي خير من قراءتك فان تركوا اختلفوا في القرآن فيكون لذلك أمر فجمع عثمان
الصحابة رضي الله عنهم واستشارهم فأشاروا عليه بجمعهم على مصحف واحد فأرسل الى حفصة أم
المؤمنين رضي الله عنها لترسل الصحف لتنسخ وكان أبو بكر رضي الله عنه جمعها لما كثر قتل الصحابة رضي

ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالر... والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه فكانه يسترط السابلة ولذلك سمي لقما لانه يلتقمهم والصراط من قلب السين صادا ليطابق الطاء في الاطباق وقد يشم الصاد صوت الزاي ليكون أقرب الى المبدل عنه وقرأ ابن كثير برواية قنبل ورويس عن يعقوب بالاصل وحمزة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة قريش والثابت في الامام

(٢) قوله وماء المزن في الديوان وماء الروض وبعده بيت ... يقول أنضت هذا البعير الفيافي وبهاشه ... وهزلته لسيره فيها وطيه لها بعد أن كان زمانا يرعى نباتها والزمان مخصب والمطر متصل والكلأ ممكن اه وهو الظاهر منه دون ما فهمه المحشي اه مصححه

٭(كيفية جمع القرآن)٭

وجمعه سرط ككتب وكتب وهو كالطريق فى التذكير والتأنيث والمستقيم المستوى والمراد به طريق الحق وقيل ملة الاسلام (صراط الذين أنعمت عليهم) بدل من الاول بدل الكل من الكل

الله عنهم باليمامة وهو الجمع الاول فأرسلتها اليه فأمر عثمان رضى الله عنه زيد بن ثابت وابن الزبير وسعيد
ابن العاص وعبد الرحمن بن الحرث فنسخوها فى مصاحف اختلف فى عددها كما فى شرح الرائية
للسخاوى رحمه الله وأرسل الى كل مصر مصحفا وحرق ما سواها فسمى كل من تلك المصاحف اماما
لا المصحف الذى كان عند عثمان وحده كما قيل فان قلت قد قيل على ما ذكره المصنف رحمه الله ان جميع
القراآت السبعة بل العشرة ثابتة فى الامام لانهم قالوا لا بد فيها من أمور ثلاثة صحة السند وموافقة
قواعد العربية ومطابقة الرسم العثمانى الثابت فى الامام قلت المراد بالثبوت فيه الثبوت ولو تقديرا
كما فصله فى النشر وقال انظر كيف كتبوا الصراط والمصيطرون بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين
التى هى الاصل لتكون قراءة السين وان خالفت الرسم من وجه قد أتت على الاصل فيعتدلان وتكون
قراءة الاشمام محتملة ولو كتب بالسين على الاصل فات وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم فلا اشكال
(قوله وجمعه سرط الخ) ظاهره أن هذا الجمع يكون له مطلقا سواء ذكر أم أنث ولذا قدمه وقد قيل انه
ان ذكر جمع على أفعلة فى القلة وعلى فعل فى الكثرة كحمار وحمر وأحمرة وان أنث فقياسه أن يجمع على أفعل
كذراع وأذرع وفسر المستقيم وهو الذى لا اعوجاج فيه بالمستوى وهو من قولهم سوى الارض
والمكان فاستوى هو بأن لا يكون فى سطحه وحدوده اختلاف ومنه قوله تعالى لو تسوى بهم الارض
أى يوضع عليهم ترابها ويسطح وقيل وصف الطريق به لمعنيان أحدهما أنه مستو بنفسه والآخر
أن سالكه يستقيم فيه وقوله كالطريق الخ هو مثله معنى وقيل بينهما فرق فان الطريق ما يسلك مطلقا
والسبيل ما هو معتاد السلوك والسراط ما لا اعوجاج فيه يمنة ويسرة فهو أخصها فان قيل فما فائدة
وصفه حينئذ بالمستقيم قيل لان الصراط يطلق على ما فيه صعود أو هبوط والمستقيم ما لا ميل فيه الى شئ
من الجوانب وأصل الاستقامة فى الشخص القائم (قوله والمراد به طريق الحق الخ) هذان التفسيران
رواهما ابن جرير عن ابن عباس رضى الله عنهما وذكرهما المصنف والزمخشرى الا أن الزمخشرى قال
المراد به طريق الحق وهو ملة الاسلام فجعلهما متحدين والمصنف رحمه الله تعالى أشار الى الرد عليه
وجعلهما متغايرين وقد ذهب بعض أرباب الحواشى الى أن الحق ما فهمه الزمخشرى وقال ابن تيمية
الخلاف بين السلف فى التفسير قليل جدا وهو فى الاحكام أكثر وغالب ما روى عنهم من الاول راجع الى
تنوع العبارة واليه أشار الزمخشرى وعلى ما فهمه المصنف هما متغايران اما لان ملة الاسلام تختص
بالاصول والاعتقاد وطريق الحق أعم لشموله الفروع والاصول سواء فسر الحق هنا بما يخالف الباطل
أو بأنه اسم الله فانه ورد اطلاقه عليه وهو مخالف لقوله قدس سره ان ملة الاسلام تشمل الاحكام الاصلية
والفرعية وان قيل انه مبنى على مسلك الزمخشرى وقيل طريق الحق مطلقا تتناول ملة الاسلام وما فيها
من العبادة كما هو المناسب لتنوع الهداية وقيل طريق الحق أخص لشمول ملة الاسلام للفرق
الضالة كالقدرية وقيل الحق أعم لان الحق لشموله السير فى الله وما يترتب على الهداية من المراتب كما مر
وقيل الطريق المستقيم هنا العبادة لقوله تعالى وان اعبدونى هذا صراط مستقيم والقرآن يفسر بعضه
بعضا وفيه نظر وقول الفاضل الليثى انه ليس المراد تعلق الهداية بجميع ملة الاسلام بل ببعضها سواء
أريد به التثبت أو الزيادة ناشئ من عدم النظر للوقوع وعموم الطلب فتأمل (قوله بدل من الاول الخ)
بدل خبر مبتدأ مقدر أى هذا بدل من الصراط الاول وقوله بدل الكل من الكل بدل من البدل
وهو من حسن الاتفاق الذى سماه المتأخرون فى البديع تسمية النوع وقد عاب ابن مالك رحمه الله
فى بعض كتبه هذه العبارة على النحويين لان الكلية لا تصح فى مثل صراط العزيز الحميد الله فانها انما
تقال فيما يتقسم و يتجزى والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك فالاولى أن يقال فيه البدل الموافق
أو المطابق

والورع البارد فى نحوه ● يغنيك عنه النظر الحامى

وقوله

وقوله وهو فى حكم تكرير العامل هذه عبارة مهذبة صادقة على مذهبى التقدير وعدمه فلا وجه لما
قيل ان هذا مذهب الاخفش والرمانى والفارسى وأكثر المتأخرين ويدل عليه كلام صاحب الكشاف
فى بحث البدل من المفصل لكن ذهب جماعة الى أن العامل فى البدل هو العامل فى المبدل منه وعدّ
الرضى صاحب الكشاف منهم (**قوله من حيث انه المقصود الخ**) قيل انه اشارة الى ما استدل به
الفريق الاول على تقدير عامل من جنس الاول لكونه مستقلا أو مقصودا بالذكر ولذا لم يشترط
مطابقته للمبدل منه تعريفا وتنكيرا وأجيب بأن استقلال الثانى وكونه مقصودا يؤذنان بأن العامل
هو الاول لا مقدرا آخر لان المتبوع اذن كالساقط فكان العامل لم يعمل فى الاول ولم يستقر بل عمل
فى الثانى والمعنى انه مقصود بالنسبة دون متبوعه وبهذا فارق العطف وأورد عليه أن صرف العامل
عن المبدل منه الى البدل ينافى تكريره وأجيب عنه بأنه فى حكم تكريره مع كلمة بل وأورد عليه أنه
لا يفهم من التكرير الا تقرير الاول وكلمة بل اضراب عنه والحق أن الاضراب انما هو من صرف
خصوص نسبة العامل الى خصوص آخر فأصل النسبة باق فان قلت النسبة تتغير بتغير أحد
طرفيها قلت اذا لم يكن البدل أجنبيا عن المبدل منه لم تتغير بالكلية خصوصا فى بدل الكل فان
الاضراب فيه انما هو باعتبار الوصف لا الذات ثم انما ذكر انما يأتى اذا كان للمبدل منه نسبة فلا ينتقض
بابدال الجمل التى لا محل لها من الاعراب من مثلها وقد جوزه النحاة وأهل المعانى وترك المصنف رحمه
الله ما استدل به فى الكشاف لما فيه كما لا يخفى على من له بصيرة نقادة (**قوله وفائدته التأكيد الخ**) فى
الكشاف فائدة البدل التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير والاشعار بأن الطريق المستقيم بيانه
وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده كما تقول
هل أدلك على أكرم الناس وأفضلهم فلان فيكون ذلك أبلغ فى وصفه بالكرم والفضل من قولك هل
أدلك على فلان الاكرم الافضل لانك ثنيت ذكره مجملا أولا ومفصلا ثانيا وأوقعت فلانا تفسيرا وايضاحا
للاكرم الافضل فجعلته علما فى الكرم والفضل فكأنك قلت من أراد رجلا جامعا للخصلتين فعليه بفلان
فهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه من غير مدافع ولا منازع اه وهو جواب عن نكتة التكرار
والعدول عن الاختصار بأنه لفائدتين احداهما قصده بالنسبة وتكرير العامل حكما والثانية تفسيره
وبيانه به وهذه مشتركة بينه وبين عطف البيان أو هى أظهر فى الثانى ومن دأب المصنف رحمه الله أنه
اذا غير عبارة الكشاف أو أسقط منها شيأ أنه يشير بذلك الى رد فيه أو أنه غير مرضى فلذا أسقط هنا
تمثيله البدل بالمنعوت المتقدم عليه نعته نحو أدلك على أكرم الناس زيد لانه غير مسلم عند علماء المعانى وفى
المطول كل صفة أجرى عليها الموصوف نحو جاءنى الفاضل الكامل زيد فالاحسن ان الموصوف فيه
عطف بيان لما فيه من ايضاح الصفة المبهمة وفيه اشعار بكونه علما فى هذه الصفة وفى الحواشى
الشريفية انه أشار الى ان جعله عطف بيان أحسن من جعله بدلا من وجهين أحدهما أنه وضح تلك
الصفة المبهمة والايضاح من شأن عطف البيان دون البدل والثانى أن الاستعانة بكونه علما فيما ذكر
انما تنتزع من جعل فلان تفسيرا للاكرم الافضل وايضاحا له فجعلته علما فى الكرم والفضل ولا شك أن
ايضاح المتبوع وتفسيره فائدة عطف البيان دون البدل ولك أن تقول انه اختار البدل فى الآية وذكر
له فائدتين الاولى تأكيد النسبة بناء على ان البدل فى حكم تكرير العامل والثانية الاشعار بأن الطريق
المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين فيكون ذلك شهادة لصراطهم بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده
ولا خفاء فى أن هاتين الفائدتين مطلوبتان فى الآية الكريمة فوجب أن يختار فيها البدل لان الفائدة
الاولى مختصة به وأما الثانية فتحصل منه أيضا اذ قد يقصد ببدل الكل تفسير المتبوع وايضاحه كما
سيأتى الا ان ذلك لا يكون مقصودا أصليا منه كما فى عطف البيان وانما شبهه بقوله هل أدلك الخ اذا
ورد فى مقام يقصد فيه تكرير النسبة وايضاح المتبوع معا الا مطلقا وحينئذ يتعين البدل ولا يجوز عطف

وهو فى حكم تكرير العامل من حيث انه
المقصود بالنسبة وفائدته التوكيد

البيان فضلا عن أن يكون أحسن ولا بدّ من اعتبار هذا التقييد في التشبيه ليوافق المشبه ويحصل
به غرضه اهـ والحاصل أنّ المبدل منه اذا كان وصفا لفظا أو تقديرا أثر في العناية بالبدل والقصد اليه
بجعله في نية الطرح وجعل اسم الذات تابعا له يومئ الى أنّ تلك الصفات كتخصصاته التي يدل عليها اسمه
وانّ ثبوتها له أمر ظاهر مسلم وهي نكتة بديعة يشعر بها الكلام وبالغ المصنف رحمه الله في ذلك فجعله نصا
فيها الا انهم اختلفوا فيها وفي منشئها فمنهم من جعله توضيح الموصوف باسم الذات وجعله مشتركا بين البدل
وعطف البيان والمرجح للبدلية أمر خارج وهو الفائدة الاولى المخصوصة به وجعله قدس سره مجموع
الفائدتين فيختص بالبدل لانّ الثانية متفرعة على التأكيد بالوجهين والاشعار بأنّ الطريق المستقيم بيانه
وتفسيره صراط المسلمين كما أوضحوه والتفصيل بعد الاجمال أبين وأقوى في الشهادة وتكرير العامل يؤذن
بالقصد فيجب أن يكون على وفق الصفة المذكورة ليكون أوفى بتأدية ما قصد من اتصافهم بالصفة المذكورة
فيستحق أن يتأتى القصد اليه ولذا رجح المدقق في الكشف كونه بدلا في الآية والمثال مطلقا على كونه
عطف بيان لانّ استئناف التصديل على أنه أوضح من الاول في افادة المقصود فيلزم أن يكون هو
الشخص غير مدافع ولا منازع اهـ وما أورد على الشريف من أنه يأباه عدم تعرض الزمخشري في
بيانه التكرير العامل والنسبة كما ترى ليس بشئ فانه قدس سره انما جزم بما ذكره لقوله في الكشاف فلما
فيه من التثنية والتكرير لان جعلهما بمعنى قليل الجدوى فحمل التثنية على تكرير لفظه لتبادره منه
وحمل التكرير على تكرير العامل والنسبة وقرينة الاول ظاهرة وقرينة الثاني اشتهاره في البدل
وقوله المشهود عليه عدّاه بعلى لتضمنه معنى المحكوم أو الجمع وفي الكشاف المشهود له قيل وتعبيره
أولا بالمسلمين وثانيا بالمؤمنين ايماء لترادف الايمان والاسلام وقيل لاتحادهما ماصدقا فلا ينافيه تصريحه
في شرح المصابيح بتباينهما وأنّ الذين انعمت عليهم المؤمنون وأنّ النعمة الايمان اذ لا نعمة أعظم منه
ولذا أطلق لانّ المنعم عليه بها كأنه منعم عليه بجميع النعم وقوله لانه جعل الخ تعليل التنصيص وقيل انه
تعليل لقوله على آكد وجه (**قوله** من البين الذي لاخفاء فيه الخ) قيل عليه جعله بيانا وتفسيرا للطريق
المستقيم يقتضي أن لا يكون كون الطريق المستقيم طريق المؤمنين كالبين الذي لاخفاء فيه بل انما يقتضي
كون طريق المؤمنين على وفق الاستقامة متعينا لصحة تفسير المبهم به وقيل انه انما يرد اذا كان المقصود
من التفسير دفع الابهام وأما اذا لم يقصد منه ذلك وقصد كون المذكور في معرض التفسير علما بينا متعينا
على ما ذكره بقرينة كمال ظهوره فلا يرد ذلك فان قلت سلمنا أنّ التفسير حينئذ لا يقتضي ذلك لكن
كونه من البين الذي لاخفاء فيه من أين يفهم قلت اذا تقرر كون طريق المؤمنين كالعلم المتعين في
الاستقامة مع ادعاء أنّ هذه العلمية والتعين مشهود عليه معلوم عند كل أحد يفهم منه ذلك بلا شبهة
(**قوله** وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء الخ) عطف على ما فهم مما سبق من أنه طريق المؤمنين مطلقا
وهو المنقول عن السدي وقتادة وصراطهم المطلوب هدايتنا اليه ما توافقوا عليه من التوحيد وأصول
الدين دون الفروع المختلف فيها فانها ليست صراطا مصافا للكل أو ما اشتمل على التوحيد والعبادة والعدل
واجتناب المعاصي والعمليات التي لم تنسخ والنبوة أجل النعم على الانبياء عليهم الصلاة والسلام
والامم وفي الدر المنثور عن ابن عباس رضي الله عنهما انه فسره بطريق من أنعمت عليهم من الملائكة
والنبيين والشهداء والصالحين ومن أطاعه وعبده وهو يشمل الاقوال الثلاثة ويوافق قوله تعالى مع
الذين أنعم الله عليهم من النبيين الآية (**قوله** وقيل أصحاب موسى الخ) أي المصدقون بهما
وبما جاآ به قبل ما صدر من بعضهم من التحريف وقيل نسخ شئ مما جاآ به وهذا منقول عن ابن
عباس رضي الله عنهما وخصوا بالشهرة أمرهم وكثرتهم ووجودهم في عصر نبينا عليه أفضل الصلاة
والسلام والتحريف تغيير ما في الكتابين كذكر نبينا صلى الله عليه وسلم حيث أرادوا اخفاءه ويأبى الله
الا أن يتم نوره ولو كره الكافرون والنسخ رفع بعض الاحكام من شريعتهم وانتهاؤها قيل وفيه لف ونشر

والتنصيص على أنّ طريق المسلمين هو
المشهود عليه بالاستقامة على آكد وجه
وأبلغه لانه جعل كالتفسير والبيان له فكأنه
من البين الذي لاخفاء فيه انّ الطريق المستقيم
ما يكون طريق المؤمنين وقيل الذين
أنعمت عليهم الانبياء وقيل أصحاب موسى
وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل التحريف
والنسخ

مرتب فالاول بالنسبة لاصحاب موسى عليه الصلاة والسلام والثانى بالنسبة لاصحاب عيسى عليه الصلاة
والسلام والظاهر أن كلا منهما بالنسبة الى كل منهما وقيل هم مؤمنو الامم السابقة وقيل هم المؤمنون
مطلقا وهو الاولى والانسب وليس براد على مامر كما توهم واعلم أن التوراة والانجيل الذين عند
اليهود والنصارى الآن اختلف فيهما هل هما مبدلان ومحرفان لفظا أو تأويلا فأما التوراة فأفرط فيها
قوم وقالوا كلها أو جلها مبدل حتى جوزوا الاستنجاء بها فليست المنزلة على موسى عليه الصلاة والسلام
وذهبت طائفة من الفقهاء والمحدثين الى أن ذلك انما وقع في التأويل فقط كما صرح به البخارى واختاره
الفخر الرازى وغيره لقوله تعالى قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهو أمر للنبى عليه الصلاة
والسلام بالاحتجاج بها والمبدل لا يحتج به ولما اختلفوا في الرجم لم يمكنهم تغيير آية منها وتوسطت طائفة
وهو الحق فقالوا ابدل بعض منها وحرف لفظه وأول بعض منها بغير المراد منه وانه لم يعطها موسى عليه
الصلاة والسلام لبنى اسرائيل غير سورة واحدة وجعل ماعداها عند أولاد هرون فلم تزل عندهم حتى
قتلوا عن آخرهم في وقعة بختنصر وبعد ذلك جمع عزير بعضا منها ممن حفظها فهو الذى عندهم اليوم
وليس أصلها وفيه زيادة ونقص واختلاف ترجمة وتأويل وأما الانجيل ففيه تبديل وتحريف في بعض
ألفاظه ومعانيه وهو مختلف النسخ والاناجيل أربعة كما فصله بعضهم في كتاب عقده لذلك سماه المقتدى في
التوحيد (قوله صراط من انعمت) فيه دليل على جواز اطلاق الاسماء المبهمة كمن على الله كما ورد
في الاحاديث المشهورة يامن بيده الخير ونحوه فلا يغرنك مانقله الخفيد عن صاحب المتوسط من منعه
(قوله والانعام ايصال النعمة الخ) قال الراغب النعمة الحالة الحسنة لان بناء الفعلة بالكسر للهيئة
كالجلسة والركبة والنعمة بالفتح للمرة كالضربة وهو بمعنى التنعم واذا قيل كم ذى نعمة لا نعمة له أى
لا يتنعم بما رزقه الله والانعام ايصال الاحسان الى الغير من العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال أنعم على فرسه
واذا قيل ان النعمة نفع الانسان من هو دونه لغير عوض والنعماء ازالة الضراء والنعمى ضد البؤسى
ونعمه بالتشديد جعله في نعيم ولين عيش وناعم وما عمه من نعومة الملمس وأصل معناه لغة من النعمة
بالفتح وأصله في المستلذات الحسية ثم أطلقت على المعنوية كنعمة الاسلام لان اللذة عند المحققين أمر
تحمد عاقبته واذا خصها بعضهم بالمعارف وقيل لا نعمة لله على كافر ولما فيها من الايصال والانهاء كان
حقها أن تعدى بالى لكنها عديت بعلى اشارة لعلو المنعم ولذا قيل اليد العليا خير من اليد السفلى فقوله
من النعمة بالفتح وهى اللين ظاهر وفي نسخة من نعمة الاسلام وهى الدين وهى صحيحة أيضا وليست
تحريفا لان اضافته بيانية قال تعالى ومن يبدل نعمة الله وكذا ما في بعضها من النعمة وهى الدين مع ما فيه
من الركاكة ولا ينافى تخصيصها بنعمة الاسلام الاطلاق المستفاد من ظاهره لشمول الاسلام لكل نعمة
ويستلذ بمعنى يجده لذيذا وقد يعدى بالباء وعدى الاطلاق باللام وهو معدى بعلى لكونه بمعنى
الاستعمال أى استعملت فيما يلائم من الامور الموجبة لتلك الحالة فهو من اطلاق المسبب على السبب
وقوله لا تحصى أى لا تعد أنواعها فضلا عن أفرادها قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها أى نعمه
تعالى لان الاضافة تفيد ما تفيده اللام قيل وفيه نكتة حيث قال نعمة دون نعم مع أن عد الواحد هين بل
ليس هو بعدد لاشتمال كل فرد منها على نعم لا تحصى كنعمة الصحة مثلا لو أريد تفصيلها جزأ جزأ ظاهرا
وباطنا أعجزت العادة وفسرها بعض الفضلاء بقوله ان تشرعوا في عد أفراد نعمة من نعمه لا تطيقوه فتدبر
(قوله روحانى كنفخ الروح الخ) تحقيق التسوية ونفخ الروح على مانقله في كتاب الروح عن حجة الاسلام
أن التسوية تهيئة المحل القابل للروح كطينة آدم عليه الصلاة والسلام ونطفة بنيه لان يقبلها كالفتيلة
التى تتهيأ بشرب الدهن لتعلق النار بها وأصل النفخ اخراج هواء من جوف النافخ الى جوف المنفوخ
وهو غير متصور في حقه تعالى الا ان النفخ لما كان سببا للاشتعال النار في بعض الاجساد وبعد ذلك نتيجة
لمعبر عن نتيجة النفخ بالنفخ وان لم يكن على صورة النفخ والسبب الذى اشتعل به نور الروح في فتيلة النطفة

(قف على تحريف التوراة والانجيل)

قوله فيه دليل الخ الظاهر أن من في هذه القراءة ليست واقعة على الله انما هى واقعة على ما وقع عليه الذين في المشهورة اه مصححه

وقرئ صراط من أنعمت عليهم والانعام ايصال النعمة وهى في الاصل الحالة التى يستلذها الانسان فأطلقت لما يستلذ من النعمة وهى اللين ونعم الله وان كانت لا تحصى كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تنحصر في جنسين دنيوى وأخروى والاول قسمان موهبى وكسبى

والموهبي قسمان روحاني كنفخ الروح فيه واشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق وجسماني كتخليق البدن والقوى الحالة فيه والهيئات العارضة له من الصحة وكمال الاعضاء والكسبي

صفة فى الفاعل وصفة فى المحل القابل فالاول الجود الالهى الذى هو ينبوع الوجود على ما يقبله وصفة القابل هو الاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى وهو فى الاصل استعارة تمثيلية أو تصريحية أو مجاز مرسل ثم صار حقيقة شرعية فى فيض الارواح على ذويها وسيأتى ان شاء الله تعالى تفصيله فى سورة الحجر وما قاله المصنف فيه ثم ان المصنف رحمه الله قسم ومثل بالانعام تسمحا أو المراد الحاصل بالمصدر وتقسيمه على سبيل منع الخلو فلا يرد عليه أن معرفة الله تعالى دنيوية وأخروية ولا حاجة الى ادعاء تغايرهما ونحوه وبدؤه بما ذكر اشارة الى أن الحياة أصل النعم وأنها نعمة فى ذاتها ويتوقف عليها الانتفاع بغيرها والشئ لا يكمل الا اذا أمكن الانتفاع به وما قيل نقلا عن التاويلات النجمية ان النعم اما ظاهرة كارسال الرسل وانزال الكتب والتوفيق لقبوله واتيانه به والثبات على قدم الصدق ولزوم العبودية واما باطنة وهى ما أصاب الارواح فى عالم الذر من رشاش نور النور * وأول الغيث قطر ثم ينسكب * فكان على المصنف أن يدخله فى تقسيمه ليس بشئ لدخول ماذكر فى الروحانى اذ نعمة العقل والفهم انما تعد نعمة اذا اهتدى بها للتصديق بما ذكر وقيل انه لم يتعرض لها لانه لم يلتزم تعداد جزئيات النعم وانما حصر أجناسها وهذه داخلة فى النعم الدنيوية الموهبية وقد جعل أيضا قسمى الموهبية من الدنيوية نظرا الى أنها موهبة فى الدنيا حالا وان كانت من الاخروية مآلا والروحانى بضم الراء ما فيه الروح وكذلك النسبة الى الملك والجن وهى نسبة على خلاف القياس وأراد به هنا ما يقابل الجسمانى مما يتعلق بالروح وجسمانى بالضم نسبة الى الجسمان وهو الجسم والجثمان بالثاء المثلثة بمعناه أيضا ولك أن تقول انه الروح لما كان الجسمانى (قوله واشراقه بالعقل) ضمير اشراقه للمنفوخ فيه المعلوم من النفخ وقيل هو للانسان أو للبدن كضمير فيه لفهمه من السياق وأرجعه بعضهم للروح لتاويله بمذكر فانها مؤنث سماعى والعقل قوة للنفس تدرك بها الكليات والجزئيات المجردة ويتبعها ذلك الادراك ويسمى نطقا وهو المراد بالناطق فى تعريف الانسان ويكون بمعنى ما يعبر به عما فى الضمير وهذا معناه الحقيقى فى اللغة والعرف العام والفكر ترتيب أمور معلومة لتؤدى الى مجهول والكلام عليه مفصل فى محله وعلم ما أدى اليه الفكر هو الفهم وهذه أمور كسبية والقوى جمع قوة والمراد بها النفسانية التى هى مبدأ النطق وأخويه قيل وهى عين العقل ومتحدة بقوة الفهم ويتبعها أيضا سرعة الانتقال الى المطالب ويمكن أن يطلق عليه الفهم والذكر وهو العلم بالشئ بعد ذهابه عن النفس ويطلق عليه الفكر والتعبير عما فى النفس نطق والآخر كسبى والاولان قد يكونان فيما للاختيار دخل فيه ومباديها قوى موهبية تابعة للعقل فينبغى أن يحمل عليها اذا عرفت هذا فالتمثيل بالنطق لا يخفى ما فيه لانه بمعنى ادراك الكليات كسبى كما برهن عليه فى المنطق والقوة التى هى مبدؤه عين العقل وهو بمعنى التكلم أو مبدئه جسمانى وجعل العقل اشراقا على طريق التمثيل لانه نور الهى وقد عرف بذلك وقيل القوى تعم الحواس الظاهرة والباطنة لكن قوله كالفهم الخ يقتضى تعميمه بحيث يشملهما وادراكهما وادراك العقل وما يترتب عليه والفهم المطلق بمعنى الادراك والفكر ترتيب المعلومات والنطق ادراك الكليات أو ما يعبر به عنها والقوى البدنية كالنامية وأخواتها ويحتمل أن يراد بها ما يعم الحواس ويراد بالاولى الادراكات فانها قوى بها العقل فتدبر (قوله كتخليق البدن الخ) البدن والجسد بمعنى وقد يفرق بينهما وتخليقه اعطاؤه خلقه وتكميل بنيته والقوى الحالة فيه معطوف على تخليق والمراد بها القوى الطبيعية التى قسمها الحكماء والاطباء الى خادمة ومخدومة متصرفة لاجل التشخص أو لاجل النوع كالنامية والغاذية والجاذبة والدافعة والهيئات العارضة جمع هيئة وهى عندهم مرادفة للعرض فقوله العارضة أى للبدن صفة مفسرة وقوله من الصحة الخ بيان لها فان الصحة عندهم هيئة بدنية تكون الافعال بها سليمة لذاتها ويقابلها المرض وكمال الاعضاء ظاهر (قوله والكسبى الخ) الظاهر أن الكسبى أعم من أن يكون روحانيا كتزكية النفس أو جسمانيا كتزيين البدن أو خارجا عنهما وسيلة

اليهما

اليهما كحصول المال وقيل ان الكسبي ينقسم أيضا الى روحاني وجسماني والمصنف رحمه الله أشار
الى الاول بتزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالاخلاق والملكات الفاضلة والى الثاني بتزيين البدن
الخ وأورد عليه ان جعل حصول المال والجاه من الجسماني تكلف والمراد بالكسبي ما للكسب
مدخل فيه وان لم يستقل به ولا يرد عليه الصحة لانها قد تحصل بمعالجات طبية كما توهم لان أصل الصحة
لادخل للكسب فيه والمعالجات انما هي لدفع مايضادها كما صرح به وتزكية النفس تطهيرها من دنس
النقائص وفي كلامه اشارة الى ان التخلية بالاعجام مقدمة على التحلية بالمهملة والملكات شاملة للصنائع
والمطبوعة بمعنى المقبولة الراجحة في ميزان الطبيعة وقد وقع هذا اللفظ بهذا المعنى في كلام من يوثق به
كالثعالبي وقال المرزوقي الشعر منه مصنوع ومطبوع فلا عبرة بانكار بعضهم له وقوله انه لم يوجد
في اللغة وفي مفردات السمين ومن خطه نقلت طبعت المكيال ملأته لكون المل‌ء كالعلامة المانعة عن
تناول مافيه والطبع المطبوع أي المملوء اه وكذا قال الراغب وفي كلام علي رضي الله عنه العقل
عقلان مطبوع ومسموع وهو فيه بمعنى الجبلي وفسرها بالعارضة لنفس البدن كتطهيره من
الاوساخ وقص الشارب ونحوه مما يورث البدن زينة والحلى بكسر الحاء مقصور جمع حلية وهي الزينة
المجاورة للبدن كاللباس وجوز فيه ضم الحاء وكسر اللام وتشديد الياء (قوله أن يغفر الخ) لم يتعرض
لتقسيمه كما مر لعدم تعلق الغرض به وقد قسم الى روحاني كما ألهمه من الرضوان وجسماني كنعيم الجنة
المحسوس ووهبي كمغفرة الله وعفوه وكسبي كجزاء الاعمال وقيل ليس فيها كسبي لانه لايجب على الله شيء
ولكل وجهة ويبوّئه مضارع بوّأ بياء موحدة ثم واو مشددة وهمزة من التبوئة وهي الاسكان
وعليين أعلى الجنة أو موضع في السماء السابعة تصعد اليه أرواح المؤمنين وهو في الاصل جمع علية أو على
بمعنى الغرفة أولا واحد له وجمعه جمع سلامة على خلاف القياس وأبد الآبدين كدهر الداهرين يستعمل
للتأبيد والخلود وفي القاموس الابد محركة الدهر والجمع آباد وأبود والدائم والقديم الازلي ولا أفعله ابد الابيد
أبد الآبدين وأبد الابدية وأبد الآبدين كأرضين وأبد الابد محركة وأبد الابيد
وأبد الآباد وأبد الدهر وأبيد الابيد بمعنى اه فالآبدين جمع آبد وهو مبالغة الابد كما ان الداهر مبالغة الدهر
لزيادة المبالغة بالياء والنون على خلاف القياس أو المراد بالآبد الدائم جمع بهما تغليبا للعقلاء كالعالمين
واضافة الابد للمبالغة وقوله فرط منه بالفاء وتخفيف الراء يقال فرط من باب قتل اذا تقدم والمراد ما فعله
قبل من الذنوب وهو اشارة الى مافيه من التخلية والتحلية (قوله والمراد هو القسم الاخير الخ) أي المراد
بالانعام المدلول عليه بقوله أنعمت النعم الاخروية ومايتوصل به اليها من الدنيوية كتزكية النفس وما
معها الاماقبله لانه لايختص المؤمن فلا وجه لادراجه في الدعاء بذلك ولا يرد عليه انه داخل في الوصلة وان لم
يختص فلا حاجة الى حمل الوصلة على مايشمل القريبة والبعيدة ويتكلف تأويله والتعبير بالماضي لتغليب
ما مضى منه لتوقف النعم الاخروية عليه وان كانت أجل وقيل انه لتحققه أو لان المراد أنعمت عليهم
في علمك ففيه استعارة تبعية والاول أحسن وأولى وفي كلامه اشارة الى ما ارتضاه من تفسير
الذين أنعمت عليهم بالمؤمنين لانه شامل لجميع المكلفين كما توهم وقيل انه يلزمه جعل زلة الاولى من
الاولياء والانبياء عليهم الصلاة والسلام من الزلات المغتفرة الا أن يجعل الاول للمذنب والاخير ان
للمعصوم مع انه وان خالف صريح كلامه غير محتاج اليه رأسا ولا مخالفة بين المصنف والزمخشري كما
توهمه السيوطي وعبارته في الكشاف الذين أنعمت عليهم هم المؤمنون وأطلق الانعام ليشمل كل انعام
لان من أنعم الله عليه بنعمة الاسلام لم تبق نعمة الا أصابته واشتملت عليه وانما عدل عنه المصنف رحمه الله
الى ماهو أخصر وأظهر لما توهم من مخالفة ماتقرر في الاصول اذ لم يفرق فيه بين المطلق والعام مع ظهور
الفرق بينهما وهذا انما نشأ من عدم الفرق بين المطلق اللغوي والاصولي والمراد الاول كما أشار اليه
في الكشف وأوضحه قدس سره فقال المراد أنه لم يقيد بشيء معين مما يتعدى اليه بالباء ليستغرق بمعونة

قوله بكسر الحاء مقصور في القاموس والمصباح جواز الضم مع القصر اه

تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالاخلاق السنية والملكات الفاضلة وتزيين البدن بالهيآت المطبوعة والحلى المستحسنة وحصول الجاه والمال والثاني أن يغفر ما فرط منه ويرضى عنه ويبوئه في أعلى عليين مع الملائكة المقربين ابد الآبدين والمراد هو القسم الاخير وما يكون وصلة الى نيله من القسم الآخر

المقام كل انعام بنعمة ولما كان هذا الشمول ادّعائيا قال لانّ من انعم الخ ومن لم يفهم ما قالوه هنا
قال بعدما أورد من كلامهم أقول ينافي هذا التأويل اسناد العموم الى الاطلاق اذ لو قيد وقيل أنعمت
عليهم بنعمة الاسلام أو الذين أنعمته عليهم يستفاد منه العموم ولا دخل للاطلاق في افادة العموم
فحينئذ يكون الحذف للاختصار ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد انّ مفعول أنعمت المحذوف هو
نعمة الاسلام حتى يرد عليه ما ذكر بل هو عام وجعل المطلوب باهدنا الذى هو سلوك طريق الاسلام عامّا
انما استفيد من تقييد الطلب بصراط من أنعمت وتعليقه به على ادّعاء انّ الاسلام كل نعمة وقد خبط خبط
عشواء ولم يهتد لصراط المستقيم وهو أظهر من ان يخفى (قوله يشترك الخ) في بدائع ابن القيم اختلف
السلف هل لله على كافر نعمة فقيل لا نعمة له عليه لظاهر قوله تعالى أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين
الآية وقيل قد يكون منعما عليه والصواب انّ مطلق النعم يعم البرّ والفاجر والنعم التامة مختصة بالمؤمنين
لاتصالها بسعادة الابد وهو الحق اه وهو ملخص كلام الامام هنا (قوله بدل من الذين أو صفة الخ)
قدّم البدلية اشارة لترجيحها لما فيها من وجوه المبالغة والنكت السالفة وهو بدل كلّ من كلّ ولم يجعله
بدلا من ضمير عليهم لا لانه يلزم خلوّ الصلة عن الضمير لانّ المبدل منه ليس في نية الطرح حقيقة كما يتوهم بل
لانه لا يخلو من الركاكة بحسب المعنى وهذا مختار أبي علىّ وقول أبي حيان انه ضعيف لانّ غير في أصل
وضعه صفة بمعنى مغاير والبدل بالوصف ضعيف واذا أعربه سيبويه صفة غير متجه لانّ غيرا غلبت عليه
الاسمية ولذا كان في الاكثر غير مجرى وقدّم الصفة المبينة وهي الكاشفة المنزلة منزلة التعريف
كما صرّح جوابه لانّ المنعم عليهم بالاسلام المهتدين لطريق الاستقامة لا يكونون من أهل الغضب واذا
أريد بهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام فالامر ظاهر واذا لم يبينه صريحا لانّ قوله على الخ يحتمل رجوعه
الى الوجوه الثلاثة أما الاول فلكونه عينه ولانّ الصفة والموصوف كشيء واحد كما مرّ ومنهم من
أرجعه الى الاول فقط وجعل قوله هم الذين سلموا نظير ما مرّ من قوله فهو المتشخص المعين وهذا بناء على
ما وقع في بعض النسخ وهو بدل من الذين على معنى انّ المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال
أو صفة له مبينة أو مقيدة على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين
السلامة من الغضب والضلال اه وهذه عبارة الكشاف بعينها وفي بعض الحواشي هنا
نصيح هذا الوجه أيضا فيه حينئذ وقال قدّس سرّه اذا جعل غير المغضوب بدلا من الذين أريد
بالثاني الذات مع قصد تكرير العامل وتفسير المبهم فيؤخذ منه تلك المبالغات فقولهم الذين
سلموا نظير لقولهم هو المتشخص المعين وبذلك يظهر أن الابدال أوقع وان جعل صفة كان المعنى انهم
جمعوا بين النعم المطلقة التى اثبتت لهم بطريق الصلة وبين السلامة التى اثبتت لهم بطريق الصفة
وفي قولهم هنا نعمة الايمان اشارة الى انّ الايمان متحد بالاسلام ومشتمل على الاعمال كما هو مذهبه
وحينئذ يكون الوصف بالسلامة من الغضب والضلال بعد اثبات الايمان تأكيدا لا تقييدا او تخصيصا
وهو المراد بالصفة المقيدة الا اذا حمل الايمان على التصديق وحده أو مع الاقرار كما ذهب اليه غيره اه
و بما مرّ علم معنى المبينة والمقيدة وأنّ الايمان ان شمل الاعمال فالصفة مبينة والا فهي مقيدة وقد أورد
على ما في الحواشي الشريفية أنّ قولهم هو المتشخص المعين حكم على البدل بالتشخص والتعين بما يشتمل
عليه المبدل منه من الصفة الذى هو كالعلم فيها وقولهم الذين سلموا حكم على المبدل منه بالبدل وانحصار
الاوّل في الثاني أو عكسه بل هو حكم بالاتحاد وهو المناسب لكون الثاني تفسيرا للاوّل فكيف يكون
نظيراله ويمكن أن يقال اذا أريد به قصر المسند اليه على المسند أفاد ما يفيده قولهم هو المتشخص المعين
الخ من الحصر وهذه العبارة في كلام المصنف رحمه الله نظير قوله الطريق المستقيم ما يكون طريق
المؤمنين لا نظير قوله طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة ثم جعله بدلا على تقدير كون الموصول
عبارة عن كل المؤمنين المشتمل ايمانهم على الاعمال والمراد بالمغضوب عليهم والضالين مطلقهما كما يشعر به

قال ما عدا اولئك يشترك فيه المؤمن والكافر (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين

قوله ولانّ الصفة الخ هو بيان الثاني والثالث وقوله نظير ما مرّ من قوله أى قول صاحب الكشاف لانّ الشرح ليس فيه ذلك وقوله وهذه عبارة الكشاف بعينها لفظه بدل من الذين أنعمت عليهم على معنى انّ المنعم عليهم هم الذين سلموا من غضب الله والضلال أو صفة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من غضب الله والضلال اه ولم يقسم الصفة والشارح قسمها اه

قوله سلموا من الغضب والضلال لكون ذات البدل عين ذات المبدل منه وان اكتفى فى اتحادهما ذاتا بمجرد صدق أحدهما على ماصدق عليه الآخر فلا يخفى ان ماذكر من الفائدة يتوقف على ماذكرنا وتعقب هذا بأنه صح عن النبى صلى الله عليه وسلم كما فى الدر المنثور وغيره أن المغضوب عليهم اليهود والضالين النصارى فلو كان الموصول عبارة عن مطلق المؤمنين وأبدل منه غير الفريقين كان حسنا بلا محذور وحينئذ يفسر قول المصنف رحمه الله سلموا الخ بالسلامة عن مثل الغضب والضلال الكائن فيهما ومنهم من قال فى تفسيره انه قد سبق أنّ المراد بالموصول المؤمنون وقيل الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقيل أصحاب موسى وعيسى الخ فان كان الاول فالمراد بالمغضوب عليهم والضالين ان كان الذين أريد الانتقام منهم والعادلين عن الطريق السوى أو العصاة والجاهلين بالله فالصفة مقيدة الا أن يراد المؤمنون ايمانا كاملا كما يدل عليه قوله فيما سيأتى لأنّ المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به وان كان اليهود والنصارى فمبينة بل مؤكدة وان كان الثانى فمبينة على أى تفسير فسر المغضوب عليهم والضالين وان كان الثالث فكالاول ثم ان قوله فيما سبق والمراد هو القسم الاخير الخ يشير الى وجه آخر وهو أنّ المراد بالموصول المنعم عليهم بالنعم الاخروية وما يتوصل به اليها من النعم الدنيوية فان حمل على المنعم عليه بجميع ذلك فالصفة مبينة وان حمل على المنعم عليه فى الجملة فمقيدة على المعنى الاول والثانى للمغضوب عليهم والضالين ومبينة على المعنى الثالث (قوله على معنى أنّ المنعم الخ) قيل فيما مرّ دلالة على أنّ الايمان ينافى العصيان وقوله على معنى الخ انما يلائم الابدال والوصف الكاشف لا الوصف المقيد المخصص لانّ المنعم عليه على هذا التقدير يكون أعم فلا يصح الحمل هو هو اذ لا يقال الحيوان هو الانسان فكان عليه أن يؤخر قوله أو مقيدة عن هذا التفسير لئلا يقع الفصل بالاجنبى بين المفسر والمفسر وهذا مع انه غير مسلم انما يرد على غير ما فى النسخة الاولى وقيل انه اشارة الى حمل الموصول على المؤمنين والنعمة على الايمان والمغضوب عليهم والضالين على الاول أو الثانى ويجوز أن يراد أيضا انها مبينة بحسب الظاهر ومقيدة بحسب العاقبة والنظر الى الموافاة ثم ان لفظ الذين يقع صفة وموصوفا بخلاف من وما من الموصولات فانهما لا يوصف بهما كما فى الرضى وغيره من كتب العربية وفى نسخة بين النعم المطلقة التى أثبتت لهم بطريق الصلة وبين السلامة من الغضب والضلالة التى أثبتت لهم بطريق الصفة وسمى الايمان نعمة مطلقة لاشتماله على سعادة النشأتين فكأنه مشتمل على جميع النعم فينصرف المطلق اليه (قوله وذلك انما يصح الخ) اشارة الى الوصفية أو لما سبق وهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان غيرا ومثلا ونحوهما من الاسماء المتوغلة فى الابهام قال النحاة انها لا تتعرف بالاضافة فلا يوصف بها المعرفة ولا يبدل على المشهور من منع ابدال النكرة من المعرفة كما سيأتى فما وجه ما مرّ من تجويز ما ينافيه فأجاب بوجهين اما من جانب الموصوف أو من جانب الصفة فالاول ان الموصوف هنا معنى كالنكرة فيصح أن يوصف بها لانه لم يرد بالذين أنعمت عليهم قوم بأعيانهم ولا جميعهم فهو عهد ذهنى وحكمه حكم النكرة وان جاز مراعاة لفظه وظاهره بمعاملته معاملة المعرفة والموصول حكمه حكم المعرف باللام فتجرى فيه أقسامه وأحكامه هذا محصل ما قرر وههنا ولما ورد عليه أنّ الموصول حمل أولا على المؤمنين أو أصحاب موسى وعيسى أو الانبياء عليهم الصلاة والسلام فهو معهود خارجى ولو سلم عدم العهدية فى الاول فلا ينبغى حملها على الاطلاق لعدم جريه على جميع الوجوه أشار الشارح المحقق الى دفعه بأنه جواب جدلى أى لا نسلم أنّ غير المغضوب على تقدير الوصفية صفة للمعرفة ولو سلم فلا نسلم انه نكرة ومعوّل الزمخشرى على تعريف غير ولذا أخره وقال قدس سره يجوز أن يريد بما ذكره أولا طائفة من المؤمنين لا بأعيانهم واذا حمل على الاستغراق المتبادر من العبارة تعين أن يكون ماذكر فى الجواب وجها رابعا لتلك الثلاثة وهو العهد الذهنى كما يشهد له تشبيهه بقول الشاعر وذكر بعضهم أنّ المستغرق لا يحيط العلم بحصره لكثرته فأشبه النكرة وعومل معاملتها وهذا مع عدم اشتهاره فى الاستعمال يدفعه

على معنى أنّ المنعم عليهم هم الذين سلموا من
الغضب والضلال أو صفة له مبينة أو مقيدة
على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهى
نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب
والضلال وذلك انما يصح بأحد تأويلين
اجراء الموصول مجرى النكرة

ذلك التشبيه وقعا ظاهرا واعترض عليه بأنه تعسف يأباه النظر الصحيح وحمل الموصول على ماذكر مع بعده غير مناسب لجعل طريقهم مشهودا عليه بالاستقامة على أنهما مع انه يؤول بالآخرة لذلك ولا فرق بين كونه جدليا وكونه وجها آخر غير ما قدمه (بقي ههنا بحث ينبغي التنبه له) فان اهل الاصول جعلوا الموصول من صيغ العموم والنحويون وأهل المعاني جعلوه معرفة وقالوا تعريفه بالعهد الذي في الصلة على ما حقق في شرح الرسالة الوضعية وكلامهم هنا على أن المقصود من الموصول اما المعهود الذي هو حصة معينة من الجنس أو الجنس من حيث تحققه في ضمن فرد ما وهذه مسالك متباعدة أو متنافية متنافرة وقول المحقق هنا بعد ما قرر الجواب ثم يتجه أن يقال جواز الوصف بالنكرة انما يكون اذا أريد البعض المبهم كاللئيم ولا كذلك الموصول ههنا فكأنه مال الى تعريف غير وعول عليه ولذا أخره ليس بشاف فليحرر وقوله كالمحلى باللام هذه عبارة مشهورة لاهل العربية فيقولون للمعرف باللام محلى جعلوا التعريف حلية للنكرة فهو استعارة صار حقيقة اصطلاحية فيما ذكر وقيل ان التعبير اشارة الى أن اللام لمجرد تزيين اللفظ من غير زيادة معنى فيه وفيه نظر (قوله ولقد أمر على اللئيم الخ) هذا الشعر لرجل من بني سلول وهو هكذا

ولقد أمر على اللئيم يسبني • فمضيت ثمت قلت لا يعنيني
غضبان ممتلئا علي اهابه • اني وربك سخطه يرضيني

وروى فأعف ثم أقول وكون جملة يسبني صفة أظهر دلالة على المعنى المقصود منه وهو التمدح بالوقار لان المعنى على لئيم عادته المستمرة سبه لي وهو اقعد وادل على ما أراد ولا شك انه لم يرد كل لئيم ولا لئيما معينا وأمر بمعنى مررت وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية كما في خصائص ابن جني أو للاستمرار التجددي وهذا أولى من جعل قوله فمضيت قرينة على ان المراد بأمر مررت فمضيت بمعنى أمضي وعبر به للدلالة على تحقق اعراضه عنه ولم يرتضوا الحالية في جملة يسبني لان المعنى ليس على تقييد المرور بحال السب بل على ان له مرورا مستمرا في أوقات متعاقبة على لئيم تام من اللئام اتخذ سبه دأبا له وهو يضرب عنه صفحا لاغضائه عن السفهاء وقد قالوا ما تساب اثنان الا غلب ألأمهما فالسكوت أجمل وقال بعض الاعراب

لا يغضب الحر على سفلة • والحر لا يغضبه النذل
اذا اللئيم سبني جهده • أقول زدني فلي الفضل

ولذا قال تعالى واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما ولا يعنيني بمعنى لا يريدني أو لا يهمني الاشتغال به والانتقام منه وقيل كأنه يسب نفسه فصورها بصورة أخرى وثم العاطفة وتختص زيادة التاء فيها بعطف الجمل عند المازني وخالفه بعض النحاة فيه وهي هنا للتراخي في الرتبة (قوله اني لامر الخ) مثال آخر لما لا يتعرف بالاضافة وقد وصف به المعرفة لانها في معنى النكرة وهو أظهر في الوصفية من البيت لاحتمال الحال فيه وذهب الاخفش الى أن اللام في هذا المثال زائدة وارتضاه أبو علي وابن جني ورده غيرهم من النحاة وفي الدر المصون ان الموصول لابهامه يشبه النكرة فيصح أن يوصف بالنكرة وان لم يؤول وفيه نظر (قوله أو جعل غير معرفة بالاضافة الخ) قال صدر الافاضل غير لها ثلاثة مواضع أحدها أن تقع موقعا لا تكون فيه معرفة وذلك اذا أريد بها النفي الساذج نحو مررت برجل غير زيد الثاني أن تقع موقعا لا تكون فيه الا معرفة وذلك اذا أريد بها شيء قد عرف بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الاهو كما اذا قلت مررت بغيرك أي بالمعروف بمضادتك الا انه في هذا لا يجري صفة فتذكر غير جارية على موصوف الثالث أن تقع موقعا تكون فيه نكرة تارة ومعرفة أخرى كقولك مررت برجل كريم غير لئيم اه قيل ومن هنا تبين أن من قال انها لا تتعرف أصلا لم يصب وكذا ما قاله المصنف هنا لان ماذكر لم يعرف بمضادة المضاف اليه وهو الشرط فلا تعرف وان سلم فهي لا يوصف بها فلا يفيده ما ادعاه شيأ وليس بشيء فان المغضوب عليهم ضد للمنعم عليهم وانكاره مكابرة وأما كونه لا يقع صفة فلا بد له من دليل وكلام صدر

قوله كالمحلى في قوله
اذلم يقصد به معهود يسبني
ولقد أمر على اللئيم مثال فكرمني
وقولهم انى لأمر على الرجل مثال
أوجعل غير معرفة بالاضافة لانه أضيف الى
الضد واحد وهو المنعم عليهم فتعين

*المواضع التي تستعمل فيها غير)

الافاضل لايعارض ما قاله مثل الزمخشرى وابن السراج وقد نقلها أبو على فى التذكرة عن الفراء وناهيك به
الا أنّ أبا على ردّه فى التذكرة بقوله تعالى ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل وأجاب عنه ابن
الصائغ فى حواشيه على الكشاف بأنّ صالحا حال قدمت على صاحبها وهو غير الذى أو غير الذى بدل من
صالحا ولو قيل ضدّ الصالح الطالح والذى كانوا يعملون فرد من أفراد مطلق ضدّه لم يبعد ثم انّ ماذهبوا اليه
من عدم تعرّف مثل وغير وحسب وسوى اختلفوا فى وجهه فقال ابن السراج والسيرافى هو شدّة الابهام
لانّ غير صالح لكل مغاير وقال سيبويه والمبرد هو كونه بمعنى اسم الفاعل وهو مغاير ومماثل وكاف وما
ذكره المصنف رحمه الله كما فى الدرّ المصون انما يتمشى على مذهب ابن السراج وهو مرجوح أما على مذهب
سيبويه فلا لانّ تما اضافته غير محضة اذا قصد به الثبوت يتعرف بالاضافة كما مرّ وأحد الضدين هنا المنعم
عليه لانّ المراد به المؤمنون الكاملون علما وعملا والآخر المغضوب عليهم ان اتحد وامع الضالين
أو مجموعهما ان لم يتحدوا فلا يرد انه ليس لضد واحد بل ضدان وغيرهو الضد والضمير فى يتعين لغير
وقوله تعين الحركة غير السكون فى نسخة من غير السكون بمعنى تبينهما او غيرها ٭ وبضدها تتبين الاشياء
والبحث هنا بأنه كما لا يجوز وصف المعرفة بالنكرة لا يجوز ابدالها منها والجواب عنه بانّ ذلك انما هو
اذا لم يفد البدل معنى زائدا على المبدل منه فان أفاده جاز كمررت بابنك خير منك غير متجه لما عرفته من انه
توجيه للبدلية والوصفية معا صراحة وضمنا لاتحادهما على ماذكر تعريفا وتنكيرا وفى جوابه أيضا شئ
فانهم صرحوا بجوازه مطلقا واشترط الكوفيون فى ابدال النكرة من المعرفة شرطين اتحاد اللفظ وان
تكون النكرة موصوفة نحو لنسفعا بالناصية ناصية كاذبة ووافقهم ابن أبى الربيع على الثانى وماذكر
لا يوافق شيأ من المذاهب فتأمل (**قوله** وعن ابن كثير نصبه على الحال) قال قدّس سره فلا بدّ
أن يكون نكرة على الوجه الذى أشرنا اليه وقد يجعل بمعنى مغاير لتكون اضافته لفظية كما يشهد له
ادخال اللام عليه فى عبارة كثير من العلماء لكنه مما لا يرتضيه الادباء وقالوا لم نجد له شاهدا فى كلام
يستشهد به اه وما أشار اليه هو كون التضاد ليس بمحقق فيكون نكرة على أصله من مذهب ابن السراج
وكونه بمعنى مغاير مذهب سيبويه كما مرّ وفى قوله لتكون اضافته لفظية قصور ظاهر مما أسلفناه وأيضا
اذا لم يكن دخول اللام عليه مرضيا للادباء وهم علماء العربية ومنهم أهل اللغة كيف يتأتى استشهاده به
وفى المصباح لم يسمع (٢) دخول اللام عليه واجترأ بعضهم فأدخلها عليه لانه لما شابه المعرفة باضافته الى
المعرفة جاز أن يدخل عليه ما يعاقب الاضافة وهو الالف واللام ولك أن تمنع الاستدلال وتقول
الاضافة هنا ليست للتعريف بل للتخصيص والالف واللام لا تفيد تخصيصا فلا تعاقب اضافة التخصيص
مثل سوى وحسب فانه يضاف للتخصيص ولا تدخله الالف واللام اه وفى الدرّ المصون تعريفه باللام
خطأ وجعله حالا من الذين ضعيف لانه ليس من مواضع الحال من المضاف اليه وصرح بأنّ العامل
أنعمت مع ظهوره اشارة الى اتحاد عامل الحال وذيها فانّ المشهور لزومه ومنهم من جوّز اختلاف
العامل فى الحال وصاحبها كما نقله الرضى عن المالكى أما الاول فظاهر وأما الثانى فلانّ الذى فى محل
نصب أو رفع عند التحقيق هو المجرور وقولهم الجارّ والمجرور فى محل كذا تسامح قيل وهو فى غير الخبر
وتقدير أعنى مذهب الخليل قيل وعليه فالمراد بالذين أنعمت عليهم المؤمنون الكاملون كما اذا كان بدلا
أو صفة كاشفة وهو بناء على ما يتبادر من أنه للتفسير والمفسر عين المفسر وقيل عليه انه غير لازم لانه قد
يراد أعنى منهم فلا ينافى العموم وقد قال شيخنا فى الآيات البينات انّ الغالب فى كلام المصنفين
استعمال أى فيما هو ظاهر وأعنى فيما فيه نوع خفاء وقد يستعملان بمعنى قيل وهذه الرواية عن ابن
كثير شاذة خارجة عن السبعة (**قوله** أو بالاستثناء الخ) قد تقرر فى النحو أنّ غيرا يستثنى بها فتكون
منصوبة عن تمام الكلام عند المغاربة كانتصاب الاسم بعد الا عندهم واختاره ابن عصفور وعلى الحال
عند الفارسى واختاره ابن مالك وعلى التشبيه بظرف المكان عند جماعة واختاره ابن الباذش وقوله

نصّ على أنّ مثل وغير وحسب وسوى لا تتعرّف

تعين الحركة غير السكون وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور والعامل أنعمت أو باضمار أعنى أو بالاستثناء

(٢) قوله وفى المصباح لم يسمع الخ عبارته وغير يكون وصفا للنكرة تقول جاءنى رجل غيرك وقوله تعالى غير المغضوب عليهم انما وصف بها المعرفة لانها أشبهت المعرفة باضافتها الى المعرفة فعوملت معاملتها ووصف بها المعرفة ومن هنا اجترأ الى آخر ماذكره الا أنه أنث الضمائر فلعل نسخته كانت كذلك اه مصححه

بالاستثناء يجرى على الاقوال والظاهر أنه على الاول منها والمراد بالقبيلين فى كلامه المؤمن والكافر لان مطلق النعم على ما مرّ يشملهما وقيل المغضوب عليهم والضالين والاول هو الصحيح وانما قيده بذلك ليكون الاستثناء متصلا على الاصل وليس بلازم وقد ذهب جماعة هنا الى أنه منقطع فلا حاجة لهذه بغير بيان الراجح عنده وقد اعترض الفراء على الاستثناء بأن لا لا تزاد الا اذا تقدمها نفى كقوله

ما كان يرضى رسول الله فعلتها ✱ والطيبان أبو بكر ولا عمر

ومنع مستندا الى أنها وردت زائدة من غير تقدم نفى كقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد وقوله

وتلحيننى فى اللهو أن لا أحبه ✱ وللهو داع دائب غير غافل

وغيره مما لا يحصى من الشواهد وكأنه أراد أنها لا تزاد بعد الواو العاطفة وحينئذ لا يتم السند فتأمل (قوله والغضب الخ) الثوران بفتحات كهيجان لفظا ومعنى من ثار يثور اذا تحرك بسرعة والنفس تطلق على معان منها الذات والروح والدم والقوى الحيوانية المقابلة للقوى العقلية كما قاله الغزالى رحمه الله فى كتاب معارج القدس والمراد هنا اما النفس الناطقة لان الغضب من كيفياتها أو الدم كما قال الراغب الغضب ثوران دم القلب لانه يكون من تحرك الحرارة الغريزية لحركة النفس ولذا ورد فى الحديث اتقوا الغضب فانه جمرة تتوقد فى قلب ابن آدم ألم تروا الى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه والدم مركب الروح الحيوانى فلذا احمر الوجه وانتفخت العروق حينئذ ويجوز أن يراد بها القوى الحيوانية والانتقام افتعال من النقمة وهى العقوبة قال تعالى فانتقمنا منهم أى عاقبناهم أشد عقوبة وقوله ارادة منصوب على أنه مفعول له والغضب فسر تارة بحركة للنفس مبدؤها ارادة الانتقام كما فى شرح المفتاح للسعد وتارة بارادة الانتقام كما فى شرح الكشاف له وتارة بكيفية تعرض للنفس فيتبعها حركة الروح الى خارج طلبا للانتقام كما فى شرح المقاصد ويقرب منه ما قيل انه تغير يحدث عند غليان دم القلب وقال قدس سره انه سبب قريب لارادة الانتقام وسبب بعيد لنفس الانتقام وأما شهوة القلب للانتقام وميلها اليه فتتقدمه على الغضب ولذا وفق بعض المحققين بين جعل ارادة الانتقام متقدمة تارة ومتأخرة أخرى بأن قال ارادة الانتقام سبب الغضب ارادة الارادة الشهوة وغايته ارادة الضرر فقول المصنف رحمه الله ارادة الانتقام اما علة متقدمة أو غاية متأخرة وعلى الاول فمراده المنتهى الانتقام وعلى الثانى ارادته أو نفسه اطلاقا لاسم السبب على مسببه القريب أو البعيد (قوله على ما مرّ) أى فى أسمائه تعالى قال العلامة القرافى فى كتاب القواعد كل ما يستحيل حقيقة عليه تعالى فهو محمول على المجاز كالرحمة والغضب واختلف السلف فيه فقال الاشعرى المراد به ارادة الاحسان وارادة العقاب وقال أبو بكر الباقلانى المراد أنه يعاملهم معاملة الراحم والغضبان فيراد بالاول الاحسان نفسه وبالثانى العقاب نفسه وقس عليه وفى القرآن مواضع منها ما يشهد للاول كقوله تعالى وسعت كل شئ رحمة وعلما فان الاقتران بالعلم والوصف بالسعة لعموم تعلق الارادة ومنها ما يشهد للثانى كقوله هذا رحمة من ربى فان الاشارة للسد وهو احسان منه ومنها ما يحتملهما كما فى الفاتحة اه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أخذه بحروفه من التفسير الكبير وقولهم انما يؤخذ باعتبار الغايات دون المبادى الحصر فيه اضافى والمراد بالمبادى مبادئه المخصوصة المستحيلة على الله كرقة القلب وثوران النفس فلا يرد عليه أنه قد يؤخذ باعتبار الاسباب كما اختاره التفتازانى وقد يجعل استعارة من غير نظر للمبادى والغايات كما سيأتى وما فى الكشاف من أن معنى غضب الله ارادة الانتقام من العصاة وانزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعله الملك اذا غضب على من تحت يده حمله الشارح المحقق على أن الغضب مجاز عن سببه وهو ارادة الانتقام وضبط انزال العقوبة بكسر اللام عطفا على الانتقام وكذا وأن يفعل وقال قدس سره الغضب والرحمة من الاعراض النفسانية المستحيل اطلاقها عليه تعالى فيصرف الكلام عن ظاهره وذلك من وجوه الاول أن تجعل الرحمة ارادة الانعام والغضب ارادة الانتقام اطلاقا لاسم السبب على المسبب القريب

الثانى

ب فسر النعم بما يعم القبيلين والغضب ثوران النفس ارادة الانتقام فاذا أسند الى الله تعالى أريد به المنتهى والغاية على ما مرّ

الثانى أن يجعلا مجازا عن الانعام والانتقام اطلاقا لاسم السبب على المسبب البعيد الثالث أن يحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية والمصنف اختار فى الرحمة الثانى وفى الغضب التمثيلية بأن تشبه حاله تعالى مع العصاة فى عصيانهم لهو ارادته الانتقام منهم وانزاله العقوبة بهم بحال الملك اذا غضب على من عصاه فأراد أن ينتقم منه ويعاقبه ألا ترى الى قوله وأن يفعل بهم الخ فانه نبه به على علاقة المشابهة والى اعتبار التركيب حيث قال هو ارادة الانتقام وانزال العقوبة برفع اللام كما فى النسخ المعوّل عليها فقوله وان يفعل مرفوع المحل أيضا وتوهم الجريجعل الغضب مجازا عن الارادة لا الانتقام والرحمة الانعام دون ارادته اشارة الى سبق رحمته غضبه مخالف للنسخ ولا يكون لقوله وانزال العقوبة فائدة وعليه فالتعرض للتشبيه مستدرك فالواجب أن يقال لان الملك اذا غضب على من عصاه أراد أن ينتقم منه ونكتة السبق مجرد تخيل فان ارادته تعالى اذا تعلقت بأفعاله أفضت اليها اجماعا والوصف بالانعام والانتقام اقوى فى الترغيب والترهيب من الوصف بارادتهما وقال ابن جنى انه صرح باسناد النعمة اليه تقربا وزوى عنه اسناد الغضب تأدبا كانه قيل الانعام فائض من جنابك وأما أولئك فيستحقون أن يغضب عليهم (أقول) لنا فيه كلام من وجوه (الاول) ان تأييد الرفع الذى بنى عليه بعض مدعاه بصحته رواية لانه الموجود فى النسخ المعتمد مع أنه ضبط قلم معارض بأن قوام الدين الاتقانى ضبطه بكسر اللام وقال فيما كتبه عليه هكذا هو بخط المصنف كما فى بعض الحواشى (الثانى) أن قوله ولا يكون لقوله وانزال العقوبة فائدة ليس كما قال بل له فائدة أحسن مما ذكره وهو تفسير الانتقام اذا وصف به العزيز المنتقم لانه قد يكون بمعنى الانكار كما فى قوله تعالى وما نقموا منهم وتشفى النفس كعطفه عليه عطفا تفسيريا للاحتراز وأى فائدة أتم من هذه (الثالث) أن ما عوّل عليه من استدراك التشبيه غير وارد لان هذه عبارة السلف كما أسلفناه وفيها معنى دقيق وهو الاشارة الى أن هذه السببية معروفة مشهورة وأنها باعتبار غضب العظماء فان غضب غيرهم لا يلزمه ما ذكر وأن أفعاله تعالى لا ترتبط بالاسباب وانما هو جار على نهج كلامهم فتدبر (الرابع) أنه يلزمه أن تكون هذه الاستعارة التمثيلية مما اقتصر فيه على ذكر بعض ألفاظ الهيئة المشبه بها كما سيأتى فى قوله تعالى أولئك على هدى وأنه انما يكون اذا كان مدلوله هو العمدة فى تلك الهيئة كما حققه ثمة ولا شك أن معنى الغضب ليس كذلك بل قيل انه ليس من أجزاء الهيئة المشبه بها اذ لا نظير له فى الهيئة المشبهة وأما قوله وأن يفعل الخ فظاهر مما مرّ وقيل انه اشارة الى أن علاقة السببية فى نوع المعنى المجازى كما ذكر أن الرحمة مجاز عن انعامه لان الملك اذا عطف على رعيته ورق لهم أصابهم بمعروفه وانعامه وقوله هو أى غضب الله ارادة الانتقام لا يلائم الاستعارة التمثيلية فانها جميع الالفاظ الدالة على الهيئة المشبه بها ولا شئ منها بمستعمل فى غير ما وضع له وانما اريد بالمجموع الهيئة المشبهة فلا يكون معنى غضب الله ما ذكره والا لكان مستعملا فيه وليس كذلك كما عرفته فاعرفه ترشد (الخامس) أن قوله ونكتة السبق مجرد تخيل الخ السبق المذكور ورد فى الحديث الصحيح فلا يصح أن يقال فيه انه تخيل وانما أراد أن ابتناء تفسير الرحمة بالانعام والغضب بارادة الانتقام عليه مجرد تخيل لا يدل عليه كلام الزمخشرى ولا يقتضيه النظم القرآنى ومثله الغاز لا يليق ببلاغة القرآن فان أردت توضيحه فاصغ لما يتلى عليك فنقول السبق فسر فى الحديث بمعناه الظاهر وهو التقدم وبالغلبة أى الزيادة الكثيرة فلما جعلت الرحمة والغضب تارة من صفات الافعال وأخرى من صفات الذات جاز حملهما معا على أحدهما وحمل أحدهما على وجه دون الآخر فالاحتمالات أربعة والظاهر كونهما على نهج واحد ولا يعدل عنه الا لنكتة يخصصها المقام فيجعل اقتضاؤه قرينة على تغايرهما والزمخشرى لما فسر الاول بالانعام الذى هو صفة فعل والثانى بالارادة التى هى صفة ذاتية ومثله لا يقرع له العصا علم أنه تنبه بالنظم وهو كذلك لانه قدم لفظا وكرم معنى وصرح بوقوعه فى قوله أنعمت فناسب ذلك تفسيره بالانعام لانه وصف جميل وهو فى مقام المدح والامتنان يقتضى الوقوع عاجلا وخير البر عاجله فينبغى تفسيره بما يدل على ذلك وهو

الانعام والانتقام العقاب فهو وعيد تمدح بخلفه ولذا قال الطيبي رحمه الله غضبه تعالى على عباده وعيد
وهو كريم يتجاوز عنه بفضله كما قال

وانى وان أوعدته أو وعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى

فلا يرد عليه أن الارادة صفة ذاتية قديمة فتفسير الرحمة بالارادة أوفق بالحديث وأما كونه أنسب بمقام
الترغيب والترهيب فقد يقال المقام مقام ترغيب لا غير فنفى ارادة الانتقام أبلغ من نفيه وأنسب بحال
المؤمنين المقصودين بالذات هنا ثم ان الغضب وان كان منفيا صريحا فهو مثبت ضمنا وقد أسند اليه
فى غير هذه الآية فلا يرد أن الغضب منفى فلا حاجة لتصور نفيه وسيأتى تحقيقه فى قوله تعالى ان الله
لا يستحيى الآية وأما ما قيل من أن الغضب مشترك بين ما ذكروه وبين ما يصح اطلاقه عليه تعالى
كالارادة المذكورة فاطلاقه على الله حقيقة كغيره من الصفات التى تطلق على العباد كالسميع البصير
ان أراد أنه كذلك فى الوضع اللغوى فمخالف للمعقول والمنقول وان أراد فى عرف الشرع ولسانه جاز
لكنه لا يرد على من حقق مجازيته ونحن أطلناها هنا فانه لا يسأم من الخير (**قوله وعليهم فى محل رفع
الخ**) لا يخفى أن معنى الاعراب المحلى أن يكون فيما لا يقبل الاعراب لفظا كالمبنى والجمل بحيث لو حل محله
اسم مفرد خال من موانع الاعراب كلها مستوف لشرائطه أعرب بذلك الاعراب ولا يشترط أن يكون
قابلا للاتصاف به بالفعل اذ لا يتصور فيما مر مع اتفاقهم على اعرابه محلا فلا معنى لما قالوه هنا من أن
فى هذا تسمحا اذ ليس فى محل الرفع الا المجرور الآن الخبر اذا كان ظرفا أو جارا ومجرورا فهو كله فى محل
رفع لانه القائم مقام الخبر عندهم وفى الجملة ان حروف الجر تنزل منزلة بعض حروف الفعل فيما ذهب به
بمنزلة همزة أذهبه وقد تنزل منزلة بعض حروف الاسم المجرور بها فى حكم الاعراب وما قيل من ان نائب
الفاعل فاعل عند نحاة البصرة ومن تبعهم وليس بفاعل عند ابن الحاجب وغيره من النحاة وكلام
المصنف بناء على المذهب الثانى الا أنه خالفه فى سورة الجن فى اعراب قوله تعالى قل أوحى الى انه استمع
نفر من الجن فأعرب به فاعلا الامر فيه سهل لمن تدبر وقوله بخلاف الاول هو عليهم فى أنعمت عليهم فانه
فى محل نصب على المفعولية (**قوله ولا مزيدة الخ**) قيل كلمة لا فى ولا الضالين مزيدة عند أهل البصرة
بل وانما تزاد بعد الواو العاطفة فى سياق النفى للتأكيد والتصريح لشمول النفى لكل واحد من
المعطوف والمعطوف عليه لئلا يتوهم أن النفى هو المجموع من حيث هو مجموع فليست زيادتها مؤدية
الى لغويتها وانما ذلك بحسب أصل المعنى المراد والكوفيون يجعلونها هنا بمعنى غير وقد مر أنه لم يقل غير
الذين غضبت تأدبا فتذكره (**قوله فكأنه قيل لا المغضوب عليهم ولا الضالين**) قيل على هذا ان كلمة لا فى قول
المصنف رحمه الله لا المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا صراط المنعم عليهم لا صراط المغضوب
عليهم فيتعين كونها بمعنى غير وهو مقرر عند النحاة حتى قال السخاوى ان لا قد تكون اسما مرادفا لغير
لكنه يظهر اعرابه فيما بعده لكونه على صورة الحرف ولذا جاز تقديم معمول ما بعدها عليها كما سيأتى
فلا فائدة فى تبديل غير بلا هنا فى تصوير المعنى وأجيب عنه بأنها لما كانت موضوعة للنفى مشتهرة فيه فهى
أتم بابه والعلم فى الدلالة عليه صارت أظهر فى افادة معناه وهذا هو فائدة التبديل هنا ثم انهم قالوا ان معنى
النفى اما لازم معناها كما يفيده كلام السيد السند واما نفس معناها كما يدل عليه كلام المحقق التفتازانى
وعليهما فاثبات المغايرة متضمن للنفى فيجوز تأكيده بلا وقد ترد لصريح النفى ولك أن تقول ان الاول
بحسب معناها الوضعى والثانى بحسب ما يفهم من موارد استعمالها فلا مخالفة بين الوجهين (**قوله
ولذلك جاز أنا زيدا غير ضارب الخ**) أى لان غير لتضمنه معنى النفى صار بمنزلة لا فى جواز تقديم ما فى حيزه
عليه وان كان المعمول انما يجوز تقدمه اذا جاز تقدم عامله والمضاف اليه لا يجوز تقدمه على المضاف
فكذا معموله الا أنه لما ذكر صارت اضافته كلا اضافة وانما يمتنع النفى تقدم ما بعده عليه اذا كان بما وان
فانهما لدخولهما على الفعل والاسم أشبها الاستفهام فطلبا صدر الكلام بخلاف لم ولن فانهما اختصا

بالفعل

وعليهم فى محل رفع لانه نائب مناب الفاعل بخلاف الاول ولا مزيدة لتأكيد ما فى غير من معنى النفى فكأنه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين ولذلك جاز أنا زيدا غير ضارب كما جاز أنا زيدا لا ضارب

وان امتنع أنا زيدا مثل ضارب وقرئ وغير الضالين والضلال العدول عن الطريق السوي عمدا أوخطأ وله عرض عريض

بالفعل وعملا فيه وصار أحكالجزء منه فجاز أن يقال زيد الم أضرب وعمرا لن أضرب وأما لا فانها مع دخولها على القبيلين جاز التقديم معها لانها حرف متصرف فيه حيث أعمل ماقبلها فيما بعدها كما في أريد أن لاتخرج وجئت بلا طائل فجاز أيضا أن يتقدم عليها معمول مابعدها بخلاف ما اذ لا يتخطاها العامل أصلا وان جوز الكوفيون تقديم مافي حيزها عليها قياسا على أخواتها (أقول) هذا ماقاله قدس سره وارتضاه هنا ولا يخفى مافيه فانه لما حقق أن صدارة أدوات النفي انما هي اذا لم تختص بقبيل وكانت لا كذلك استشعر منافاته لما هو المقصود فدفعه بأنه جاز فيها ذلك لتخطي العامل رقبتها وهو مصادرة منافية لما أراد فان تخطيه لها انما هو لعدم صدارتها وهذا غريب منه وقد قال أبو حيان رحمه الله بعدما ذكر مافي الكشاف أورد الزمخشري هذه المسئلة على أنها مسئلة مقررة مفروغ عنها ليقوي بها التناسب بين غير ولا اذ لم يذكر فيها خلافا وماذهب اليه مذهب ضعيف جدا وقد بناه على جواز أنا زيدا لا ضارب وفي تقديم معمول مابعد لا عليها ثلاثة مذاهب وكون اللفظ يقارب اللفظ في المعنى لا يقضي له أن تجري أحكامه عليه ولا يثبت تركيب الا بسماع من العرب ولم يسمع أنا زيدا غير ضارب وقد ذكر النحاة قول من جوزه وردوه اه (قوله وان امتنع أنا زيدا مثل ضارب) تبع المصنف رحمه الله فيه الزمخشري وهو أخذه برمته من تفسير الزجاج كما نقله الطيبي وقد مر اعتراض أبي حيان عليه (فان قلت) اذا كان تأويل المضاف بحرف مختلف في صدارته مجوزا التقديم مافي حيزه عليه فلم امتنع أنا زيدا مثل ضارب مع أن مثل بمعنى الكاف وان كانت العلل النحوية لا يلزم اطرادها (قلت) هذا وارد بغير شبهة وفي حواشي ابن الصائغ أن أبا الفتح بن جني أجازه أيضا لان معنى مثل ضارب أشبه ضاربا أو كضارب ومنعه ابن السراج على تقدير عمل المضاف اليه وأجازه على تقدير عمل مايدل عليه وبه أخذ أكثر المتأخرين وابن مالك وذكر الجرجاني في نظم القرآن أن فائدة دخول لا في ولا الضالين نفي توهم عطف الضالين على الذين وقراءة غير الضالين نسبها السجاوندي الى عمر وعلي وأبي بكر رضي الله عنهم وهي تؤيد كون لا وغير بمعنى لتعاقبهما ولذا أوردها المصنف رحمه الله هنا وفي القاموس وأما قراءة غير الضالين فمحمولة على أن ذلك على وجه التفسير وفيه نظر ظاهر (قوله والضلال العدول الخ) هذا كلام الراغب بعينه والسوي والمستوي بمعنى المستقيم والمراد المسلوك الموصل وفسره بعضهم بفقدان الطريق السوي سواء وجده أولا وهو قريب مما ذكره المصنف وقوله وله عرض عريض ذكر الادباء كالمرزوقي وصاحب الموازنة أن العرض على ضربين في الجسمات وفي غيرها وفي الثاني يراد اتساع الشئ وامتداد وقته وأكثر مايستعمل فيه العرض دون الطول كنعمة عريضة وجنة عرضها السموات والارض وذو دعاء عريض وربما جمعوا بينهما نفقا أو اعشنا زمانا طويلا عريضا والدهر العريض الطويل فيراد الكمال والاتساع قال كثير

بطاح له نسب مصفى * وأخلاق لها عرض وطول

فهذا على التشبيه بالجسمات والقصد الى السعة وقد عيب على أبي تمام قوله

يوم كطول الدهر في عرض مثله * ووجدي من هذا وهذاك أطول

وقيل جعل للزمان عرضا مع أنه لا حاجة اليه اذ كان بذكر الطول قد استوفى المعنى وهذا من قائله ظلم لانه سلك مثل طريقة كثير من التشبيه بالجسمة وهذا كما قال في الاخلاق لها عرض وطول وكذا في الزمان له كذا في عرض مثله ولا فصل (واعلم) أن في هذه العبارة تجوزا بديعا لم ينبه عليه وهو كما أشار اليه في الاساس أن حقيقة الضلال في الطريق المحسوس المسلوك لفقده حتى لا يصل لقصده ثم استعير لفقد العلم والعمل الموصل للسعادة وشاع ذلك حتى صار حقيقة في عرف اللغة والشرع فقوله العدول الخ ان أريد به ظاهره فهو بيان لمعناه الاصلي وان أريد مايطلق عليه الطريق القويم والصراط المستقيم فهو بيان لمعناه الثاني المراد في النظم وعرض عريض صالح لهما كما مر وان كان مابعده ظاهرا في الثاني

ورتبة الهداية ولما كان مامرّ من تنويع مراتبها يقتضي تنوع ماهنا أيضاً أشار الى أنه لا ينضبط ولا يعتنى به مع أنه قد يهتدى لمن التقابل وفي قوله عريض مبالغة ليل أليل حيث أثبت له عرضاً وما في قوله ما بين زائدة وأدنى الضلال أقله إنما كالزلات وأقصاه أعظمه وهو الكفر قال تعالى انّ الشرك لظلم عظيم (قوله وقيل المغضوب الخ) قيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين أخبث ديناً من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم أولى (وأقول) الغضب والضلال وردا جميعاً في القرآن لجميع الكفار على العموم حيث قال ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله وقال تعالى انّ الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالاً بعيداً وللبهود والنصارى جميعاً على الخصوص حيث قال في حق اليهود من لعنه الله وغضب عليه الخ وفي حق النصارى ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا كما في التيسير فالاستشهاد بهاتين الآيتين على أنّ المراد بالمغضوب عليهم اليهود وبالضالين النصارى ليس بسديد انتهى وقد قيل على ما ذكره أولاً ان ابن أبي حاتم رحمه الله قال لا أعلم خلافاً بين المفسرين في تفسير المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى كما صححه ابن حبان والحاكم وحسنه الترمذي وأخرجه جم غفير من المحدثين كما قاله في الدرّ المنثور فهذا لا يصدر الا عمن لا اطلاع له على أقوال المفسرين والمحدثين أعاذنا الله من الجراءة على تفسير كتابه وقد يقال أيضاً من لا ملة له لا اعتداد به وهؤلاء أشدّ في الكفر والعناد وأعظم في الخبث والفساد ولذا ضربت عليهم الذلة وخص النصارى بالضلال لفرط جهلهم في التثليث ولكونهم أقرب من اليهود للاسلام وصفوا بالضلال لانّ الضال قد يهتدى (قوله لقوله تعالى فيهم من لعنه الله وغضب عليه) فيهم ليس من لفظ التلاوة بل من كلام المصنف رحمه الله ومعناه في حقهم وشأنهم وهكذا صح في النسخ كما قاله بعض الفضلاء ووقع في بعضها منهم بدل فيهم وهو تحريف من الناسخ فلذا اعترض عليه بأنّ الآية في سورة المائدة وليس فيها منهم فهو غلط في التلاوة والاستشهاد بالآيتين بناء على أنه ورد عن السلف تفسيرهما بذلك لما مرّ فلا وجه للاعتراض على المصنف رحمه الله بأنّ الغضب والضلال مما وصف به الكفرة مطلقاً في مواضع كثيرة من القرآن كما في بعض الحواشي وقوله وقيل الخ وقع في بعض النسخ بدون واو عاطفة على أنها جملة مستأنفة لنقل بعض الأقاويل وفي بعضها بها عطفاً على ما علم من السياق من الاطلاق أو وقوعه في مقابلة من أنعم عليه بالنعمة المطلقة وهي نعمة الايمان كما مرّ وفي بدائع ابن القيم ليس المراد بهذا التفسير التخصيص فانّ اليهود ضالون والنصارى مغضوب عليهم وانما ذكر كل طائفة بأشهر صفاتها وأخصها وفيه نظر (قوله وقد روى مرفوعاً الخ) أخرجه أحمد في مسنده وعنه ابن حبان في صحيحه عن عدى بن حاتم وأخرجه ابن مردويه عن أبي ذرّ رضي الله عنهما بلفظ سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول الله غير المغضوب عليهم قال هم اليهود ولا الضالين قال النصارى وأخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما وابن مسعود رضي الله عنه وقال ابن أبي حاتم لا أعلم فيه خلافاً عن المفسرين فهذه حكاية اجماع منهم فكيف يعدل عنه بالرأي (قوله ويتجه الخ) أي يسنح ويظهر ظهوراً موجهاً وقيل معناه أنه لو فسر بهذا كان كلاماً موجهاً وان خالف ما عليه الجمهور وفيه ايماء الى أنه ليس أولى كما قاله الامام رحمه الله فانه اختاره في تفسيره فالمنعم عليه العالم العامل وأراد بالحق العقائد الثابتة في نفس الامر المطابقة للواقع وعبر عنها بذلك لانها مقصودة لذاتها والتصديق بها لا للعمل كالفروع الشرعية وتسمية هذه خيراً ظاهر وفي ترك التعبير عنها بالحق اشعار بأنها خير وان أخطأ المجتهد فيها اذ يثاب على العمل بها ولم يذكر الشر للاجتناب عنه كما في قوله تعالى وهديناه النجدين أي طريقي الخير والشر لدخوله في الخير بهذا الاعتبار واستلزام معرفته وقيل المراد بالحق ذاته تعالى وصفاته والذي عناه المصنف رحمه الله ما مرّ وهو الموافق للآية الآتية وقوله لذاته متعلق بالمعرفة والمراد من كون المخل بالعمل مغضوباً عليه أنه مستحق لذلك عدلاً فلا ينافي العفو تفضلاً وكرماً فسقط ما توهم من أنّ الغضب الانتقام أو ارادته وارادة الله لا تتخلف عن المراد فيلزمه القطع

والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير
وقيل المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم
من لعنه الله وغضب عليه والضالين النصارى
لقوله تعالى قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا
وقد روى مرفوعا ويتجه أن يقال المغضوب
عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله
لان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق
لذاته والخير للعمل به فكان المقابل له من
اختل احدى قوتيه العاقلة والعاملة

بتعذيب المؤمن العاصي وهو مخالف لما عليه أهل الحق (قوله والمخل بالعمل الخ) في نسخة بالعقل والتقابل في الاولى أظهر (قوله وقرئ ولا الضألين أي بهمزة مفتوحة مبدلة من الالف اللينة وهذه قراءة أيوب السختياني كما قاله ابن جني وهي شاذة وهي لغة فاشية ولا يلزم أن يكون بعد الالف ساكن فانه سمع في غيره كقوله * وخندف هامة هذا العألم * بهمز العالم وقالوا في قراءة ابن ذكوان منسأته بهمزة ساكنة ان أصله المنسأة قلبت بهمزة ساكنة (قوله من جد أي اجتهد وبالغ والهرب من التقاء الساكنين لان التقاءهما اذا كان أولهما حرف لين والثاني مدغما مغتفر ومن ترك لما زعمه بالغ في الترك والهرب مجاز عن الترك هنا وفي التعبير به لطف لا يخفى (فائدة وتكميل) قد مر قول ابن جني رحمه الله انه أسند النعمة اليه في قوله تعالى أنعمت عليهم تقربا واعترف من ذلك عند ذكر الغضب الى الغيبة تأدبا وقال الشارح المحقق هو كلام حسن ومعنى الغيبة ترك الخطاب بحكاله فسر مع ظهوره ايماء الى أنه افتنان لا التفات وفي المثل السائر وعلى نحو من الالتفات جاء قوله صراط الذين الخ فصرح بالخطاب لما ذكر النعمة ثم قال غير المغضوب عليهم ولم يقل الذين غضبت عليهم لان الاول موضع التقرب الى الله بذكر نعمته فلما صار الى ذكر الغضب زوى عنه لفظه تحننا ولطفا فانظر الى هذا الموضع وتناسب هذه المعاني الشريفة التي الاقدام لا تكاد تطؤها والافهام مع قربها صافحتها وهذه السورة قد انتقل في أولها من الغيبة الى الخطاب لتعظيم شأن المخاطب ثم انتقل في آخرها من الخطاب الى الغيبة لتلك العلة بعينها وهي تعظيم شأن المخاطب أيضا لان مخاطبة الرب تعالى باسناد النعمة اليه تعظيم لشأنه وكذلك ترك مخاطبته باسناد الغضب اليه تعظيم لخطابه فينبغي أن يكون صاحب هذا الفن من الفصاحة والبلاغة عالما بوضع أنواعه في مواضعها اه وفي عروس الافراح ذكر التنوخي في الاقصى القريب وابن الاثير في كنز البلاغة وابن النفيس في طرق الفصاحة نوعا غريبا من الالتفات وهو بناء الفعل المفعول بعد خطاب فاعله كقوله تعالى غير المغضوب الخ وفيه نظر ولا نظر فيه عندي بل اما على رأى الادباء المتقدمين في استعمال الالتفات بمعنى الافتنان فلا غبار عليه واما على المتعارف فلك أن تقول على طريق السكاكي الذي لا يشترط تعدد التعبير بل مخالفة مقتضى الظاهر ان المخاطب اذا ترك خطابه وبني ما أسند اليه للمفعول والمحذوف كالغائب فلا مانع من أن يسمى التفاتا فكما يجرى في الانتقال من مقدر الى محقق يجرى في عكسه وهو معنى بديع ينبغي التنبه له (قوله لقوله تعالى الخ) قيل عليه ان الاستشهاد بما ذكر لا يتم فان الغضب في المخل بالاعتقاد أيضا على أنه لا يقتضي كون كل من أخل بالعمل مغضوبا عليه ويدفعه ما قيل من أن تعقيب الضالين بالمغضوب عليهم تقتضي أن يراد بالضالين غير ما أريد بالمغضوب عليهم ولما ورد الغضب في حق الفاسق والضلال في حق المخل بالاعتقاد ناسب أن يراد بالاول العصاة وبالثاني الجاهلون بالله تعالى وليس مبنيا على عدم ورود الضلال في حق الفاسق فتأمل (قوله اسم الفعل الخ) عدل عن قوله في الكشاف آمين اسم صوت لانه غير ظاهر حتى أول شراحه بأنه تجوز لقرب أسماء الافعال من أسماء الاصوات ولذا أوردهما النحاة في فصل واحد أولانه اصطلح على أن الاسماء التي لا يعرف وجه وضعها يعبر عنها بالاصوات وأسماء الافعال مفروغ عنها في كتب النحو ومذهب البصريين أنها اسماء لتنوينها ووجود بعض علامات الاسماء فيها وقال الكوفيون افعال لتطلبها معانيها وقيل انها خارجة عن أقسام الكلمة الثلاثة وتسمى عند هؤلاء خالفة وعلى الاول الجمهور وهل هي اسم لمعنى الفعل أو لفظه قولان ولا محل لها من الاعراب وقيل محلها النصب على المصدرية وقيل في محل رفع على الابتداء ولا خبر لها لسد معمولها مسده وحكمها حكم أفعالها في التعدي واللزوم غالبا ولا علامة للمضمر المرتفع بها قيل وخرج بقيد الغلبة آمين فانه بمعنى استجب المتعدي ولم يسمع لمفعول (أقول) قال النحاة انه كفعله غالبا ومن غير الغالب آمين وايه بمعنى زد فانه لم يسمع لمفعول وقيل لما لم يقع الا بعد دعاء متقدم وكذا بعد حديث أريد به زيادته مستغنى عن ذكر مفعوله فهو اما متعدى أو منزل منزلة اللازم وصيغته ليست للطلب وانما هي مؤكدة ومعناه أجب وقال

قوله وفي المثل السائر الخ لكنه تصرف في عبارته كما يعلم بمراجعته اه مصححه

والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى في القاتل عمدا وغضب الله عليه ولعنه والمخل بالعلم جاهل ضال لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وقرئ ولا الضألين بالهمز على لغة من جد في الهرب من التقاء الساكنين (آمين) اسم الفعل

قوله بدل دعونه يعنى فى صدر البيت * تباعدعنى فطحل اذدعونه * وكان المناسب ذكره اهـ مصححه

هذا لضرورة الوزن وقال ابن درستويه فى شرح الفصيح القصر ليس بمعروف وانما قصره الشاعر للضرورة وقد قيل تلجئ الضرورات فى الامور الى سلوك ما لا يليق بالادب وقيل الرواية فيه المد أيضا وما هنا محرف وهو هكذا * تباعد منى فطحل وابن أمه * فآمين زاد الله ما بيننا بعدا * ويروى سألته ولقيته بدل قوله دعونه (قوله وليس من القرآن) أى بالاجماع وما نقل فى بعض الكتب لا ينبغى نقله كما فى التيسير أنها من السورة عند ابن مجاهد ولعدم اعتداد المصنف رحمه الله به قال وفاقا فلا حاجة لما قيل انه محمول على اجماع من بعد عصر مجاهد ولذا سن الفصل بينه وبين السورة ولم يكتب فى الامام ولا فى غيره من المصاحف أصلا (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام علمنى جبريل الخ) هو تعليل لكونه سنة ويجوز أن يكون تعليلا أيضا لكونه ليس من القرآن لقوله عند فراغى من قراءة الفاتحة فانه صريح فى أنه ليس منها وان كان الاول هو الظاهر وقد روى ابن أبى شيبة فى مصنفه والبيهقى فى الدلائل عن أبى ميسرة أن جبريل عليه السلام أقرأ النبى صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فلما قال ولا الضالين قال له قل آمين فقاله وروى أبو داود فى سننه عن أبى زهير النميرى أحد الصحابة أنه قال آمين مثل الطابع على الصحيفة أخبركم عن ذلك خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فأتينا على رجل قد ألح فى المسئلة فقال عليه الصلاة والسلام أوجب ان ختم فقال رجل من القوم بأى شئ يختم فقال بآمين وفى نواهد الابكار أنه عرف بهذا أن المصنف رحمه الله أورد حديثين لا حديثا واحدا وأن الضمير فى قوله وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا لجبريل عليه السلام كما يتوهم وفى الكشاف لقننى بدل قوله علمنى وهما بمعنى وقوله كالختم وجه الشبه فيه أنه لا يعتد بالدعاء بدونه كما أن الكتاب لا يعتد به اذا لم يختم لا ما قيل من أن معناه أنه يوجب الاعتداد بالدعاء كما أن ختم القاضى على الكتاب يوجب الاعتداد به لانه أمر حادث وما القاضى وكتابه هنا وفى أكثر الحواشى أن معناه أنه يمنعه عن الخيبة وعدم القبول أو يمنعه عن أن يضيع ما فيه لان غير المختوم يطلع الناس على أسراره فيضيع ولك أن تقول ان المراد أنه علامة الاجابة كما تعارفه الناس وهو معنى ما ورد فى الآثار الدراهم خواتيم الله فى أرضه (قوله وفى معناه قول على الخ) جعله لقربه منه فى معناه وقول الصحابى فيما لا يقال مثله بالرأى فى حكم المرفوع لكنه يدل على تشبيهه بالخاتم نفسه وقد قيل الظاهر أن قراءته كالختم ونفسه كالخاتم وفى تخريج أحاديث الكشاف ان هذا لم يوجد فى شئ من كتب الاحاديث وقال الحافظ السيوطى لم أقف عليه عن على رضى الله عنه وانما أخرجه الطبرانى فى الدعاء وابن عدى فى الكامل وابن مردويه فى التفسير بسند ضعيف عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم آمين خاتم رب العالمين على عباده المؤمنين والخاتم والطابع بالفتح بمعنى وهو ما يطبع به أى يختم (قوله يقوله الامام ويجهر به الخ) عند الحنفية أنه يؤمن الامام والمأموم سرا ومذهب المصنف وغيره من الشافعية كما فى شرح الوجيز أنه يستحب لكل من قرأ الفاتحة خارج الصلاة أو فيها أن يقول عقبها آمين بعد سكتة لطيفة ليتميز القرآن عن غيره ويستوى فى استحبابها الامام والمأموم والمنفرد ويجهر بها الامام والمنفرد فى الجهرية تبعا للقراءة لحديث وائل المذكور وأما المأموم ففى القديم يؤمن جهرا أيضا وفى الجديد لا يجهر واختلفوا فقال الاكثرون فى المسئلة قولان أحدهما أنه لا يجهر كما لا يجهر بالتكبير وان جهر الامام والاصح وبه قال الامام أحمد رضى الله عنه أنه يجهر لما روى عن عطاء وغيره كنت أسمع الائمة ومن خلفهم يقولون آمين حتى ان للمسجد ضجة ومنهم من أثبت فى المسئلة قولين اذا جهر الامام أما اذا لم يجهر فيجهر المأموم لينبه الامام وغيره ومنهم من حمل النصين على أن قوله لا يجهر المأموم اذا قلوا أو صغر المسجد وبلغ صوت الامام القوم والا يجهر واحتى يبلغ الكل والاحب أن يكون تأمين الامام والمأموم معا فان لم يتفق ذلك أمن عقب تأمينه وعن مالك فى أحد قوليه أنه لا يسن التأمين للمصلى أصلا انتهى وهل يقولها الامام والمأموم أو المأموم فقط لحديث اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين وهو رواية عن أبى حنيفة وفى رواية أخرى يؤمنان معا وتفصيله فى الفروع وكتب

وليس من القرآن وفاقا لكن يسن ختم السورة به لقوله عليه الصلاة والسلام علمنى جبريل آمين عند فراغى من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب وفى معناه قول على رضى الله تعالى عنه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده يقوله الامام ويجهر به فى الجهرية

الحديث وأجاب الحنفية عما قالوه بأنه عليه الصلاة والسلام جهر بها للتعليم ثم خافت أو أن ذلك اذا
كان فذا ولانه دعاء ومن شأنه الاخفاء والجهر به مع القرآن يوهم أنه منه وفيه نظر (قوله لما روى عن
وائل الخ) هذا الحديث أخرجه أبو داود والترمذى والدارقطنى وصححه ابن حبان ووائل بهمزة بعد
الالف يليها لام وهو وائل بن حجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم ابن ربيعة الحضرمى الصحابى كان أبوه
من اقيال اليمن أى ملوكها فان الملك يسمى عندهم قيلا ووفد على النبى صلى الله عليه وسلم واستقطعه
أرضا فأقطعه اياها وقال هذا وائل سيد الاقيال وله مع معاوية رضى الله عنه قصة ولما صار خليفة قدم
عليه فاستقبله وأكرمه وتوفى رضى الله عنه فى عهده وقد سمعت مما أجيب به عن هذا الحديث وقوله وعن
أبى حنيفة الخ هذه رواية عنه ضعيفة جدا موافقة لاحد قولى مالك والذى صح عنه ما مر كما أشار
اليه المصنف رحمه الله وقوله ورفع بها صوته قد مر جواب الحنفية عنه أنه تعليم ثم خافت وخافتوا وأورد
عليه أن الصلاة مقام مناجاة فلا يناسب التوجه الى الغير لقصد التعليم وجوابه ظاهر وقوله لا يقوله
قيل لانه داع بقوله اهدنا ولا يخفى أنه لا تنافى بين كونه داعيا وطالبا للاجابة فتدبر (قوله كما رواه عبد
الله بن مغفل الخ) العراقى وتبعه من بعده من الحفاظ لم أقف على هذا الحديث من هذه الطريق وأخرج
الطبرانى فى الكبير عن أبى وائل قال كان على وعبد الله بن مسعود لا يجهران بالتأمين وعبد الله بن مغفل
ابن غنم من مشاهير الصحابة توفى بالبصرة سنة ستين ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة وتشديد الفاء
المفتوحة وبعدها لام بزنة اسم المفعول (قوله اذا قال الامام) الحديث أخرجه البخارى ومسلم من
حديث أبى هريرة رضى الله عنه ووقع فى أمالى الجرجانى فى آخر هذا الحديث زيادة وما تأخر وعليها اعتمد
الغزالى رحمه الله تعالى فى الوسيط وأحسن ما فسر به هذا الحديث ما رواه عبد الرزاق عن عكرمة رضى
الله عنه قال صفوف أهل الارض تلى صفوف أهل السماء فاذا وافق آمين فى الارض آمين فى السماء
غفر للعبد قال ابن حجر رحمه الله مثل هذا لا يقال بالرأى فالمصير اليه أولى وفى بعض النسخ كما فى وسيط
الواحدى اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا الخ وأورد عليه أن الدليل لا يوافق المدعى وهو تأمين الامام
والمأموم معا المراد بعد قوله والمأموم يؤمن معه وليس فى الحديث غير تأمين المؤتم وما قيل ان تأمين
الامام قد علم من الاحاديث الاخر لا وجه له وفى أكثر النسخ كما فى التيسير والمعالم هكذا فان الملائكة
تقول آمين والامام يقول آمين فمن وافق تأمينه الخ وعليه فلا اشكال أصلا (أقول) وقد وقع نحوه من
هذا فى البخارى فقال ابن بطال فى شرحه بعد ما أورد هذا الحديث انه يعلم منه تأمين الامام لان المأموم
مأمور بالاقتداء بالامام وقد ثبت فى الحديث سابقا أن الامام يجهر بالتأمين فلزم جهره بجهره وتعقب
بأنه يلزمه أن يجهر المأموم بالقراءة لان الامام جهر بها وأجيب عنه بأن الجهر بالقراءة خلف الامام نهى
عنه فبقى التأمين داخلا تحت عموم الامر باتباع الامام واستدل بقوله فأمنوا على تأخير تأمين المأموم عن
تأمين الامام لترتبه عليه بالفاء وفيه كلام فى كتب الاصول فذهب بعضهم الى أنها تدل على التسبب دون
التعقيب وقيل المعنى اذا أراد الامام وقال الجمهور الفاء فى جواب الشرط تدل على المقارنة والمراد
بالملائكة جميعهم وقيل الحفظة وقيل الذين يتعاقبون ان قيل انهم غير الحفظة فالمراد بموافقة الملائكة
وقوع تأمين المصلى والملائكة فى وقت واحد وقيل المراد الموافقة فى الاخلاص والخشوع لانه المناسب
للمغفرة وقال ابن حجر رحمه الله المراد الاول لما رواه عبد الرزاق عن عكرمة قال صفوف أهل الارض
الخ وهذا يدل على أن المراد بالملائكة غير ما مر وقال بعض فضلاء العصر فى حواشيه المخاطب بقوله عليه
الصلاة والسلام قولوا آمين الامام والمأموم جميعا والمعنى أيها المصلون قولوا جميعا امامكم ومأمومكم
آمين ويؤيده أن تعليق المغفرة بالموافقة ترغيب وحث على ما ينبغى أن يعم الامام والمأموم جميعا فلا يحرم
الامام هذه الفضيلة ومثله لا يتم بسلامة الامير فتدبر (قوله وعن أبى هريرة الخ) هو صحابى مشهور واسمه
عبد الرحمن على الاصح وهريرة تصغير هرة وهى معروفة وهو غير منون لانه جزء العلم وتحقيقه مشهور فى

محله

لما روى عن وائل بن حجر أنه عليه السلام
كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها
صوته وعن أبى حنيفة رضى الله عنه انه
لا يقوله والمشهور عنه أنه يخفيه كما رواه عبد
الله بن مغفل وأنس والمأموم يؤمن معه
لقوله عليه السلام اذا قال الامام ولا الضالين
فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فمن وافق
تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه
وعن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم

محله وأبى بصيغة المصغر هو أبى بن كعب الصحابى المعروف وهذا الحديث صحيح وليس بموضوع كما توهم
وان كان أكثر الاحاديث المروية عن أبى فى فضائل السور موضوعة وضعها رجل من عبادان من
الكرامية وهم يرون جواز وضع الحديث للترغيب ويجيبون عن الاستدلال بحديث من كذب على
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار بأنه كذب له لا عليه وقد اعترف به واضعه وقال رأيت رغبة الناس عن
حفظ القرآن وتلاوته فوضعته والمفسرون منهم من ذكره فى أوائل السور حثا على تلاوتها ومنهم من
أخره لانه صفة لها فحقها التأخير عن موصوفها كما نقل عن الزمخشرى وقوله ينزل بالياء التحتية وهو ظاهر
وروى بالمثناة الفوقية مع تذكير مثل فقيل انه بتقدير سورة مثلها أولان المراد بالمثل السورة فروعى معناه
وقيل لاكتساب المضاف التأنيث مما أضيف اليه ورد بأن الرضى وغيره صرحوا بأن شرط الاكتساب
المذكور أن يكون المضاف بعضا من المضاف اليه أو كالبعض وهذا لابد فيه من صحة المعنى مع سقوطه
وهذا ليس كذلك وفيه أنه ليس بمسلم فان مثل يصح اسقاطها من الكلام مع بقاء المعنى بحاله فتقول فى نحو
زيد هو مثل الاسد هو الاسد فيؤدى المعنى على وجه أبلغ كما تقرر فى المعانى على أن صاحب الكشاف
ذكر فى قوله تعالى لا تنفع نفسا ايمانها على قراءة التاء الفوقية أنها لاضافة الايمان الى ضمير المؤنث الذى
هو بعضه وقال الشارح المحقق ثمة انهم يعنون بالبعض ما هو أعم من الاجزاء أو الصفات القائمة بها
وسيأتى تفصيله فى سورة الانعام وما قيل من ان ما نقل عن الرضى شرط لوجوب الاكتساب غنى عن
الرد وخص التوراة والانجيل لانهما أعظم الكتب السماوية وقيل لانها لم تنل تلاوتهما أولان منها
ما هو تابع للتوراة لا ناسخ لها (قوله قلت بلى الخ) فى الكشاف ما لفظه هكذا وعن النبى صلى الله عليه
وسلم أنه قال لابى بن كعب ألا أخبرك بسورة لم ينزل فى التوراة والانجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول
الله قال فاتحة الكتاب الخ اه قال الشارح المحقق فيه حذف أى قال أبى رضى الله عنه قلت بلى
وقال قدس سره ظاهر سياق الكلام يقتضى أن يقال قال بلى يا رسول الله أى قال أبى ذلك فى جوابه
فلذا احتيج الى تقدير وعن أبى رضى الله عنه أنه قال قلت لكنه اختصر فى العبارة ولا يكفى تقدير قال
وحده كما توهم اذ يصير المعنى قال أبى فى جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت بلى وفساده ظاهر بين
ورده المدقق الليثى بأنه ان كان المراد نقل ما وقع فى مجلس النبى صلى الله عليه وسلم من المكالمة بينه وبين
أبى فكما لا يصح تقدير قال وحده كذلك لا يصح تقدير وعن أبى أنه قال اذ يصير المعنى على كل تقدير قال
أبى فى جواب الرسول صلى الله عليه وسلم قلت بلى وان أريد نقل كلامه عليه الصلاة والسلام وما وقع
من أبى رضى الله عنه فى غير مجلسه من حكاية قوله فكلاهما صحيح غايته أن ما ذكره الشريف أظهر دلالة
على المقصود قيل ولما كانت عبارة الكشاف تحتاج الى تكلف كثير عدل عنها المصنف رحمه الله وصرح
باسم الراوى حيث قال وعن أبى هريرة الخ لئلا يرد عليه ما مر لان الظاهر أن أبا هريرة رضى الله عنه
هو المجيب بقوله بلى الخ تشوقا الى بيانه عليه الصلاة والسلام وان كان المخاطب له عليه الصلاة والسلام
فى مثله غير متعين فحاصله أنه روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام لما قال لابى
رضى الله عنه ألا أخبرك الخ بادرت الى الجواب وقلت بلى الخ وهو كلام لا يرد عليه شئ ولم يفرق كثير
بين كلام الكشاف والقاضى ولم ينبهوا على وجه عدول المصنف رحمه الله بناء على أن أبا هريرة رضى الله
عنه روى ما وقع فى مجلسه عليه الصلاة والسلام من المكالمة بين أبى وبينه والسياق يقتضى أن يقول
قال دون قلت وأورد عليه أنه حينئذ لا فائدة فى عدول المصنف رحمه الله الا تقوية الايراد لانه يرد عليه
ما لا يدفع بما مر اذ رواية أبى هريرة تكون قاصرة عن افادة المقصود وهو ظاهر وفى بعض نسخ المصنف
قال بدل قلت والمشهور الثانى حتى قيل ان الاولى من تصرف النساخ ثم ان قوله بلى فى الحديث مخالف لما
اتفق عليه النحاة من أن بلى انما يجاب بها النفى لكنه وقع فى كثير من الاحاديث ما يخالفه كما ورد فى مسلم
أنت الذى لقيتنى بمكة فقال بلى فلا يلتفت لما خالفه وان اعترض عليه فى المغنى وينزل بضم الياء وفتحها

قال لابى ألا أخبرك بسورة لم ينزل فى التوراة والانجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله قال فاتحة الكتاب

(قوله انها السبع المثانى الخ) اشارة الى قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى الآية وسيأتى تتمته فى محله والقرآن بالرفع عطف على خبر ان والموصول صفته وأوتيته بضم التاء قيل فى الحديث ما يدل على أنّ القرآن العظيم فى الآية بمعنى الفاتحة وأنه اسم لها ولم يذكروه هنا ولا فى سورة الحجر ولم يعدّه أحد من أسمائها كالسبع المثانى وأم القرآن ولا يخفى أنّ القرآن العظيم يطلق على الفاتحة بالمعنى الكلى ولا يطلق عليها بمعنى الكل الا مبالغة نحو أنت الرجل فان أريد هذا فلا مانع منه وأما كونه اسما فلا وجه له لانه لا يلزم من الحمل المساواة (قوله وعن ابن عباس رضى الله عنهما الخ) هو حديث رواه مسلم بمعناه ورسول الله مرفوع مبتدأ خبره مقدر أى جالس ونحوه ويقال بينا وبينما وتقع بعدها اذا واذ الفجائيتين وقال الرضى الاكثر فى جواب بينما اذ وفى جواب بينا اذا وما زعمه الحريرى من أنه خطأ خطأ وألف بينا للاشباع أو كافة أو بعض من ما وقال الرضى لما قصد اضافة بين الى جملة ومثله يلزم الاضافة الى المفرد والاضافة الى الجمل كلا اضافة زادوا عليها ما تارة وأشبعوها أخرى وقيل أصله بين أوقات كذا والجمل مما يضاف اليها أسماء الزمان ثم حذف المضاف الذى هو وقت وأقيم بين مقامه والملك فى الحديث غير جبريل عليه السلام لما فى مسلم بينا جبريل عنده عليه الصلاة والسلام اذ سمع نقيضا من فوقه فرفع رأسه وقال هذا باب من السماء فتح لم يفتح الا اليوم نزل منه ملك لم ينزل الا اليوم فسلم الخ والنقيض بمهملات هنا صرير الباب وأبشر كأكرم بمعنى صر ذا بشارة وخبر سار وقوله بنورين أى أمرين عظيمين من الكلام الموحى اليك يدلان على علمين عظيمين من العلوم اللدنية والعلم والوحى يطلق عليه النور كما تطلق الظلمة على مقابله قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وقوله لم يؤتهما الخ أى هو مخصوص به صلى الله عليه وسلم من بين الانبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام وفاتحة الكتاب وما عطف عليه بالجر عطف بيان أو بدل مما قبله ويجوز رفعه ونصبه وخواتم سورة البقرة من قوله آمن الرسول الخ وخواتم بميم بعد المثناة وفى نسخة خواتيم بياء تحتية جمع خاتمة على خلاف القياس وهو مسموع كما نقله الثقات وفى الحديث الاعمال بخواتيمها وقيل سميا نورين لاشتمالهما على الحروف النورانية وهى أربعة عشر حرفا مذكورة فى أوائل السور وهو بعيد والمخاطب النبى عليه الصلاة والسلام حقيقة وان شمل أمته معنى (قوله لن تقرأ حرفا الخ) الحرف واحد الحروف المعروفة ويكون بمعنى الكلمة وكل محتمل هنا وضمير أعطيته راجع له وقيل انه راجع لما وعده أى أعطيت ما وعدته من الثواب وقيل انه راجع للنور الشامل للنورين وما قيل من أنّ المراد أعطيت ثوابا لاجل قراءة ذلك الحرف سوى ثواب كلماتها وثواب المجموع المؤلف منها أو المراد أعطيت به ما لا يعطيه الا الله أو لن تدعو بحرف منها وفيه دعاء كاهدنا الا أجبت أو المراد أعطيت ذلك الحرف بأن تتصرف به فيما تشاء لانّ الملك مظهر الاسماء وتصرف الحروف العالية التى هى الملائكة لا يدفع ما أورد عليه من أنّ ما ذكر مشترك بينه وبين سائر القرآن الكريم وان تشبث به ذلك القائل بزعمه (قوله وعن حذيفة بن اليمان الخ) حذيفة بن اليمان العبسى من كبار الصحابة وكان أبوه يسمى حسيلا فأصاب دما وهرب الى المدينة فحالف بنى عبد الاشهل فسماه قومه اليمانى لكونه حالف اليمانية وهو نسبة الى اليمن وأصله يمنى فعوض عن احدى ياءيه ألف ورسم بغير ياء كما هو معروف فى علم الرسم وكان يقال له صاحب السر لقوله حدثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم عما كان وما هو كائن الى يوم القيامة ومات بالمدائن فى ست وثلاثين وكان عمر رضى الله عنه استعمله عليها وهذا الحديث أسنده الثعلبى وقال العراقى انه موضوع وقيل انه ضعيف والمعنى انّ من الناس من يبعث عليه بشؤم معاصيه الموجبة للعقاب عذاب ثم يؤخر عنهم ببركة قراءة صبيانهم ما ذكر وحتما بمعنى واجبا ومقضيا بمعنى أنه تعلق به قضاء الله أزلا أو قدر وسطر فى اللوح المحفوظ وفيه دليل على أنّ القضاء يكون غير مبرم فيغير أو يؤخر والمعنى برفعه تأخيره لا ازالته لقوله أربعين سنة ولولاه صار حشوا والكتاب بوزن رمّان هنا بمعنى المكتب وقد أثبته الجوهرى واستفاض استعماله بهذا المعنى كقوله

انها السبع المثانى والقرآن العظيم الذى أوتيته وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ أتاه ملك فقال أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبى قبلك فاتحة الكتاب وخواتم سورة البقرة لن تقرأ حرفا منهما الا أعطيته وعن حذيفة بن اليمان أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبى من صبيانهم فى الكتاب

الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله فيرفع عنهم
تلك العذاب أربعين سنة
(سورة البقرة مدنية)
وآيها مائتان وسبع وثمانون آية
(بسم الله الرحمن الرحيم)
(الم) وسائر الالفاظ

وأتوا بكتاب لو انبسطت يدى * فيهم رددتهم الى الكتاب

وأصله جمع كاتب مثل كتبة فأطلق على محله مجازا للمجاورة وليس موضوعاله ابتداء كما قيل وقال الازهرى عن الليث انه لغة وعن المبرد الموضع المكتب والكتاب الصبيان ومن جعله الموضع فقد أخطأ وفى الكشف الاعتماد على نقل الليث لترجحه من وجوه وقوله الحمد لله الخ منصوب مفعول ليقرأ أو مرفوع على الحكاية لان المراد به السورة والعذاب بالنصب مفعول برفع (تمت) السورة الكريمة بحمد الله ومنه نفع الله بأسرارها وأشرق فى مشكاة قلوبنا لسواطع أنوارها وأعاد علينا شامل بركاتها انه قريب مجيب وحسبنا الله ونعم الوكيل

(سورة البقرة)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله مدنية وآيها الخ) مر الكلام فى المدنى والمكى والاقوال فيه مشهورة وكونها مدنية قيل انه بالاجماع وقيل فيها آخر آية نزلت واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله الآية وقيل هذه الآية ليست بمدنية نزلت فى حجة الوداع يوم النحر وهو كلام واه وآى بالمد والتخفيف جمع آية أو اسم جنس جمعى لها كتمر وتمرة وفى وزنها وأصلها كلام معروف فى اللغة والتصريف وهى فى اللغة العلامة والجماعة والرسالة والمناسبة ظاهرة وفى عددها اختلاف فقيل مائتان وست وقيل سبع أو خمس وثمانون والسورة تهمز ولا تهمز كما قاله ابن قتيبة فمن همز جعلها من السؤر وهو ما بقى من الطعام فى الاناء لانها قطعة من القرآن ومن لم يهمزها أبدل همزتها واوا لسكونها وضم ما قبلها أو جعلها منقولة من السورة بمعنى المنزلة كأن السور منازل فهى منزلة بعد منزلة ويؤيده ما فى الحديث من استعارة الحال المرتحل للقارئ وهى للمنزلة الحسية والمعنوية كالمرتبة المرتفعة قال النابغة

ألم تر أن الله أعطاك سورة * ترى كل ملك حولها يتذبذب

وقيل انها من سور المدينة لاحاطتها بآياتها واجتماعها فيها اجتماع البيوت فى الحصن ومنه السوار لاحاطته بالساعد أو لارتفاعها بأنها كلام الله أو لتركب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد ومنه اذ تسوروا المحراب وفى شرح الشاطبية حد السورة ما يشتمل على آى ذات فاتحة وخاتمة وأقلها ثلاث آيات وقيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا أى المسماة باسم خاص وبهذا خرج العشر والحزب والآية وآية الكرسى لانه مجرد اضافة لا تسمية وتلقيب وفيه نظر اذ لا بد من قيد كونها مستقلة أو مفصولة من غيرها بالبسملة اذ لولاه دخلت آية الكرسى وقوله لانه مجرد اضافة لا يجدى فان سورة البقرة بل أكثر السور اضافات وأسماء السور كلها توقيفية ثابتة بالحديث كما فى الاتقان وسيأتى بيانه وكره بعضهم أن يقال سورة البقرة ونحوه لما روى البيهقى وغيره عن أنس رضى الله عنه مرفوعا لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء وكذا القرآن كله ولكن قولوا السورة التى تذكر فيها البقرة والتى يذكر فيها آل عمران وهكذا واسناده ضعيف وادعى ابن الجوزى أنه موضوع ورده ابن حجر رحمه الله بأن البيهقى رواه بسند صحيح موقوف على على رضى الله عنه وقد صح اطلاق سورة البقرة وغيرها مما منع فى هذا الاثر عن النبى صلى الله عليه وسلم وفى الصحيح عن ابن مسعود رضى الله عنه هذا مقام الذى أنزلت عليه سورة البقرة وهو معارض له ومن ثمة أجازه الجمهور من غير كراهة ولك أن توفق بينهما بأنه كان مكروها فى بدء الاسلام وقبل الهجرة لاستهزاء كفار قريش بذلك وقد أخرج ابن أبى حاتم عن عكرمة أن المشركين قالوا سورة البقرة وسورة العنكبوت يستهزؤن بهما فنزل انا كفيناك المستهزئين ثم بعد سطوع نور الاسلام نسخ النهى عنه فشاع من غير نكير وورد فى الحديث بيانا للجواز (قوله الم وسائر الالفاظ الخ) أى هذه وباقيها فان سائر بمعنى باق أو جميعها ان قلنا به والخلاف فيه معروف بين أهل اللغة

وسيأتي تفصيله وقوله يتهجى بها قال في الاساس هجا الحروف وهجاها وتهجاها وهو يهجوها و يتهجاها و يتهجوها يعددها وقيل لرجل من قيس أتهجو القرآن فقال والله ما أهجو منه حرفا ومن المجاز فلان يهجو فلانا هجاء يعدد معايبه ونحوه في الصحاح وفي التهذيب الهجو والهجاء القراءة فقال أتقرأ القرآن فيقال لا أهجو فيه حرفا أي لا أقرأ وكنت أروي القصيدة فلا أهجو اليوم منها بيتين أي لا أروي وفي القاموس الهجاء ككساء تقطيع اللفظة بحروفها وهجيت الحروف وتهجيتها ونقل عن الزمخشري في حواشيه المروية عنه أن التهجي تعداد حروف الهجاء بأشيائها ألف باء تاء فاذا وعيت ماذكرناه لك عن أئمة اللغة وعرفت أن هذا الفعل متعد بنفسه ومفعوله لا يخلو من أن يكون الكلم المنظومة والكلام المركب منها أو الحروف المركبة منها بأنفسها أو أسمائها الدالة عليها ومعناه على الاول القراءة وعلى الاخيرين تعداد الحروف بأنفسها وهو التقطيع أو بأسمائها وهو ظاهر أو مطلق التعديد وكلام الاساس ظاهر في الاخير وكلام الحواشي فيما قبله وكلام القاموس في الثاني وكلام الازهري في الاول فاما أن نقول هو مشترك بين هذه المعاني المتغايرة أو هو حقيقة في بعضها مجاز مسموع من العرب في غيره لانه هو الذي يعتني به اللغويون وعلى كل حال فمفعوله كالكلم والحروف ليس داخلا في مسماه والا لم يكن متعديا كأثمر الشجر بمعنى أطلع الثمر فان الثمر لما دخل في مسماه لم تقل أثمر الشجر الثمر حتى ان السكاكي لما استعمله متعديا أوله الشراح وهو مثل ما تقدم في آمين وذكر أئمة اللغة له كما سمعته دال على ذلك وانما الكلام في دخول متعلقه المجرور بالباء سواء قلنا انها للصلة أو للآلة فيحتمل دخوله فيه دخول البصر في أبصرت زيدا أي شاهدته ببصري فلا يذكر الا على ضرب من التأويل أو المسامحة أو خروجه خروج العصا في ضربته بالعصا فانه قيد خارج قد يذكر وقد يترك ولما قال العلامة الالفاظ التي يتهجى بها أسماء ذكر المدقق في الكشف ما مر من كلام اللغويين وقال انه المناسب المطرد في العرف ونقله سلمه الله عن الاساس وكلام الجوهري والازهري ينزل عليه والباء في قوله بها التضمين معنى الاتيان أي يؤتى بها مهجوة اه يعني أنه موضوع لتعداد مخصوص وهو تعداد الحروف المركب منها الكلم بأسمائها وقيد بأسمائها داخل في مسماه فلذا أول ذكره في عبارة الكشاف بالتضمين والشارح المحقق لم يرتضه وجعله خارجا والباء للصلة والآلة والمعنى يتهجى بها الحروف أي تعدد على حذف المفعول بلا واسطة وقال ان حملها على التضمين أي يؤتى بها مهجوة سهو لان المهجوة المسميات لا الاسماء وقيل التهجي مجرد عن قيد الاسماء فهو بمعنى عد الحروف مطلقا فالمفعول بلا واسطة محذوف والجار والمجرور قائم مقام الفاعل والباء فيه للآلة أو هو مضمن معنى الاتيان أي يؤتى بها مهجوة مسمياتها أو هو من قبيل أبصرته بعيني فيبقى الفعل المفعول بواسطة كأبصر بالعين وفيه بعد فأول العبارة بوجوه منها ما مر ودفع السهو الذي مر بتقدير مضاف كما في قوله أيضا والسبب في أن قصرت متهجاة فان المراد متهجى مسمياتها وقيل عليه انه ليس في اللفظ ما يدل عليه فهو سهو بلا مرية وتمسكه بعبارته الآتية مع احتمالها التأويل لا يجدي وقوله ان أمثال أبصرته بعيني مستبعد لا ينبغي فانه كثير في كلامهم وقد ورد في النظم يقولون بأفواههم مع أنه ليس أبعد مما ارتضاه (بق هنا) أنه على تقدير تسليم أن القيد داخل في مفهومه فالتهجي من المعاني النسبية كالوضع فيوصف به اللفظ ويقال هو متهجى والحرف نفسه فيقال متهجى بصيغة المفعول فاذا وصف به اسمه الذي به التهجي فلا بد من توسط الحرف وذكره فضلا عن أن يكون زائدا محتاجا للتأويل كما أن الوضع اذا وصف به اللفظ قيل موضوع فان وصف به المعنى قيل موضوع له ذلك اللفظ فانما يكون كذلك اذا جرى على ما هو له فأما اذا جرى على غير ما هو سببه فلا بد من الصلة والعجب أن هذا مع وضوحه كيف خفي على هؤلاء الفحول فتدبر (قوله لدخولها في حد الاسم الخ) لدلالتها على معنى وهو حروف المباني دون اقتران بأحد الازمنة والاعتوار في الاصل الأخذ باليد و يكون بمعنى التعاقب أيضا كما في الاساس الاسم تعتوره حركات الاعراب وتعاورت الرياح

التي يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم لدخولها في حد الاسم واعتوار ما يختص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها

رسم الدار فلا حاجة الى تكلف أن يقال كان ماذكر يأخذ هذه الالفاظ على التعاقب وهو متعد بنفسه والنحاة تعديه بعلى اما لتضمنه معنى التعاقب أو لحمله عليه لانه بمعناه ولتوهم بعضهم أنها حروف أيده المصنف رحمه الله بالنقل عن امامى العربية الخليل وأبى على الفارسى فى كتاب الحجة وتقديم قوله به للاهتمام لا للحصر وان صح وفيه من علامات الاسم غير ماذكر وتركه المصنف رحمه الله لظهوره كما ترك قول الزمخشرى كالامالة والتفخيم لانه غير مسلم اختصاصهما بالاسم وقد كفانا المصنف مؤنته فلا حاجة للجواب عما أورد عليه والمراد بالحد التعريف الجامع المانع أو مصطلح أهل المنطق (**قوله** وماروى ابن مسعود الخ) هذا الحديث رواه عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من قرأ حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف وروى ابن أبى شيبة والبزار فى مسنديهما عن عوف بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من قرأ حرفا من كتاب الله كتبت له به حسنة لا أقول الم حرف ولكن الحروف المقطعة الالف حرف واللام حرف والميم حرف قال الحفاظ مدار اسناده على موسى بن عبيدة الربذى وهو ضعيف ورواه الطبرانى فى الكبير من غير طريقه ولفظه من قرأ حرفا من القرآن كتبت له حسنة ولا أقول الم ذلك الكتاب حرف ولكن الالف حرف واللام حرف والميم حرف والذال حرف والكاف حرف وقال أبو عمرو الدانى فى كتاب العدد انه على صور الكلم فى الرسم دون اللفظ الا ترى ان صورة الم فى الكتابة ثلاثة أحرف وهى فى التلاوة تسعة أحرف فلو كانت الكلمة انما تعد حروفها على حال استقرارها فى اللفظ دون الرسم لوجب أن يكون لقارئ الم تسعون حسنة فلما قال انها ثلاثة أحرف ولقارئها ثلاثون حسنة بكل حرف عشر حسنات ثبت أن حروف الكلمة انما تعد على صورة الكتابة دون التلاوة والثواب جار على ذلك اه وأورد عليه صاحب مساعد النظر أن العامل انما يثاب على عمله لا على عمل غيره فالقارئ يثاب على نطقه بالحروف سواء كتبت أم لا ثبت مما يكتب فى الرسم أم لا وما قاله يلزمه تعطيل بعض الحروف التى نطق بها بلسانه وهو لا يرضاه أحد فان ثوابه على بعض عمله دون بعض تحكم والذى يكشف لك معنى الحديث حمل الحرف على الكلمة ولما رسمت الم بصورة كلمة واحدة بين فى الحديث أنها ثلاث كلمات فان المنطوق به أسماء الحروف لا مسمياتها وكل اسم منها كلمة بلا شك وهذا ما ارتضاه صاحب النشر وهو حسن وبما ذكرنا سقط ما قيل ان ماذكره المصنف لم يوجد فى كتب الحديث فانه مروى كما فى الترمذى والطبرانى وكثير من كتب الحديث وصححه الحاكم وان كان فيه اختلاف يسير لا يحوجنا الى القول بأنه رواية بالمعنى وقوله بعشر أمثالها متعلق بمقدر أى يجازى بعشر الخ (**قوله** فالمراد به الخ) هذا خبر ما فى قوله ماروى فانها موصول اسمى مرفوع محلا بالابتداء والموصول اذا وقع مبتدأ يجوز أن يقرن خبره بالفاء لكونه فى معنى الشرط كما قرره النحاة وهذا جواب عن سؤال تقديره ان ابن مسعود رضى الله عنه من كبار الصحابة وأهل اللسان وقد أطلق عليها الحرف وهذا مناف لما قلت فأجاب بأنه انما يعارضه لو قصد به المعنى المصطلح بين النحاة وهو الكلمة الدالة على معنى فى غيرها وليس بمراد بل لا يصح ارادته هنا فان حقيقة الحرف لغة كما قاله الجوهرى طرف كل شئ وواحد حروف التهجى وحروف المبانى التى تركب منها الكلم وماذكر هو حروف المعانى واطلاق الحروف عليها عرف جديد أحدثه النحاة بعد العصر الاول فكيف يصح ارادته فى الحديث وتفسيره به ويكون بمعنى الكلمة كما فى قول بعض العرب وقد قيل له أتقرأ القرآن فقال والله لا أهجو منه حرفا أى لا أقرأ منه كلمة كما ذكره الازهرى وان أهمله الجوهرى وصاحب القاموس وهو معنى حقيقى أو مجازى مسموع من العرب أى مجاز مرسل من اطلاق الجزء على الكل أو استعارة لانها من الكلام بمنزلة الحرف من الكلمة وقوله فى الاساس من المجاز هو على حرف من أمره أى طرف لا يعارض ما قاله الجوهرى لان حقيقته الطرف الحسى ولولا هذا الحمل تناقض كلامه (**قوله** فان تخصيص الحرف به) أى بالمعنى الذى اصطلح عليه

وبه صرح الخليل وأبو على وماروى ابن مسعود أنه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد به غير المعنى الذى اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به عرف مجدد

النحاة ان كان المراد بالمعنى الآتى الكلمة فكونه تخصيصا ظاهر لانه قسم منه ولذا اختاره كثير من أرباب الحواشى فان لم يرد فالتخصيص ليس فى مقابلة الاطلاق بل بمعنى التعيين مطلقا كما فى قولهم الوضع تخصيص شئ بشئ فلا حاجة الى التكلف فى توجيهه مثل ماقيل من أن مراد المصنف بالمعنى اللغوى الطرف وهو متناول لجميع حروف المبانى وأقسام الكلمة لخروج أصواتها من طرف اللسان فهى حروف بالمعنى المذكور (قوله بل المعنى اللغوى) وهو الكلمات كما مر تحقيقه فقوله ولعله سماه الخ جواب آخر اذا المراد منه حينئذ حروف المبانى فان أريد بالمعنى اللغوى ماذكر من الحروف المقطعة وهى حروف المبانى بالتسمية فهما جواب واحد وليس المراد به الطرف كما توهم (قوله ولعله سماه باسم مدلوله) هذا ماذكره الامام فى تفسيره وعبارته توهم انه من بنات فكره وعلى هذا فالحكم على ماذكر بالحرفية باعتبار مدلوله فهو معنى حقيقى له لامجازى وما قاله الامام ومن حذا حذوه من أنه سماه حرفا مجاز لكونه اسم الحرف والاطلاق أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور ليس بشئ ويعلم مما ذكر غيره مما يشاركه فى معناه ولا يرد عليه أنه اذا كان فى الحديث بالمعنى اللغوى يصير معناه من قرأ كلمة من كتاب الله أى كلمة كانت بدليل انه ضم اليه فى رواية كما مر ذلك الكتاب وليست كل كلماته مسماها الحروف حتى يصح تسميته باسم مدلوله فالظاهر أن يقال انه جعل الكلمات بمنزلة حروفه ولا يخفى ما فيه من التعسف لانه على ماذكر لا يراد بالحروف الكلمات بل حروف التهجى كما بيناه فهذا تخليط منه وان كان ماذكره من الرواية ينبو عنه الا أن التوفيق من يده التوفيق والحاصل أن ماذكر انما يدل على حرفية المسميات لا على حرفية هذه الالفاظ لما اشتهر من أن الحكم فى القضية على مدلول الموضوع لا على عنوانه ولا كلام فى حرفية المسمى هنا والعجب من بعض الناس اذ توهم هذا وجها آخر ثم قال ان المصنف رحمه الله لم يلتفت اليه لانه غير قطعى فى سقوط المعارضة فان كلام المعارض مبنى على أن ماذكر من نحو ألف ولام وميم اعلام لانفسها فيصح أن يطلق كل واحد منها ويراد به ذلك اللفظ ويحكم عليه بأنه حرف كما فى قولك من حرف جر وضرب فعل ماض ونحوه وهذا من لا بصيرة نقادة خلط وخبط تره خير من نشره فانه ليس من قبيل الالفاظ الموضوعة لانفسها اذ مدلول لام ل وهو مغاير لاسمه الدال عليه وان اتفق كونه جزأ له كلفظ كلمة الذى هو من جزئياتها كما مر ثم عبارة المصنف لاتخلو من الركاكة وهذا هو الذى أوقعه فيما وقع فيه فان قلت المقصود من الحديث تكثير الحسنات وهو لا يناسب جعل ألف حرفا وهى ثلاثة أحرف قلت أجيب بأن المراد مسماه وهو بسيط وفيه أن المقروء هنا الاسم والحسنة باعتبار القراءة الا أن يقال قراءة الاسماء تقتضى قراءة المسميات وفيه نظر فان قيل المراد بسائط هذا المركب أعنى انه اكتفى بذكر بسيط واحد عن كل واحد من الاسامى الثلاثة اختصارا فهو بعيد ولذا قيل ان الاوجه أن يراد بالحرف الكلمة (قوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا) وحدان بضم الواو جمع واحد كراكب وركبان وهذا زبدة ما فى الكشاف من أنه روعيت فى هذه التسمية لطيفة وهى أن المسميات لما كانت ألفاظا كأساميها وهى حروف وحدان والاسامى عدد حروفها مرتق الى الثلاثة اتجه لهم أن يدلوا فى التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون الا ساكنا ومما يضاهيه فى ابداع اللفظ دلالة على المعنى التهليل والحوقلة وتسمية النحاة نحنا والمصنف رحمه الله تبعه فى ذلك الا أنه عدل عن قوله والاسامى عدد حروفها مرتق الى الثلاثة الى قوله وهى مركبة لانه أخصر وأظهر وفيه اشارة الى أن ارتقاءها لذلك لا تتوقف عليه هذه اللطيفة وانما هو بيان للواقع وفى شروح الكشاف كلام لامساس له بعبارة المصنف رحمه الله وهذا يتضمن كلام ابن جنى فى سر الصناعة حيث قال فيه كل حرف يقرأ أول حروف تسميته لفظه بعينه ألا ترى أنك اذا قلت جيم فأول حروفه ج واذا قلت ألف فأول الحروف التى نطقت بها همزة ولما لم يمكن الواضع أن يبتدئ بالالف التى هى مدة ساكنة دعمها باللام قبلها متحركة ليتمكن من الابتداء بها

بل المعنى اللغوى ولعله سماها باسم مدلوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا

فقالوا

فقالوا الابزنة ماقلا تقل كما يقول المعلمون لام ألف فانه خطأ وخص اللام بالدعامة لانهم توصلوا للنطق
بلام التعريف بأن جعلوا قبلها الهمزة التى هى أختها فتوصلوا فيها باللام لضرب من المعاوضة بين الحرفين
فالالف التى هى أول حروف المعجم صورة الهمزة فى الحقيقة اه وقال ابن فارس فى كتابه فقه اللغة يزعم
قوم أن العرب لا تعرف الحروف بأسمائها والدليل على ذلك ما حكى عن بعض الاعراب انه قيل له أتهمز
اسرائيل فقال انى اذا لرجل سوء لانه لا يعرف من الهمز الا الضغط والعصر ويرده أنهم أهل مدر ووبر ومنهم
من يعرف الكتابة والحروف ومنهم من لا يعرفها كالاعراب اه فقول الزمخشرى ومن تبعه هنا الا الالف
مخالف لكلام ابن جنى فانها عنده اسم الهمزة والالف اللينة اسمها الا التى يعبر عنها المعلمون بلام الف كما
سيأتى فالطيفة تامة بلا توجيه والهمزة صفقلها لانها تسهل وتبدل وذلك كالعصر لها وليس اسما
مستحدثا كما قيل وذهب غيره الى أن الالف اسم اللينة الا أنها أبدلت همزة لتعذر الابتداء بها وهو المراد
بالاستعارة هنا فاللطيفة جارية فيها باعتبار أصلها ولم تضعف اضطرارا •(تنبيه)• قول معلمى الصبيان
لام ألف خطأ فان اسمها الا وقول بشار يخط فى الطريق لام ألف • ليس معناه هذا فانه فى وصف السكران
يجر رجليه فى التراب فأرجلها فيه معوجا بعود بشكل لام ومستقيما بشكل ألف (وأقول) الشعر صريح فيه
(قوله ليكون تأديتها بالمسمى أول ما يقرع السمع) قيل الباء زائدة كما فى قولهم أخذت بالخطام وانه ليس
المراد بالتأدية الدلالة حتى يقال كان الانسب ذكر المسميات فى الآخر لان فهم المعنى بعد فهم اللفظ بل
احضار المسمى بذاته لانهم لما قصدوا أن يضعوا لهذه البسائط أسامى مركبة لمصلحة راعوا هذه اللطيفة
فى التسمية بأن ركبوا كل اسم من مسماه مع غيره وقدموا المسمى ليكون أول ما يقرع السمع لزيادة
مناسبة وللاشارة الى أن هذه التأدية ليست من جنس تلك التأدية فلو لم يكن الاسم مركبا من عدة حروف
والمسمى حرف مفرد لم تتيسر هذه النكتة فيه فانظر فائدة هذا القيد ووقوع كل منها فى عجزه (أقول)
لا يخفى أن تأويله بالاحضار وحده لا يدفع ما ذكر ولا يكفى فى أداء ما قصده بدون قيد بذاته ولا قرينة على
تقديره هنا فالظاهر ان ضمير تأديتها راجع لقوله حروفها وحدانا والباء للملابسة لا زائدة لان زيادتها فى
المفعول غير مقيسة كما صرحوا به أى ايصال المتكلم لتلك الحروف من جهة كونها مسمى ومدلولا عليها
أول الخ وأصل معنى التأدية الايصال فانها تفعلة من الاداء قال تعالى ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات
الى أهلها ومنه أداء الدين من الدين وفى عرف الفقهاء يكون بمعنى ايقاع الفعل فى وقته ويقابله
القضاء وهو مضاف للمفعول لانه متعد بنفسه والقرع مس جسم بآخر بحيث يسمع له صوت والصوت
يسمع بوصول الهواء الى مقعر الاذن شبه وصوله بالقرع وصار حقيقة فيه فلذا قال يقرع السمع دون
يسمع مع أنه أخصر (قوله واستعيرت الهمزة) أى جعلت أولا فى مكانها لتعذر الابتداء بها كما مر
فالاستعارة ههنا بمعناها اللغوى على ضرب من التوسع وهذا اذا لم تكن الالف موضوعة فى الاصل
للهمزة واستعمالها فى المدة على التوسع كما نقل عن ابن جنى لانها قد تصير مدة أو هى مشتركة بينهما كما
ذهب اليه بعض أهل اللغة (قوله وهى ما لم تلها العوامل الخ) المراد بكونها تليها أن تتصل وتقترن
بها سواء كانت مقدمة أو مؤخرة لان الولى يكون بمعنى الاتصال كما يكون بمعنى وقوعها بعدها ومنه
التالى وليس هذا مرادا والا كان الظاهر العكس وهذا اما بناء على الاصل أو المراد به ما كان كذلك
حقيقة أو حكما فلا يضر فصل الجملة المعترضة ونحوها ولا يرد عليه العوامل المعنوية حتى يقال انه
باعتبار الاكثر والعوامل جمع عامل وهو مشهور (قوله موقوفة خالية عن الاعراب) قال أبو حيان
فى شرح التسهيل الاسماء المتمكنة قبل التركيب كحروف الهجاء المسرودة ألف باء تاء ثاء وأسماء العدد
نحو واحد اثنان ثلاثة أربعة فيها للنحاة ثلاثة أقوال فاختار ابن مالك رحمه الله أنها مبنية على السكون
لشبهها بالحروف فى كونها غير عاملة ولا معمولة وهذا عنده يسمى بالشبه الاهمالى وذهب غيره الى
أنها ليست معربة لعدم تركبها مع العامل ولا مبنية لسكون آخرها فى حالة الوصل وما قبله ساكن

قوله لانه لا يعرف من الهمز الخ بعيد المناسبة
والظاهر أنه من همزه همزا بمعنى اغتابه فى
غيبته فهو هماز اه مصححه

وهى مركبة صدرت بها ليكون تأديتها بالمسمى
أول ما يقرع السمع واستعيرت الهمزة مكان
الالف لتعذر الابتداء بها وهى ما لم تلها
العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد
موجبه ومقتضيه لكنها قابلة اياه

•(تحقيق لطيف فى الاسماء قبل التركيب)•

قوله وما قبله ساكن غير مطرد كألف وثلاثة
وخمسة اه مصححه

وليس فى المبنيات ماهو كذلك وذهب بعضهم الى أنها معربة يعنى حكما لالفظا والمراد به قابلية الاعراب وأنه بالقوة كذلك ولولا لم يعل فتى لتحركه وانفتاح ماقبله وهذا الخلاف مبنى على اختلافهم فى تفسير المعرب والمبنى فان فسر المعرب بالمركب الذى لم يشبه مبنى الاصل شبها تاما والمبنى بما خالفه فهى مبنية وان فسرا بما شابهه وخالفه ولم نقل بالشبه الاهمالى فهى معربة تنزيلا لما هو بالقوة منزلة ماهو بالفعل وان قلنا المعرب ماسلم من الشبه وتركب مع العامل والمبنى ماشابهه فهى واسطة

وللناس فيما يعشقون مذاهب * فالخلاف لفظى والامر فيه سهل وكلام الكشاف مبنى على الثانى وكلام المصنف محتمل له ولما بعده وان كان الاول أظهر ثم انه قيل ان المحققين حصروا سبب بناء الاسماء فى مناسبة مالاتمكن له أصلا وسموا الاسماء الخالية عنها معربة وجعلوا سكون أعجازها قبل التركيب وقفا لابناء واستدلوا على ذلك بأن العرب جوزت فى الاسماء قبل التركيب التقاء الساكنين كما فى الوقف فقالوا زيد عمرو صاد قاف ولو كان سكونها بناء لما جمعوا بينهما كما فى سائر الاسماء المبنية نحو كيف وأخواتها لايقال ربما عددت الاسماء ساكنة الاعجاز متصلا بعضها ببعض فلا يكون سكونها وقفا بل بناء لانا نقول هى قبل التركيب فى حكم الوقف سواء كانت متفاصلة أو متواصلة اذ ليس فيها قبله مايوجب الوصل فالمتواصلة منها فى نية الوقف فتكون ساكنة بخلاف كيف وأين وحيث وجير اذا عددت وصلا فان حركتها لكونها لازمة لاتزول الا بوجود الوقف حقيقة اهـ (أقول) ماذكر وان كان زهرة لايحتمل الا أنه يرد عليه أن صاحب المذهب الآخر يقول ان ما استدلوا به من التقاء الساكنين فيها وهو لايجوز فى المبنى غير تام لانه بناء عارض كبناء المنادى واسم لا والتقاء الساكنين يغتفر فيه لمشابهته للمعرب فى أنه على معرض الزوال وليس هذا بأبعد من نية الوقف فيما لايوقف عليه كالف فى الم وقوله لايصح الوصل بنية الوقف فى نحو جير غير مسلم أيضا مع أنه قائل بأن فيها مناسبة لغير المتمكن لمشابهتها الحرف كما مر عن ابن مالك ثم ان المصنف رحمه الله عدل عما فى الكشاف لنكتة كما هو دأبه اذا غير عبارته فأتى مع الايجاز بعبارة محتملة للمذهبين سالمة عما فى قوله هى أسماء معربة وانما سكنت سكون زيد وعمرو وغيرهما من الاسماء حيث لايمسها اعراب الخ من شبه التناقض وان كان مدفوعا بأن المثبت الاعراب بالقوة والمنفى ماهو بالفعل فمن توهم أنه عينه فرد ذلك التوفيق فهو ممن حرم نعمة التوفيق ثم ان الوقف له معان يكون بحسبها متعديا ولازما فيكون بمعنى التأخير كقولهم يوقف الميراث لوضع الحمل وبمعنى الامساك والمنع وبمعنى تسكين آخر الكلمة دون بناء لقطعها عما بعدها حقيقة أو حكما وهذا هو المراد هنا الا كونها غير معربة ولامبنية وان صح كما أشرنا اليه فلذا أورد عليه بعض المتأخرين أنه بهذا المعنى لايمكن فى نحو قولك ميم امرئ ولام الرجل وهكذا كل مضاف (٢) ذكر على سبيل التعداد وأجيب بأنه مخصوص بما اذا لم يمنع منه مانع وفيه نظر لانه لاتعرف هذه الحركة فيه كما لايعرف علامة الاعراب الحرفية وحال النعت فى الاسماء كما اذا قلت اثنان ثلاثة وقلت الفصل الاول الفصل الثانى (قوله معرضة له) بزنة اسم المفعول من التعريض أى مهيأة له ومستعدة لقابليتها له كما يقال فلان عرضة للوائم اذا استحق اللوم وقيل معناه محل لعروض الاعراب بمعنى الحركات الاعرابية لابمعنى كونه بحيث لواختلفت عليه العوامل اختلف آخره وموجبه أى موجب الاعراب بكسر الجيم وهو العامل ومقتضيه وهو المعانى المعتورة عليه من نحو الفاعلية والمفعولية والاضافة وليسا بمعنى واحد وهو العامل لان ماذكر أتم فائدة (قوله اذلم تناسب الخ) تعليل لكونها معرضة للاعراب وقابلة له وليس استدلالا امتناعيا على انحصار علة البناء فى المناسبة المذكورة كما قيل لان كلامه غير متعين له كما قدمناه وكذا ماقيل من أنه أشار الى أن الاسم يبنى تارة لعدم الموجب وتارة لمناسبته مبنى الاصل وان وجد الموجب وما نحن فيه من الاول ان حمل على ماذهب اليه الجمهور من أن المبنى ماناسب مبنى الاصل أو وقع غير مركب فان حمل على أنه ماشابه مبنى الاصل وماعداه معرب فالمراد بقوله خالية عن الاعراب خلوها من ظهور الاعراب لفظا أو تقديرا فانه محل نظر ويرد على المصنف رحمه الله أنها مناسبة لمبنى الاصلى عند ابن

معرضة له اذلم تناسب مبنى الاصل

(٢) فى الصبان على قول الاشمونى والمراد الاسماء مطلقا قبل التركيب المراد بالتركيب كما قاله الغنيمى مايشمل الاسنادى والاضافى اهـ

مالك

مالك لما فيهما من الشبه الاهمالى فتدبر (قوله ولذلك الخ) قد عرفت أنه تعليل لكونها غير مبنية وهذا ماذهب اليه من تقدمه من أهل العربية فانهم جوزوا التقاء الساكنين فى الوقف ولو على غير حده ولم يجوزوه فى غيره كحالة البناء فسكون هذه الاسماء سكون وقف لا بناء ولا يرد عليه حيث وجير وغيرهما من المبنيات مما اذا وقف عليه سكن ثم من يقول انه بناء عارض وهو يجوز فيه ذلك لا يقول بما ذكره المصنف كما مرّ والاعتراض على هذا بأنه قياس بغير جامع فى اللغة ظاهر السقوط (قوله ثم ان مسمياتها الخ) شروع فى تفسيرها وتوجيه افتتاح السور بها وقد ذكر فى الكشاف وجوها ثلاثة أولها أنها أسماء السور والثانى الايقاظ والثالث أنها مقدمة لدلائل الاعجاز والمصنف رحمه الله ذكر الاخيرين وأخر الاول وأورده بقيل ثم أورد بلا يقال وجوها أربعة مرضية ثم أورد أربعة أخرى بصيغة التمريض فالوجوه أحد عشر وما ذكر من الوجهين يشتركان فى الاشارة الى أمارة الاعجاز ويفترقان بأن الاول بالنظر الى حال الكلام المنزل والثانى بالنظر الى حال المتكلم به والعنصر بضم العين وسكون النون وضم الصاد المهملة وقد يفتح للتخفيف ووزنه فنعل ويحتمل أن يكون فعللا على ما بين فى الصرف ومعناه الاصل وهو المراد هنا وبسائط جمع بسيطة وهى الحروف المفردة فقوله التى تركب منها تفسير له فمن قال انه جمع بسيطة بمعنى مبسوطة وهى المنثورة لم يصب المحز وعطف بسائطه تفسيرى أيضا وقوله بطائفة منها أى من الاسماء اذ هى المفتتح بها وليس فيه تفكيك الضمائر المحذور لظهور القرينة عليه وتعريف السور للعهد أى التى افتتحت بالحروف وفى نسخة السورة بتاء الوحدة والاولى أولى رواية ودراية وأما على الثانية فقيل تعريفها للعهد الخارجى والمعهود سورة البقرة لا للاستغراق لان من السور ما لم يفتتح بطائفة منها مثل ص وق ويحتمل العهد الذهنى على تقدير أن المصنف قدم هذا الوجه لانه الاصل الاظهر ولطوله فلو أخر أتى بعد ذهاب النشاط فقد لا يحيط به السامع خبرا وحاصله أن المراد بها اما مسماها من الحروف المقطعة أولا وعلى الاول فالافتتاح بها وتخصيص البعض به فى أبلغ الكلام لا بدّ له من وجه فوجه الاول بوجهين ولم يجعل كلا منهما تأويلا مستقلا كما فعله الزمخشرى قصرا للمسافة لتقاربهما واتحادهما مآلا ثم ان بعض أرباب الحواشى أورد هنا ما فى الكشاف من السؤال عن رسمها على صور الحروف بأنفسها دون صور أساميها وما أجاب به من أنه مبنى على ما جرت به العادة المألوفة من أنه يقال للكاتب اذا أملى عليه اكتب جاء جيم فيكتب مسماها هكذا ج ولكونه مع اختصاره مأمون اللبس ولان خط المصحف كخط العروضيين سنة متبعة لا يلتزم أن يجرى على قياس الرسم ولم ينتبه لان هذا انما يتجه على الوجه الآتى وهو كونها اسماء السورة فانها اذا قصد بها الحروف أنفسها فالمعروف أن تكتب كما هنا الا أنها فى غير المصحف تكتب غير متصلة فيقال هجاء ضرب ض ر ب وغفل أيضا عن ايراد العلامة له ثمة وقوله استمرت العادة لمن تهجى أن يلفظ بالاسماء وتقع فى الكتابة الحروف أنفسها (قوله ايقاظا لمن تحدّى بالقرآن) الايقاظ مصدر أيقظه اذا نبهه من نومه والتنبه منه يقظة بفتحات وتسكين القاف فى قوله

فالعمر نوم والمنية يقظة • والمرء بينهما خيال سارى

ضرورة وقيل انه جائز سعة وتحدّى بصيغة المجهول من التحدّى وهو طلب المعارضة أو المعارضة نفسها كما تقدم أى ليوقظ من تحدّاه وعارضه من نومة الغفلة فينبههم على أن ما تلى عليه منتظم مما تركب منه كلامهم فعجزهم عن معارضته مع علو كعبهم فى صناعة الكلام ليس الا لانه من غير جنس كلام البشر لان ما فيه من الخواص والمزايا خارج عن طوقهم والتظاهر التعاون وأصله أن يسند كل الى ظهر آخر ويدانيه بمعنى يقاربه فان قيل اعجاز القرآن ليس بتركيب الحروف بل بتركيب الكلمات التى يكون المركب منها معجزا بمطابقته لمقتضى الحال فالاولى بما ذكر سرد ما يتركب منه الكلام وهو الكلمات لا الحروف قيل المراد أن يذكر المادة التى تتركب منها الكلمة وهى الحروف ومادة الكلام وهى الكلم أنفسها معا فغير أنه اكتفى بالاول لظهور ان القدرة على الحروف وحدها لا تفى باداء ما هو بصدده من الاتيان بكلام بليغ

ولذلك قيل ص وق مجموعا فيهما بين ساكنين ولم تعامل معاملة أين وهؤلاء ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام وبسائطه التى تركب منها افتتحت السور بطائفة منها ايقاظا لمن تحدّى بالقرآن

معجز لا يقال حينئذ ينبغى الاكتفاء بالكلمات عن الحروف لان التركيب من الكلمات يستلزم التركيب من الحروف بلا عكس لانا نقول هو كما ذكرت الا أنه لا يحصل بهذا الايقاظ لانه لو سردت كلمات موضوعة على هذا النمط توجه الذهن الى تحصيل معناها وطلب ارتباطها الا الى ما ذكر من الاشارة فتدبر (قوله وتنبيها على أن المتلو عليهم الخ) هذا وما عطف هو عليه منصوب على انه مفعول له فان قلت دلالة اللفظ كغيره اما وضعية أو عقلية أو طبيعية والمراد بالوضعية ما للوضع مدخل فيه فيشمل الدلالات الثلاث والمجاز والكناية وهذه الالفاظ موضوعة للحروف المقطعة فكيف تدل على الايقاظ وعلى ما تيقظ له من الاعجاز ولا يظهر فى طريق من طرق الدلالة المذكورة قلت هو مما يحتاج للتنبيه عليه والايقاظ ولم يتعرض له أحد من أرباب الحواشى والشروح (والذى ظهر لى) بالتأمل الصادق أنه من الدلالة العقلية وهى قد تدل على أمور متعددة كصوت غناء من وراء جدار يدل على أن خلفه ناسا فى لهو ولعب واجتماع لما يسرهم وهنا لما صدر الكلام بهذه الحروف وليس المراد افادة مسماها والمتكلم بليغ يصون كلامه عن العبث دل عقلا على أن المراد به الاشارة الى أن ما بعده كلام مركب ونحن اذا سمعنا المعلم يهجى طفلا علمنا منه أنه سيقرئه والتنبيه على هذا بخصوصه مع أنه كلام مركب منها لابد له من وجه فاذا اصاخ له اللبيب تفطن لما ذكر وقد دل العلامة خطيب المفسرين اذ أشار لما ذكر بقوله كالايقاظ وقرع العصا فجعله كقرع العصا ايماء الى أن دلالته عقلية صرفة موكولة لفطنة السامع اذ دلالة قرع العصا الذى الحلم المضروب به المثل فى قوله * ان العصا قرعت لذى الحلم * لكونها على خلاف المعتاد تدل على خطئه كأنه قرع الاسماع هنا على خطأ هؤلاء وقال فى الكبير بيانه أنه عليه الصلاة والسلام كان يتحداهم بالقرآن فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على أن مراده من ذكرها أن يقول لهم هذا القرآن انما نزل بهذه الحروف التى أنتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الاتيان بمثله اه (قوله عن آخرهم) هذه عبارة مشهورة مسموعة من العرب قديما أى عبارة عن الاستيعاب والشمول وقال العلامة هو أبلغ من جميعهم لان عن للمجاوزة فالمراد عجزوا عجزا متجاوزا عن آخرهم واذا تجاوز العجز عن آخرهم شملهم كلهم أولا وتجاوز عنهم ثانيا فهو أبلغ من عجزوا جميعا وقيل عليه بل المعنى عجزا صادرا عن آخرهم لا متجاوزا عنه لان معنى تجاوز عنه عفا عنه وغفر واما بمعنى التعدى فالمجاوزة فيه متعدية بنفسها ودفع بتضمين معنى التباعد بمعونة المقام اذ لا محل للعفو هنا مع أنه تعدى بكلمة عن أيضا فى كلام من يوثق به وقيل المعنى حينئذ عجزا صادرا عن آخرهم الى أولهم وفيه أن مقابل كلمة الى من الابتدائية لا عن فان قيل هذا تطويل بغير فائدة اذ قدر التجاوز وضمنه معنى التباعد فهلا قدر التباعد ابتداء فانه يتعدى بعن فى كلام العرب كما مر فى قوله * تباعد عنى فطحل اذ دعوته * قيل بل فيه فائدة وهى أن التباعد عن الآخر هنا بطريق المجاوزة لا بطريق عدم الوصول الى الآخر أو المحاذاة فلو لم يقدر كذلك توهم هذا وان كان المقام قد يأباه وقيل انه غير وارد لان مراد ذلك القائل بيان معنى عن واظهار وجه تعلقه بالفعل ونظيره قول ابن الحاجب فى معنى جلست عن يمينه متراخيا عنه كأنه متجاوز عن موضعه الى الموضع الذى بحيال يمينه وله نظائر ولا يخفى عليك أنه اذا تعلقت عن بالفعل لا تفيد هذا المعنى الذى ادعاه هذا القائل لان معنى العجز عن الآخر أنهم لا يقدرون على الآخر لا أن الآخر عجز وجاوزه العجز ولو كان مراده ذلك لقال متجاوزا الآخر ولا يخفى ما فيه من الخلل ثم انهم لم يستندوا فى التعدية المذكورة الى نقل وقول الشريف من يوثق به أراد به الرضى كما أشار اليه فى حواشيه عليه (وأنا أقول) انه وقع بهذا المعنى معدى بعن فى قول أبى تمام

فلا ملك فرد المواهب والها * تجاوزنى عنه ولا رشأ فرد

قال التبريزى فى شرحه لا تنى لتجاوز الملك والتقدير لا تجاوزنى عنه الملك الفرد ولا الرشأ أى متى ملكنى لم يقدر على تصيق عنه لا تبذال ولا رشأ فرد اه قال أبى تمام اذا استعمله وما يقول بمنزلة ما يرويه كما سيأتى

وتنبيها على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم عن الاتيان بما يدانيه

ومثل

ومثل التبريزى من أئمة اللغة وناهيك به لم يعترضه وأشار الى تعديه بعن لما فيه من معنى التنحية المعداة
بها فكفى دليلا عليه وقيل عن بمعنى من مع وجوه أخر متكلفة ضربنا عنها صفحا كما كتبها (قوله
وليكون أول ما يقرع الاسماع الخ) عطف على قوله ايقاظا وأظهر اللام تفننا وللاشارة الى أنه وجه
آخر وحذفت من الاول دونه لوجود شرط النصب وهو كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل الا أنه
قيل عليه انه اذا عطف على ايقاظا تعلق بافتتحت وسببية عنصرية المسميات للكلام للافتتاح المعلل
بكون أول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز غير ظاهرة فلا يجعل المعطوف فى حكم المعطوف
عليه من حيث كونه جواب السائل فى مجرد افتتاح السورة بطائفة منها وفيه ما فيه اللهم الا أن يقال
عنصريتها للكلام تستدعى تقديمها فناسبه أن يكون ذكر أساميها المستقلة بنوع من الاعجاز أول
ما يقرع السمع ثم ان هذا ظاهر ان كانت البسملة ليست من السورة والا فالمراد أنه أول ما يقرعه مما
يختص بها وقال قدس سره اشارة الى أن المقصود من الاغراب فى أوائل السور أن يكون دليلا على
اعجاز ما يرد بعدها ومقدمة منبهة عليه فالفواتح على ما قبله نبه بها على أن هذا المتلو لتركبه مما يتركب
منه كلامهم على قواعدهم ليس اعجازه ببلاغته الفائقة الا لكونه من الله وعلى هذا نبه بها على أنها
لا استقلال لها بوجه من الاغراب من حيث صدورها ممن يستبعد منه أمارة على اعجاز ما بعدها بالنسبة الى
حال من ظهر على لسانه اغراب بكلمة مما يستغرب منه اشارة الى تكلمه بما يعد منه معجزا فالوجهان
ناظران الى الوجهين فى تفسير قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وفيه أن قوله أمارة على اعجاز ما بعدها مع
قوله قبله لا استقلال لها بوجه من الاغراب فيه تناف يحتاج الى التوفيق واعترض بأنه يمكن تعلم أسماء
الحروف ولو بسماع من صبى فى أقصر مدة فلا اغراب فيه وأجيب بأنه وان أمكن ذلك لكن صدوره ممن لم
يشتهر أنه تعلم وهو بين قوم أميين مستبعد جدا وفيه بحث وأما ما يذكر بعده من لطائف تلك الحروف فمع
كونه لا يختص بهذا الوجه يبعد كونه من تتمة الجواب لانه لا يتفطن له الا الماهر فى أوصاف الحروف فضلا
عمن لا يقرأ ولا يدرس فكيف يعجزهم و يتحداهم بما لا يفهمونه فلا وجه للجواب عنه بأنه ليس المستغرب
مجرد التلفظ بها بل مع رعاية اللطائف التى ذكرت متصلة بها وقول المصنف رحمه الله سيما اشارة الى هذا
الجواب والكتاب بضم فتشديد جمع كاتب لا بمعنى المكتب لانه غير مناسب هنا وان أثبته بعض أهل اللغة
والامى الذى لا يقرأ ولا يكتب نسبة الى الام لانه خرج من بطن أمه أو نسبة الى أمة العرب لانهم كانوا
كذلك أو الى أم القرى لان أهلها كذلك والحاصل أن ذكرها يدل على اعجازه فى نفسه أو بالنسبة الى من
أنزل عليه (قوله كالكتابة والتلاوة) ادراجه الكتابة بين تلفظه بأسماء الحروف والتلاوة الواقعين منه
على خرق العادة يقتضى أنه صلى الله عليه وسلم كتب من غير تعلم بل على خرق العادة وسيأتى فيه كلام فى
قوله تعالى وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك فعلى المشهور التمثيل لمجرد استغرابه وان لم
يقع وقوله سيما الخ الكلام على سيما ومعنى قول بعض النحاة انه للاستثناء مفصل فى حواشينا على الرضى
وحاصله ان سى بمعنى مثل يقال هما سيان أى مثلان فمعنى لا سيما الا مثل ما وما زائدة أو موصولة
أو موصوفة وعدهم له من كلمات الاستثناء لانه للاستثناء عن الحكم المتقدم ليحكم عليه على وجه أتم من
جنس الحكم السابق والمعروف ذكر اسم بعده معرب بالوجوه الثلاثة كما فى قول امرئ القيس
ولا سيما يوم بدارة جلجل * وايقاع الجملة الحالية بعده كما وقع فى عبارة المصنف رحمه الله وان كثر فى كلام
المصنفين الا أن النحاة لم يذكروه كما نبه عليه بعض المتأخرين وحكى الرضى أنه يقال سيما بالتشديد والتخفيف
مع حذف لا كما هنا وقال الدماميني فى شرح التسهيل لم أقف عليه لغيره وهو كثير فى كلام المصنفين وقال
أبو حيان ما يوجد فى كلام المولدين من حذف لا لا يوجد فى كلام من يوثق به ونص عليه أبو على الفارسى
وقال حذفها غير جائز وكذا فى البارع والتهذيب وقال فى المصباح ربما حذفت لا فى الشعر وهى مرادة
للعلم بها والاديب العارف بفنون العربية وما يلحق بها كما فصل فى أول شرح المفتاح وتسميتها أدبا

ولیكون أول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع
من الاعجاز فان النطق بأسماء الحروف مختص
بمن خط ودرس فأما من الامى الذى لم يخالط
الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة
كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى فى ذلك
ما يعجز عنه الاديب

(كلام نفيس فى لا سيما)

والعارف بها أديبا من الاصطلاحات المولدة ومعناه فى لغة العرب الاخلاق والصفات الجيدة كما ورد فى الحديث أدبنى ربى فأحسن تأديبى قال المطرزى فى شرح المقامات والاريب بالراء العاقل وجملة وقد راعى حالية (قوله وهو أنه أورد الخ) الضمير راجع الى ما فى قوله ما يعجز وكونها أنصافا باسقاط المكرر ظاهر ولم يورد الكل لان أداء ما ذكر تام بدونه فاقتصر منه على ما هو بمنزلته وحروف المعجم ليس من اضافة الموصوف الصفة ان كان المعجم مصدرا ميميا بمعنى الاعجام أو وهو بها ان كان اسم مفعول وقلنا بذلك كصلاة الاولى أو هو مؤول أى حروف الخط المعجم وصلاة الفريضة الاولى أى الذى من شأنه ذلك والاعجام من العجم بمعنى النقط وقد شاع فى كلام المصنفين تخصيص المعجمة بالمنقوطة وتسمية غيرها مهملة أو هو بمعنى الابهام والاخفاء ومنه عجم الزبيبة لاستتاره والعجم وان كان هنا للايضاح لا للابهام فانما جاء هذا من جهة كون همزته للسلب كاشكيته اذا أزلت شكايته وأشكلت الكتاب أزلت اشكاله وقالوا أيضا عجمت الكتاب على التفعيل للسلب كمرضته بمعنى داويته وأزلت مرضه وقذيت عينه أزلت عنها القذى وهذا رأى أبى على الفارسى وهو حسن ومن لم يقف عليه اعترض بأن السلب غير مقيس واذا سمع هذا اللفظ بعينه من العرب ودل بفحواه على ما ذكر كان هذا من فضول الكلام ولا يقال عجم مخففا بل عجم وأعجم (قوله ان لم يعد الالف الخ) ضمير فيها المؤنث لحروف المعجم وفى بعضها فيه وهو تحريف من الناسخ قال ابن جنى فى سر الصناعة اعلم أن أصول حروف المعجم عند الكافة تسعة وعشرون حرفا أولها الالف وآخرها الياء على المشهور من ترتيب حروف المعجم الا أبا العباس فانه كان يعدها ثمانية وعشرين حرفا أولها الباء الموحدة ويدع الالف من أولها ويقول هى همزة لا تثبت على صورة واحدة وليس لها صورة مستقرة فلا أعدها مع الحروف التى اشكالها معروفة محفوظة وهو غير مرضى عندنا اهـ فان كان هذا مراد المصنف ليوافق النقل المذكور فالمراد بالالف الهمزة لانها غير مستقلة لتبعيتها لغيرها لفظا وخطا وان كان المراد بها المدة التى هى حرف لين كما قيل فمعنى عدم عدها برأسها درجها مع الهمزة تحت الالف أو بأن لا تعتبر أصلا بناء على أنها مدة منقلبة غالبا عن الواو والياء وهو المناسب اذ المراد بالالف المعدودة الهمزة ومعنى قوله برأسها مستقلة غير مندرجة مع غيرها تحت اسم واحد والرأس حقيقتها معروفة ثم انهم توسعوا فيها لمعان كالاول فى قولهم رأس السنة والرئيس فى قولهم هو رأسهم أى رئيسهم وهى هنا بمعنى الاستقلال وهو فى كلام المولدين مشهور والعلاقة فيه اللزوم لانه لا يستقل بدونها (قوله بعددها اذا عد فيها الالف الخ) اشارة الى انه سلك فى الاول طريقا فيه عدم عدها ثم سلك فى الثانى طريق عدها اعتبار الكل منهما واحترازا عن تعطيل واحد منهما وقوله مشتملة بالنصب صفة أربعة عشر أو حال منها وكون المذكورات انصافا تقريبى لان فى بعضها زيادة يسيرة ونقصا يسيرا يجبر كل منهما الآخر وقيل قد مر أن الهمزة اسم مستحدث فلو جعل الالف حرفا برأسه أيضا فلا اسم لمسمى الهمزة فى زمان نزول القرآن فالواقع فى الفواتح نصف اسامى الحروف على كل حال وأجيب بأن مراده نصف أسامى جميع الحروف وعلى تقدير عد الالف حرفا برأسه لا يتحقق لجميع الحروف أسامى وهذا يستلزم عدم تحقق نصف أسامى الجميع وقيل الالف مشترك بين الخاص وهو المدة والعام الشامل لها وللهمزة وهذا مبنى على عدها حرفا برأسها وهو تكلف مبنى على أن لفظ الهمزة بهذا المعنى لم يثبت عن العرب وقد مر أنه لا أصل له لا يقال ما ذكر من الانواع اصطلاحات أحدثها أرباب العربية حتى دونوها فكيف تقصد حين نزول القرآن المتقدم عليها لانا نقول المستحدث الاسامى والعبارات لا المعانى المراد بها وهى المقصودة ههنا وقيل ان كون المذكور أنصافا لها باعتبار الاكثر والا فقد يشتمل على ثلثى بعض الانواع كما فى حروف الصفير وهى الصاد والزاى والسين والحلقية وقد يشتمل على تمام النوع كحروف الغنة وهى الميم والنون الساكنة والحرف المكرر وهو الراء وأراد بالانواع مشاهيرها المعتبرة لان بعضهم زاد فيها الى ما يبلغ أربعة وأربعين الى غير ذلك (قوله وهى ما يضعف الخ) وقع فى بعض النسخ هو بدل هى فذكره باعتبار

الاريب الفائق فى فنه وهو أنه أورد فى هذه الفواتح أربعة عشر اسما هى نصف أسامى حروف المعجم ان لم يعد الالف فيها حرفا برأسها فى تسع وعشرين سورة بعددها اذا عد فيها الالف الاصلية مشتملة على أنصاف أنواعها فذكر من المهموسة وهى ما يضعف الاعتماد على مخرجه

و يجمعها ستشحثك خصفه نصفها الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ومن البواقي المجهورة نصفها يجمعه لن يقطع أمر ومن الشديدة الثمانية المجموعة في أجدت طبقك أربعة يجمعها أقطك

الخبر أولتأويلها بالنوع والمهموسة اسم مفعول من همست الكلام وهو متعد من باب ضرب ومصدره الهمس وهو في اللغة مقابل الجهر وفسر بالاخفاء كما فسر الجهر بالاعلان وقيل معناه الخفاء وفي الصحاح الهمس الصوت الخفي والظاهر أن حقيقته اخفاء الصوت لا المطلق ثم توسع فيه فاطلق على الخفاء وتجوز فيه فأطلق على المهموس نفسه وصار حقيقة فيه ويوصف به الكلام والحروف وتقول العرب ما سمعت لهمسا ولا خرسا وهما الخفي من الصوت لانه المسموع قال تعالى فلا تسمع الا همسا وفي الاصطلاح ماذكره المصنف بقوله ما يضعف الخ وعليه النحاة وأهل الاداء تبعا لما في كتاب سيبويه حيث قال المهموس حرف ضعيف الاعتماد في موضعه حتى جرى معه النفس ولم ينقطع جريه حتى أمكن أن يتلفظ به وتنفس فلذا سميت بذلك لجريان النفس معها لضعفها وضعف الاعتماد عليها في مخارجها قيل وجعل الضعفين علة للجريان أولى من ضمهما اليه وجعل المجموع علة التسمية ومن ضم الاول خاصة وجعل الثاني بانفراده علة للجريان فتأمل (قوله ستشحثك خصفه) هو تركيب لجمع الحروف المذكورة وضبطها ليسهل استحضارها كقولهم سكته شخص سكت ونحوه والسين هنا حرف تنفيس ويشحث بمعنى يلح في السؤال ومثله يكدي وبه فسر في حواشي الكشاف والمكدي السائل وليس لحنا أو مغيرا من محدي وهو طالب الحداء كما توهمه الحريري في الدرة ولا معربا من كدا كردن كما توهمه بعض فضلاء العصر بل هو عربي صحيح استعمله من يوثق به وذكره الراغب في مفرداته ومن قولهم يستحث أخذ شحات السائل الملح وسمى شحاته برنة ثلاثة وقال ابن بري كغيره انه محرف من شحاذ فالمراد شحاذة أيضا وفي القاموس الشحات للشحاذ من لحن العوام وأصل الشحذ السن فاستعير لالحاح السائل وقد صحح لغة على أنه من الابدال فان الذال تبدل تاء فلا غلط فيه وخصفه بفتحات علم ويكون بمعنى سلة التمر وورد في الحديث بمعنى الحصير وهو المعروف في الاستعمال اليوم ولو فسر بما ذكرنا كان أظهر أي ستطلب منك ماذكر وما قيل من أنه لا يبعد أن يكون يشحث مأخوذا من شحنا وهي كلمة سريانية يفتح بها المغاليق بغير مفتاح أي ستفتح مغالقك بلا مفتاح خصفه تعسف غير محتاج له وقوله نصفها بالنصب مفعول لقوله ذكر وقوله الحاء بدل منه أو عطف بيان تفسيرله (قوله ومن البواقي المجهورة) معطوف على قوله من المهموسة الخ والمجهورة اسم مفعول من جهر الشئ يجهر بفتحتين ظهر وأجهرته بالالف أظهرته يتعدى بنفسه وبالباء أيضا فيقال جهرته وجهرت به كما في المصباح ولم يعرف المصنف المجهورة لان ذلك عرف من جعلها مقابلة للمهموسة فهي ما يقوى الاعتماد على مخرجه ولذلك كان مجهورا لانه لا يخرج الا بصوت قوي يمنع النفس من الجري معه وهي ثمانية عشر حرفا والمذكور منها نصفها تحقيقا وهي تسعة أحرف معروفة وبهذا اعلم حدها وعدها (قوله ومن الشديدة الثمانية) الذي ذكره النحاة وأهل الاداء من القراء ان الحروف اما شديدة أو رخوة أو متوسطة بينهما وسموها بينية نسبة الى بين بمعنى التوسط وقالوا معنى الشدة على ماذكر سيبويه امتناع الصوت أن يجري في الحروف فلو رمت مد صوتك في القاف والجيم مثلا نحو الحق والحج لامتنع عليك والشديدة هي الثمانية المذكورة والمتوسطة بين الشديدة والرخوة فيها خلاف بين النحاة والقراء فأكثر النحاة على أنها ثمانية يجمعها لم يروعنا أو ولينا عمر وأكثر القراء على أنها خمسة وهي حروف لن عمر أي كن لينا يا عمر وما عداهما رخوة والرخوة صفة مشبهة مصدرها الرخاوة ومعناها اللين الذي هو ضد الشدة وقالوا الرخوة حروف ضعف الاعتماد عليها في مواضعها فجرى معها الصوت فكأنها تلين عند النطق بها وفي البينية يجري بعض الصوت معها و ينحصر بعضه فان قلت هل بين المجهورة والشديدة فرق أم لا قلت قد فرقوا بينهما باعتبار عدم جري النفس في المجهورة وعدم جري الصوت في الشديدة وكذا الفرق بين الهمس والرخاوة ان الجاري في الهمس النفس وفي الرخاوة الصوت كما في شروح التسهيل والشافية وقد يجري النفس ولا يجري الصوت كما في الكاف والتاء وقد يجري الصوت ولا يجري النفس كالغين والضاد المعجمتين

وماوقع في بعض شروح الجزرية من أن الشدة تمنع النفس من الجري غير صحيح فظهر أن بين المجهور
والشديد عموما من وجه اذ ليس كل شديد مجهورا ولا كل مجهور شديدا وقيل بينهما عموم مطلق فكل
شديد مجهور فالشدة تؤكد الجهر ولا عكس ومادة الاجتماع على الاول حروف أجد قط بكت الا الكاف
والتاء ومادتا الافتراق أحداهما الكاف والتاء والاخرى جميع المجهورة الامادة الاجتماع المذكورة
فظهر لك بما قررناه أن ما ذكره المصنف رحمه الله هنا غير موافق لما عليه الجمهور وقوله عشرة بناء على
أن الالف ليس حرفا برأسه وأجدت من الاجادة والطبق معروف والاقط بفتح الهمزة وكسر القاف ثم
طاء مهملة طعام يتخذ من اللبن والحس بزنة حبر مهمل الحروف جمع أحس وهو المشتد في دينه ولذا قيل
لقريش الحمس ومنه الحماسة ويتعدى بعلى أي هم أشداء على نصره (قوله ومن المطبقة التي هي الصاد الخ)
حروف الاطباق الاربعة المذكورة هي بعض من المستعلية الآتية وسميت بها الاطباق بعض اللسان
عند خروجها على ما يحاذيه من الحنك الاعلى ولذا قال الجعبري الاطباق تلاقي طائفتي اللسان والحنك
الاعلى عند لفظها وكون المطبق طائفة من اللسان لا ينافي تسمية الحرف مطبقا مجازا بأن يكون الاصل
مطبق عنده أي عند خروجه فاختصر وقيل مطبق كما قيل المشترك فيه مشترك وجوز بعض شراح الجزرية
في بائه الكسر على التجوز فيه كالتجوز في المستعلي والاطباق لغة بمعنى الالصاق ويقابله المنفتحة بصيغة
اسم الفاعل لاغير من الانفتاح وهو الافتراق سميت بها الانفتاح ما بين اللسان والحنك عند خروجها
والنطق بها وهو في الاصل مجاز لأن الحروف نفسها لا تنفتح وانما ينفتح عندها اللسان عن الحنك
(قوله ومن القلقلة وهي الخ) فيه مضاف مقدر أي حروف القلقلة أو سماها بالمصدر توسعا ومثله سهل
ويقال لها حروف القلقلة والقلقة وكلاهما بمعنى الحركة واليه أشار المصنف بقوله تضطرب لانه افتعال
من الضرب بمعناه ماذكر قال في المصباح يقال رميته فاضطرب أي ماتحرك ومنه اضطراب الامور
بمعنى اختلافها لما يلزمها من ذلك وانما سميت بها لأن صوتها لا يكاد يتبين به سكونها ما لم يخرج الى شبه
المتحرك لشدة أمرها وانما حصل لها ذلك لكونها شديدة مجهورة فالجهر يمنع النفس أن يجري معها
والشدة تمنع الصوت من جريه معها فاحتاج بيانها الى تكلف وحصل ماحصل من الضغط للمتكلم
عند النطق بها ساكنة حتى تخرج الى شبه تحريكها لقصد بيانها ومنهم من عللها بأنها حين سكونها
تتقلقل عند خروجها حتى يسمع لها صوت ونبرة وفيه تجوز لانه أراد بتقلقلها مشابهتها للمتقلقل
لا تحركها حقيقة والالزم اجتماع السكون والتحرك في حالة واحدة ومن علل بأنها اذا وقف عليها تقلقل
اللسان بها عند خروجها فقد سها لأن الباء منها وهي شفوية لا يتحرك اللسان بها وقد حرف تحقيق
وطبج ماض من الطبج وهو الضرب على شئ مجوف ولمعان أخر وفي قوله نصفها الاقل تسامح والمراد أقل
من نصفها الا انها الانصف لها صحيح ولم يزد لقلتها وثقلها وقوله ومن اللينتين الخ أنثه لأن أسماء الحروف مؤنثة
سماعية وأراد الياء والواو ولم يذكر الالف لما مر وهذا بناء على أنه ليس المراد باللينة الالف وما يشملها
وخصت الياء لانها أخف وأكثر من أختها وحروف اللين هذان والالف واللين أعم من المد لانه لا يطلق
عليها في المشهور الا اذا سكنت وجانسها ما قبلها من الحركة وسميت بذلك لانها تخرج بلين وعدم كلفة على
اللسان (قوله ومن المستعلية الخ) سميت هذه الحروف مستعلية لاستعلاء اللسان عند النطق بها
الى الحنك الاعلى لأن حقيقة الاستعلاء لغة طلب العلو وهو الارتفاع وقد يطلق على الارتفاع نفسه فلذا
سمي مقابلها منخفضا ومستفلا بالفاء والحنك بحاء مهملة مفتوحة ونون وكاف ان كان حقيقته سقف
أعلى الفم كما في الاساس أو باطن أعلى الفم من داخل فالاعلى صفة كاشفة مؤكدة وان أطلق على
اللحيين فهي مقيدة وتوصف الحروف بأنها مستعلية قالوا انه مجاز في النسبة أو في الطرف لأن المستعلي
حقيقة اللسان والظاهر أن وقوعه صفة الصوت كما في عبارة المصنف حقيقة وان كان بتبعية اللسان وقد
يقال انه مجاز وفي بعض الحواشي أن ما ذكره المصنف رحمه الله أحسن من تعريفها بما يرتفع به اللسان

ومن البواقي الرخو عشرة يجمعها حس
على نصره ومن المطبقة التي هي الصاد والضاد
والطاء والظاء نصفها ومن البواقي المنفتحة
نصفها ومن القلقلة وهي حروف تضطرب
عند خروجها ويجمعها قد طبج نصفها الاقل
لقلتها ومن اللينتين الياء لانها أقل ثقلا ومن
المستعلية وهي التي يتصعد الصوت بها في
الحنك الاعلى وهي سبعة القاف والصاد
والطاء والخاء والغين والضاد

الى الحنك لما فيه من الاشتباه بالمنطبقة وليس بشئ لانهم صرحوا بأن الاستعلاء المذكور قد يكون مع انطباق اللسان على الحنك الاعلى وقد لا يكون فعلى الاول يسمى الحرف مستعليا ومطبقا وعلى الثانى يسمى مستعليا فقط فكل مطبق مستعل وليس كل مستعل مطبقا لان الاطباق يستلزم الاستعلاء والاستعلاء لا يستلزم الاطباق فهذا أعم ولا ضير فى صدقه عليه واسمهما صريح فى ذلك فان قلت الخاء المعجمة من المستعلية وهى من الحروف الحلقية فكيف يقال ان اللسان يستعلى بها قلت هذا مما استشكله بعض القراء فأجيب بأنه يستعلى عند ذلك تبعا وان لم يكن مخرجا لها كما يشهد به الحس وقد يقال ان المصنف لاجل ذلك عدل عن قولهم يستعلى اللسان الى قوله يتصعد الصوت كما فى بعض شروح التسهيل ان الراء يخرج مستعليا ولذا منع من الامالة فتدبر وقوله نصفها الاقل ومن البواقى المنخفضة ليتعادلا وما وقع هنا فى بعض النسخ نصفها الاكثر سبق قلم (قوله ومن حروف البدل الخ) باب الابدال واسع وقد أطالوا فيه فى المفصلات حتى ان ابن السكيت أفرده بتأليف وقد اختلفوا فى عدد حروفه وزادوا فيها النصوخمسة وعشرين والذى ارتضاه النحاة أن حروفه الشائعة فى غير الادغام لان بدل الادغام يجرى فى الحروف كلها غير الالف اثنان وعشرون اللام والجيم والدال والصاد والراء والضاد والشين والكاف والسين والهمزة والالف والميم والنون والطاء والياء والتاء والواو والباء والعين والزاى والثاء والهاء وما بقى منها لا يبدل وقسموا الابدال الى ضرورى لازم وجائز وقالوا خرج بقيد الشائعة ابدال الذال من الدال فى قراءة الاعمش فشرذبهم وذكر فى المفصل أنها ثلاثة عشر والخلاف فيه كالفظى لان منهم من اقتصر على الاشهر ومنهم من استقصاه ولكل وجهة والمراد الحروف التى تبدل من غيرها كالتى يبدل منها غيرها وأشار بقوله على ماذكره سيبويه الى أن فيها اختلافا وأن ماذكره هو الشائع المقيس وما زاد منه قليل ومنه نادر شاذ ومنه ماوقع ضرورة للقافية ونحوها والفرق بين البدل والقلب يعلم من كلامهم فيه وابن جنى الامام أبو الفتح المشهور وليس منسوبا الى الجن وانما هو معرب كنى كما فى شرح المغنى وقوله الستة معطوف على مفعول ذكر فى أول الكلام وقوله أجد الخ مثال لما يجمع حروفها واجد أمر من الاجادة وطويت فعل من الطى مسند للضمير ومنها منها وماذكر لاجل جمع الحروف تتركب كيفما شئت ولا حاجة لتفسيره حتى يتكلف كما قيل ان اهطمين من الهطم وهو الكسر (قوله وقد زاد بعضهم) ظاهر سياقه أن هذه الزيادة على ماذكره سيبويه فى الكتاب وليس كذلك فان سيبويه قال فى باب الابدال وقد أبدلوا اللام وذلك قليل جدا قالوا أصيلال وانما هو أصيلان اه وأصيلال اللام فيه مبدلة من النون فان الاصيل وهو الوقت الذى بين العصر والمغرب جمعه أصل وآصال وأصائل وقد يجمع على أصلان مثل بعير وبعران ثم صغروا الجمع فقالوا أصيلان ثم أبدلوا من النون لاما فقالوا أصيلال وفى تذكرة أبى على الفارسى ان قيل فى أصيلال كيف زعمتم أن اللام بدل من النون فى أصيلان وهلا قلتم ان اللام مكررة والنون بدل منها قيل انه لا يجوز لان اللام لو كانت أصلا لم تثبت فى التصغير الالف قبل اللام ولا تقلب ياء ألا ترى أنه لا يجوز فى شملال شميليل فلو كان الاصل اللام كان مثل شميليل فى التصغير ولا يكون أصيلال جمعا لان هذا الضرب من الجمع لا يحقر ولكنه اسم اختص به التصغير كسائر الاسماء التى لم تستعمل فى التصغير وفى شرح المعلقات لابن النحاس فى قول النابغة * وقفت فيها أصيلانا أسائلها * أصيلان تصغير أصلان جمع أصيل وقيل هو مفرد بمنزلة غفران وهذا أصح لان الجمع لا يصغر الا أن يرد الى أقل العدد اه (قوله والصاد والزاى فى صراط الخ) يعنى أن سينه أبدلت صادا وزايا معجمة خالصة أو بالاشمام كما مر وقوله والفاء فى أجداف بالجيم ودال مهملة وألف وفاء جمع جدف وأصله جدث بالثاء المثلثة ومعناه القبر فأبدلت ثاؤه فاء وقوله والثاء فى ثروغ الدلو يعنى أن ثاءه بدل من الفاء وأصله فروغ وهو جمع فرغ والفرغ مخرج الماء من الدلو من بين العراقى وقد دل كلامه على أن بين الثاء والفاء تقارضا (قوله والعين فى أعن) أى العين تبدل من الهمزة وفى شرح

والفاء نصفها الاقل ومن البواقى المصمـ[تة] نصفها ومن حروف البدل وهى أحد عشر على ماذكره سيبويه واختاره ابن جنى ويجمعها أجد طويت منها الستة الشائعة المشهورة التى يجمعها اهطمين وقد زاد بعضهم سبعة أخرى وهى اللام فى أصيلال والصاد والزاى فى صراط وزراط والفاء فى أجداف والعين فى أعن والثاء فى ثروغ الدلو

التسهيل عن الخليل ان لغة تميم وقبائل من قيس ابدال العين من الهمزة والهمزة من العين فيقارضان
وهذه اللغة تسمى العنعنة وهى مشهورة فيقولون فى انّ المشددة المفتوحة والمكسورة عنّ وفى أن
المصدرية عن وفى ان الشرطية عن قال ذو الرمة

أعن توسمت من خرقاء منزلة * ماء الصبابة من عينيك مسجوم

فقول المصنف رحمه الله أعن يجوز فيه فتح العين وكسرها ونونه ساكنة مخففة والهمزة مفتوحة ووقع
فى نسخة بفتح الهمزة وكسر العين وتشديد النون واصله أانّ **(قوله والباء فى باسمك)** أى تبدل الميم
بالموحدة لتقاربهما مخرجا وما استفهامية والاسم معروف وسمع ابدال ميمه باء أيضا باسبك بباءين وهذه
لغة بنى مازن فيبدلونها كذلك قال المازنى دخلت على الخليفة الواثق بالله فقال لى ممن الداخل
فقلت من مازن فقال لى با اسبك يريد ما اسمك بلغة قومى فى قصة له مشهورة فصارت ثمانية عشر وقد ذكر
منها نصفها وهو تسعة **(قوله وعليه دغم فى مثله الخ)** الادغام فى عبارة الكوفيين افعال بسكون
الدال وفى عبارة سيبويه ادّغام بتشديدها افتعال وهو لا يكون الا فى المثلين أو المتقاربين مع أنه يرجع
فى المتقاربين الى المثلين لان المقارب يقلب من جنس الحرف الآخر وأول المثلين يدغم وجوبا ان سكن
وفيه تفصيل فى المفصلات فيه موافقة للمصنف من وجه ومخالفة من وجه وقوله والهاء الخ أورد عليه أن
النحاة قالوا كما فى شرح التسهيل والمفصل ان الهاء تدغم فى الحاء نحو أجبه حاتما وعكسه نحو امدح هذا
الا أن سيبويه نص على أنه لا تدغم الحاء فى الهاء وقوله لما فى الادغام من الخفة والفصاحة اشارة الى وجه
اختيار النصف الاكثر فى هذا والاقل فيما قبله وان أردت بسط هذا وماله وعليه فراجع شروح الكتاب
وقوله نصفها منصوب كامر وقوله ومن الاربعة الخ فى النسخ بعد الالف الزاى ياء فهى معجمة لاغير
والسين مهملة فظهر أن المذكور نصفها وسقط ما قيل عليه من أنه غير صحيح ان كان الزاء والشين فى عبارته
معجمتين وكذا ان كانتا مهملتين **(قوله ولما كانت الحروف الذلقية الخ)** هذه الحروف يقال لها ذلقية
وذولقية ومذلقة وما عداها مصمتة وفى التمهيد المصمتة غير هذه وغير الالف فهى اثنان وعشرون حرفا
وفى شرح التسهيل لابن عقيل بعد ما نقل هذا انه يقتضى دخول الهمزة والواو والياء فيها وهى طريقة
وأسقط الخليل هذه من المصمتة وسميت مذلقة لخروجها من طرف أسلة اللسان وهى ذلقة بالسكون
كما فى التهذيب والتحقيق ما فى شرح الشاطبية للجعبرى من انها سميت به لخروجها من ذلق اللسان
والشفة والمراد كما حققه بعض فضلاء العصر أن بعضها يخرج من ذلق اللسان وهو طرفه وبعضها من
الشفة التى هى ذلق المخارج فالذلق مطلق الطرف ثم خص هنا بمطلق طرف المخارج بقرينة المقام فلا
يختص باللسان كما توهمه قول أهل العربية كصاحب المفصل حروف الذلاقة ما فى قولك مر بنفل
والذلاقة الاعتماد بها على ذلق اللسان وذولقه وهو طرفه ويقابله الاصمات لانه لم يكد توجد كلمة رباعية
أو خماسية معراة من حروف الذلاقة فكأنها هى المنطوق بها ومقابلها لانه كالمسكوت عنه مصمت وقال
ابن الحاجب فى ايضاحه هذا غير مستقيم من جهتها فى نفسها ومن جهة أمر مضادها من المصمتة اما من
جهتها فلانها لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها فالميم والباء والفاء لا مدخل لها فى طرف اللسان فكيف
يصح تسميتها بذلك مع خروج بعضها عن ذلك المعنى ومن جهة القسم الآخر المضاد لها فلانه انما سمى
مصمتا لانه كالمسكوت عنه فلا ينبغى أن يقابل المنطوق بطرف اللسان وانما الاولى أن يقال سميت
حروف ذلاقة أى سهولة من قولهم لسان ذلق من الذلق الذى هو مجرى الحبل فى البكرة لسهولة جريه فيه
فلما كانت كذلك ألزموا أن لا يخلو رباعى أو خماسى منها وكان هذا هو الحكم المعتبر فى تسميتها الا أنهم
استغنوا بسببه وهو الذلاقة فأضافوها اليه والمصمتة على هذا المعنى تكون ضدها وهى الحروف التى
لا يتركب منها على انفرادها رباعى أو خماسى لكونها ليست مثلها فى الخفة فكأنها صمت عنها لثقلها
ولم يقصد فى تفسيره الا الى ذلك وانما وقع الوهم من أخذ الذلاقة من الطرف وجعلها من طرف اللسان

والباء فى باسمك حتى صارت ثمانية عشر
وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة
واللام والصاد والعين وعليه دغم فى مثله
ولا يدغم فى المقارب وهى خمسة عشر الهمزة
والهاء والعين والصاد والطاء والميم
والباء والخاء والغين والضاد والفاء والظاء
والشين والزاى والواو ونصفها الاقل ومما
يدغم فيهما وهى الثلاثة عشر الباقية نصفها
الاكثر الحاء والقاف والكاف والراء والسين
واللام والنون لما فى الادغام من الخفة
والفصاحة ومن الاربعة التى لا تدغم فيما
قاربها ويدغم فيها مقاربها وهى الميم والسين
والزاى والفاء نصفها ولما كانت الحروف
الدلقية التى يعتمد عليها بذلق اللسان وهى ستة

لماذكرناه اهـ (أقول) مافى المفصل هو بعينه كلام ابن جنى فى سر الصناعة و بعيد من مثل هؤلاء الفحول
الفضلة كما أورده ابن الحاجب والذى دعاه لماذكر مافهمه من اختصاص الذلاقة بطرف اللسان وقد
عرفت أنه لايختص به فلا يرد عليه ماذكر ولو سلم بناء على أن أئمة اللغة كالازهرى والجوهرى ذكروا
مايقتضيه فيجاب عماذكره على فرض تسليمه بأنه غلب فيه طرف اللسان على طرف الشفة مع أن فى قولهم
الاعتماد على طرف اللسان اشارة الى أن المراد أنه آلة النطق عليها الاعتماد فيه وهو لاينافى مشاركة غيره
فيه وقد قال ان الحروف تنسب تارة الى مخارجها وأخرى الى مايجاورها والاول كحرف حلقى والثانى
كهوائى وقريب منه ماقيل انه أراد بالاعتماد على ذلق اللسان الاعتماد عليه حقيقة أوحكما فان
الشفوى والمعتمد عليه متقاربان ولتقاربهما سميا ذولقية ومر أمر منه والنفل من الغنيمة معروف
ومن بعطاء منفل وكثرة الحلقية والذولقية معروفة بالاستقراء وصريح أئمة اللغة ولذا قالوا انه لايخلو
من الذولقية كلمة رباعية أوخماسية الا أن تكون معربة أودخيلة أوشاذة أوفيها مايقرب منها
فيسد مسدها كالعسجد بمعنى الذهب والدهدقة بدالين مهملتين مفتوحتين وهاء وقاف بمعنى الكسر كما
قاله الجاربردى والزهزقة بزاءين معجمتين بمعنى شدة الضحك والعسطوس بفتح العين والسين المهملتين اسم
لشجر ولكثرتهما ذكر ثلثاها ومن مقابلها أقل من نصفها (بق هنا بحث) وهو أن ماقررنا متفق عليه
فى كتب العربية والقراآت الا أنه يخالفه مافى الكشاف فى سورة التكوير من قوله ان الظاء المعجمة من
طرف اللسان وأصول الثنايا العليا وهى أحد الاحرف الذولقية أخت الذال والثاء اهـ فجعله الظاء ثمة بل
وأختيها ذولقية ينافى ماقررنا هنا وقول أهل العربية والاداء ان مخرج هذه الثلاثة من طرف اللسان
وأصول الثنايا العليا ويقال لها اللثوية نسبة للثة وهى اللحم النابت حول الاسنان لمجاورتها اياها لأنها
مخرج كما قيل يقتضيه أيضا فاذا كانت من طرف اللسان كما يشهد به الحس فكيف لاتكون ذولقية كما قاله
العلامة فى سورة التكوير وما وجه تركهم لذكرها وقول المدقق فى الكشف كون الظاء ذولقية مخالف لما
فى المفصل وغيره وأما الاشتقاق فمن ذلق اللسان وذولقه أى حدته فلا يخالف مافى الكشاف أيضا الخ
يشير لماذكرناه أيضا فتدبر (قوله ذكر ثلثيها الخ) هو جواب لما وهو من كل منهما أربعة كما لايخفى
وقوله ولما كانت أبنية المزيد الخ قال فى التسهيل بعدما قسم الكلم المتمكنة الى مجرد ومزيد فيه
ولايتجاوز المجرد خمسة أحرف ان كان اسما ولا أربعة ان كان فعلا ولاينقصان عن ثلاثة والمزيد فيه
ان كان اسما لم يتجاوز سبعة الا بهاء التأنيث أوزيادتى التثنية أوالتصحيح أوالنسب وان كان فعلا
لم يتجاوز ستة الا بحرف التنفيس أوتاء التأنيث أونون التوكيد اهـ وفى شرحه لابى حيان انه باعتبار
المشهور الاكثر اذ قد ورد من الاسم المزيد ماهو ثمانى نحو كذبذبان بتشديد الذال الاولى ووزنه فعلعلان
مع ألفاظ أخر ذكرها فقوله لاتتجاوز عن السباعية هنا باعتبار الاغلب أيضا وتعديته التجاوز بعن وليس
بمعنى المغفرة قد علمته قريبا وان منهم من قال انه لم يرد عن العرب فتذكره (قوله اليوم تنساه) وبعضهم
جمعها فى قوله سألتمونيها و بعضهم فى قوله أمان وتسهيل وهو ألطف وما أحسن قول القيراطى
فى قصيدته النبوية التى عارض بها بانت سعاد

وفارغ مالمشغل سوى عذلى * والناس بالناس فى الدنيا مشاغيل
فأين تصريف ألفاظ زوائدها * فيها أمان لذى خوف وتسهيل

وقوله على ذلك الاشارة الى عدم تجاوزها ماذكر المفهوم مما قبله فان قيل كون المذكور سبعة مبنى
على عد الهمزة والالف واحدا وكونها عشرة مبنى على خلافه فلا يناسبه قيل انها فى نفس الامر عشرة
فلذا بنى أول كلامه عليه ولما لم يذكر الالف والهمزة معا فى أسماء السور ناسب عدهما واحدا لانه أمر
اعتبارى بنى عليه آخر الكلام اشارة الى الوجهين كما قيل (قوله ولو استقريت) الاستقراء استفعال
من القراءة يقال استقرأت بالهمزة وقد تبدل ياء فيقال استقريت كما وقع فى النسخ هنا ومعناه تتبع

ويجمعها مر بنفل والحلقية التى هى الهاء
والخاء والعين والغين والهاء والهمزة كثيرة
الوقوع فى الكلام فذكر ثلثيهما ولما كانت
أبنية المزيد لاتتجاوز عن السباعية ذكر من
الزوائد العشرة التى يجمعها اليوم تنساه
سبعة أحرف منها تنبيها على ذلك ولو استقريت
الكلم وتراكيبها

الاشيا لمعرفة أحوالها والكلم واحده كلمة وهى معروفة ولما ذكر المصنف رحمه الله أن المذكور
من أنواعها أنصافها تقريبا أشار هنا الى أنه وان كان بحسب الظاهر كذلك وهذا أدخل فى الايقاظ الا أنه
لو دقق النظر عرف أن ماذكر فى الحقيقة أكثرها وجلها فهو منزل منزلة الكل حتى كأنه عددلهم جميع
حروف المبانى مشتملة على هذه الطائفة لماذكر من الاعجاز وقوله مكثورة أى زائدة عليها وغالبة لها
فى الكثرة يقال كاثرته فكثرته اذا غلبته فى الكثرة فهو مكثور أى مغلوب فلا يتوهم أن كثر بضم الثاء
المخففة كقل لازم فكيف بنى منه اسم مفعول بغير واسطة ثم انه لما بين التشارك فى المادة أشار بقوله
ثم الخ الى أنها تشاركها فى الصورة أيضا ليكون الالزام أتم وأقوى وقوله ابنيانا أى اعلاما تعليل
لذكرها كذلك أو هو تعنن على عادتهم وقوله الى الخمسة هذا باعتبار الاصل فى المفرد المجرد كامر (**قوله**
وذكر ثلاث مفردات) هى ص ق ن وقوله فى الاقسام الثلاثة فى الاسم ككاف الضمير ونائه وفى الفعل
نحو ق فعل أمر من الوقاية وهكذا كل أمر من ثلاثى معتل الطرفين كوعى وع وفى الحرف كثير كواو
العطف وقد قيل عليه انه لا يتصور ذكر ثلاث مفردة فيما دون سور فالبنية موقوف عليها
لا تقال بدونها فتدبر والاربع الثنائية هى طه طس يس حم وقوله لانها الخ تعليل لكونها أربعة وفيه
تسامح لانه مع عدم ظهوره يرد أنها تكون فى الحرف بدون حذف نحو من وبمغفوان المخففة من الثقيلة
بالفتح والكسر كما هو معروف فالتربيع لم تمكن له والحواميم ست باسقاط الشورى فلو أسقط مازاده على
الكشاف كان أولى وأولى وقوله على ثلاثة أوجه هى فتح الاول وكسره وضمه والحاصل من ضربها
فى مثلها تسعة وفى تسع متعلق بذكر المقدر أو المتقدم وهو الظاهر وقوله على لغة من جربها احترازعن
غيره فانها حينئذ تكون اسما كافصله النحاة والثلاثيات الم الر طسم (**قوله** تنبيها على أن أصول
الابنية الخ) هى جمع بناء وله كما فى شرح الهادى ثلاثة معان الهيئة والصيغة كقولنا بناء أفعل للسحايا
وتحويل صيغة الى أخرى كقول الصرفى ابن لى مثال جعفر وثبوت أواخر الكلم على حالة واحدة ووجه
الضبط أن الاول لا يكون الا متحركا بثلاث حركات والآخر غير معتبر والوسط متحرك بثلاث حركات
أو ساكن والحاصل من ضرب ثلاثة فى أربعة اثنا عشر سقط منها اثنان فعل بضم الفاء وكسر العين
وعكسه لثقلهما وأول أصل الافعال وهو الماضى مفتوح لا غير وعينه لا تكون ساكنة فأبنيته ثلاثة
ولم يعتبر المجهول لانه فرع المعلوم فخرج بقوله أصول ولهذا أخصه ولم يقل ان الابنية وقد أورد عليه
دئل ونحوه وأجيب عنه فى محله والر باعيات المر فى سورتين والخماسيتان كهيعص وحمعسق (**قوله**
أصلا الخ) المراد بالاصل ما وضعت عليه الكلمة ابتداء والملحق الكلمة التى فيها زيادة لم يقصد بها
الا جعل ثلاثى أو رباعى موازنا لما فوقه محكوما له بحكم مقابله غالبا ومساو يا له مطلقا فى تجرده من غير
ما يحصل به الالحاق وفى تضمن زيادته ان كان مزيدا فيه وفى حكمه ووزن مصدره الشائع ان كان فعلا نحو
علق الملحق بجعفر وهو لا يكون الا فى الاسماء والافعال فلزم كون هذه القسمة رباعية والالحاق له باب
مستقل فصل فيه أحكامه وما قيل من أن الكلمة المركبة من أربعة أحرف أو خمسة لا توجد
فى الحرف بل فى الاسم وليس فى الاصول ما هو مركب من خمسة أحرف سهو لوجود لكن المشددة
ونحوها مما لا حاجة الى تعداده وجعفر اسم النهر وعلم شخص وسفرجل معروف وقردد بزنة جعفر ملحق به
ولذا لم يدغم كمهدد وهو الجبل أو ما ارتفع من الارض ويجمع على قرادد وقراديد وقولهم اركب من الامر
قراديده أى ما شق منه استعارة وجحنفل بزنة سفرجل ملحق به لانه من الجحفلة ومعناه ما هو بمنزلة الشفة
من الخيل والبغال والحمير فلذا قيل جحنفل للغليظ الشفة (**قوله** ولعلها فرقت الخ) جواب عن سؤال
مقدر تقديره انها اذا ذكرت ألفاظا للاعجاز ما تركب منها أو مبلغها فلم تذكر جملتها أو ما اختير منها دفعة
فى أول التنزيل فأجاب بأنها فرقت لتدل على ما ذكره بقوله ثم انه ذكرها مفردة الخ ولو جمعت لم يتنبه لهذا
وهو الفائدة المشار اليها بقوله لهذه الفائدة وقوله مع ما فيه الخ اشارة الى جواب ثان وهو أن فيما ذكر

وجدت الحروف المتروكة من كل جنس
مكثورة بالمذكورة ثم انه ذكرها مفردة
وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية ايذانا
بأن المتحدى به مركب من كلماتهم التى
أصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين
فصاعدا الى الخمسة وذكر ثلاث مفردات
فى ثلاث سور لانها توجد فى الاقسام الثلاثة
الاسم والفعل والحرف وأربع ثنائيات
لانها تكون فى الحرف بلا حذف كبل وفى
الفعل بحذف كقل وفى الاسم بغير حذف كمن
وبه كلم فى تسع سور لوقوعها فى كل واحد
من الاقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه ففى
الاسماء من واذ وذو وفى الافعال قل وبع
وخذ وفى الحروف أن ومن ومذ على لغة من
جربها وثلاث ثلاثيات لمجيئها فى الاقسام
الثلاثة فى ثلاث عشرة سورة تنبيها على ان
أصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة
منها للاسماء وثلاثة للافعال ورباعيتين
وخماسيتين تنبيها على ان لكل منهما أصلا
كجعفر وسفرجل وملحقا كقردد وجحنفل
ولعلها فرقت على السور ولم تعد بأجمعها
فى أول القرآن لهذه الفائدة مع ما فيه من
اعادة التحدى

قوة ليست في جمعها في محل واحد وهكذا كل تكرير جاء في القرآن كالواقع في سورة الرحمن وقوله وتكرير
التنبيه عطف على قوله اعادة التحدي التفسير وبيان المراد منه فان في كل منها الاشارة الى اعجازه المقتضي
لطلب التحدي (قوله والمعنى أن هذا المتحدي به الخ) كذا هنا كناية عن كونه متحدى به قيل انه يعني أن
تقدير الكلام هكذا على أنه جملة اسمية بتقدير مبتدأ الهذه الحروف المكني بها عن المؤلف المركب
منها وتقدير خبرلها بتأويلها بالمركب من هذه الحروف والخبر متحدى به ولا يخفى أن نظم التعداد
مستغن عن هذا التأويل مفيد لما قصد به من غير تأويل وتقدير وهو المفهوم من الكشاف فانها انما يكون
لها حظ من الاعراب عندما اذا كانت أسماء السور وقيل ان المصنف لم يقصد ما ذكر وانما هو بيان لما
في المعنى ومحصله من غير نظر لاعرابه وعدمه فلا مخالفة بين كلام الشيخين فيه الا أن تصريحه بوجهي
التقدير ينبو عنه وان قيل ان مقصوده أن المقصود من سياق التعداد مجمل يمكن أن يعبر عنه بكل من
الوجهين وقيل انه كما يجوز أن لا يكون لها محل من الاعراب كسائر الاسماء المسرودة على نمط التعديد
كدار غلام جارية يجوز أيضا أن يكون لها محل بتأويلها بالمؤلف منها على مامر من الوجهين
وكلام المصنف محتمل لهما وان كان المتبادر منه الاول وفيه انه سيصرح بخلاف هذا كله (قوله وقيل
هي أسماء السور الخ) هو عطف على ما تضمنه قوله ثم ان مسمياتها الخ فكأنه قال هذه الفواتح أسماء
حروف ذكرت لما مر وقيل هي الخ وقوله وعليه اطباق الاكثر أي من المفسرين اتفقوا عليه يقال أطبق
الناس على كذا اذا اجتمعوا واتفقوا عليه وأصل معنى أطبق وضع الطبق ثم استعمل لما ذكر بملاحظة
ما فيه من معنى الاحاطة والشمول كما يستعمل التوام في اطباق الحمى والجنون وأتى بصيغة التمريض
لان الاول أرجح عنده ولذا قدمه وقد قيل انه عنى أنه في غاية الضعف وانما ذكر هنا الانتساب للاكثر
وقيل انه تبع في هذه النسبة الامام الا أن عبارته هكذا هو قول أكثر المتكلمين واختاره الخليل وسيبويه
ونعما هي فان الاكثر لم يذهبوا اليه وقد أورد عليه ما سيأتي وأقوى ما عليه وان لم يذكروه أن أسماء السور
توقيفية ولم ينقل تسميتها بها عن أحد من الصحابة والتابعين لا مرفوعا ولا موقوفا فوجب الغاء القول به
وهذا كله من ضيق العطن لانه توهم أن مراد الامام بالمتكلمين أهل الكلام ولا وجه له اذ ليس لاهل
الكلام هنا مقال أصلا وانما أراد بالمتكلمين المفسرين الذين تكلموا على الآية وبحثوا فيها وما فهم
أولا غني عن الرد ثم انه كيف يقول انهم لم يذكروه وقد قال الامام معترضا هنا لو كانت أسماء السور
وجب اشتهارها بها وليس كذلك لاشتهارها بخلافها كسورة البقرة وآل عمران وغير ذلك ثم انه كيف يتأتى
له ما قاله على سعة حفظه وقد ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام يس قلب القرآن ومن قرأ حم حفظ
الى أن يصبح وقال ابن مسعود حم ديباج القرآن وفي السنن روى حديث فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم
سجد في ص فكيف يدعي عدم الورود واذا ثبت في البعض ثبت في الجميع اذ لا فارق بينها فقوله انه لم
يشتهر غير صحيح مع أن شهرة أحد علمين لا يضر علمية الآخر فكم من مسمى لا يعرف اسمه لاشتهاره بكنيته
أو لقبه كأبي هريرة رضي الله عنه وعدم اشتهار بعضها لكونه مشتركا بينها وبين غيرها فترك استعماله لعدم
تميزه واحتياجه لضميمة كالم هنا (قوله اشعارا بأنها كلمات الخ) هذا بيان لوجه التسمية وهو الدلالة على
أنها كلمات عربية من جنس كلامهم مادة وصورة كما مر وقد قال قدس سره الاولى في الاعلام المنقولة أن
يراعى مناسبة معانيها الاصلية عند التسمية ويعتبر أن تراعى عند الاطلاق باقتضاء المقام ولما كانت هذه
السور مركبة من حروف مخصوصة لها أسماء في لغتهم وجعلت تلك الاسماء أعلاما لها كان ذلك لتركبها
من تلك الحروف على قاعدة لغتهم فاذا أطلقت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء التحدي له وحيث كان
القرآن نوعا واحدا فالاشعار في بعضه اشعار بأن المجموع كذلك (قلت) والاشعار بذلك اتضح جعلها ألقابا
كما سيأتي لدلالتها على أقصى ما يمدح به الكلام وهو الاعجاز فلا وجه للتوقف فيه والمقدرة مثلثة الدال
مصدر ميمي بمعنى القدرة ودون معارضتها بمعنى قبل أو عند معارضتها وتساقط بمعنى تسقط مبالغة وعا

وتكرير التنبيه والمبالغة فيه والمعنى أن هذا
المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف
أو المؤلف منها كذا وقيل هي أسماء السور
وعليه اطباق الاكثر سميت بها اشعارا بأنها
كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحيا من
الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها

ذكرهم أنّ فى هذا الوجه ايقاظا للاعجاز أيضا كما فى الاول الا أنه كما قيل مقصود افادته بالذات فيه وهنا بالعرض لانّ الاشعار به جاء من لمح الاصل المنقول عنه لترجيح التسمية به دون غيره وقد قالوا انّ العرب سمت بها أيضا غير الحروف المقطعة كلام اسم رجل من طيّ وعين للماء وعين للسحاب وقاف للجبل وقد نقله بعض اللغويين فى جميع أسمائها وأفرده بالتدوين ابن خالويه والضمير فى قوله بأنها السور (قوله بأنها لولم تكن مفهمة الخ) فهم كتعب متعدّ لواحد ويتعدى بالهمزة والتضعيف لمفعولين فيقال أفهمته المسئلة ويكون أفهم متعديا لواحد أيضا ولا يقال افتهم فانه لحن فتفهمة فى كلامه اما بكسر الهاء اسم فاعل من المتعدى لواحد بمعنى دالة على شئ أو بفتحها اسم مفعول من الافهام أى معلومة المراد منها بحسب العلم بالوضع فكان الواضع أفهمنا المعنى المراد بها وفيه تنبيه على أنه لا دخل للرأى فى معرفتها بل يجب استفادتها من الغير كما قيل والمراد بكونها مفهمة أن يراد بها ما يكون طرف نسبة مقصودة فى الخطاب فلا يرد أنها موضوعة لحروف الهجاء والافهام لازم للعلم بالوضع وحاصله أنها اما مفهمة أولا وعلى الثانى تكون كالرطانة وعلى الاول اما أن تفهم منها السور لانها أعلام لها أولا والثانى باطل لانها اما أن تفيد ما وضعت له فى لغتهم وهو الحروف ولا معنى له أو غيره ولا يصح لانهم لا يخاطبون بغير لغتهم فتعين أنها أعلام ولا يخفى ضعفه ووجهه أنه يصح أن يراد بها الحروف ومعناه أنّ المتحدى به من جنسها كما مرّ ثم انّ قوله لم تكن مفهمة ان أراد افهام جميع الناس فلا نسلم أنه موجود فى العلمية وان أراد افهام المخاطب بها وهو هنا الرسول فيجوز أن يكون سرا بينه وبين ربه فلا ينافى كونه عربيا مبينا ونحوه ولانه كذلك بالنسبة اليه واما التحدى فليس بجميع أجزائه وكون أوّل السور ينبغى أن يكون مما يتحدى به ليس بمسلم (قوله كالخطاب بالمهمل) المهمل بزنة اسم مفعول الابل ونحوها تترك بغير راع ثم استعير لما لم يوضع أو جعل مجازا مرسلا عن مطلق الترك وصار هذا حقيقة فى الاصطلاح ووجه الشبه هنا عدم الدلالة الا أنّ ما يترتب عليه من عدم الصحة ليس بصحيح لانه يجوز أن يكون من المتشابه الذى لا يوقف عليه وان أمرنا بتلاوته فانه ليس كل ما أمرنا به معقولا لنا وقوله العربى أى المتكلم بالكلام العربى وقوله بيانا أى معربا عما فى الضمير وقوله وهدى لان الهداية فرع الدلالة وقوله ولما أمكن التحدى به أى بما ذكر أو بالقرآن كله اذ ظهور النقص دليل على أنه من عند غير الله فيرد بلا معارضة (قوله التى هى مستهلها) المستهل بفتح الهاء وتشديد اللام على صيغة المفعول وأصله من طلوع الهلال ولما كان الهلال انما يسمى هلالا فى أول الشهر ثم هو بعده قمر وبدر قيل لكل أول مستهل ثم شاع حتى صار فيه حقيقة فيقال مستهل القصيدة لاولها ومطلعها وقد أولع بعضهم بكسر هائه على زنة اسم الفاعل وهو خطأ كما قاله الدماميني فى شرح التسهيل وخطأ بعض الشعراء فى قوله

أنا من أدمعى ووجهك أرخشت غرامى بمستهلّ وغرّه

فانّ التورية انما تتم بما ذكر فليس هذا استعارة من قولهم استهلّ الصبىّ اذا صاح عند الولادة تشبيهت السورة بالصبىّ الصائح كما قيل ولا من استهلّ المطر اذا نزل (قوله على أنها ألقابها) قد قدمنا لك بيانه فانه يدل على الاعجاز وناهيك به من صفة مادحة فانّ اللقب ما أشعر بمدح كمحمد أو ذم كأبى جهل فان اشترط فيه أن يدل على ذلك بحسب معناه الوضعى فتسميتها ألقابا على طريق الادعاء والتشبيه وهى أعلام منقولة على هذا الأعلام بالغلبة فلا يرد عليه ما قيل من أنّ الاشعار هنا خفىّ ولعل وجهه ما مرّ من أنها كلمات معروفة التركيب وأما اشتراط الاضافة أو دخول أل فهو فى الاعلام الغالبة لا المنقولة مع أنه وان اشتهر فيه خلاف اذ لم يشترطه بعض أئمة العربية كما فى شرح التسهيل وقوله وظاهر انه ليس كذلك يعلم مما مرّ فى بيان الوجه الاول وقوله لقوله تعالى تعليل لما قبله ويحتمل أن يكون تعليلا لجميع ما سبق والاول أظهر (قوله لا يقال الخ) منع للاستدلال بأنها لولم تكن أعلاما يلزم ما ذكر مستندا الى جواز الزيادة للدلالة على الاستئناف ونقله عن قطرب لغرابته اذ لم يعهد الاستئناف بمثله بل بقولهم دع ذا ونحوه مما ذكره الادباء

قوله السور لعل المراد لفواتح السور اه مصححه

واستدل عليه بأنها لولم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجى مع العربى ولم يكن القرآن بأسره بيانا وهدى ولما أمكن التحدى به وان كانت مفهمة فاما أن يراد بها السور التى هى مستهلها على أنها ألقابها أو غير ذلك والثانى باطل لانه اما أن يكون المراد ما وضعت له فى لغة العرب وظاهر أنه ليس كذلك أو غيره وهو باطل لانّ القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى بلسان عربى مبين فلا يحمل على ما ليس فى لغتهم لا يقال لم لا يجوز أن تكون مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر كما قاله قطرب أو اشارة الى كلمات هى منها

والتسمية

والبسملة مغنية عنه مع أنه لا يتأتى على القول بأنها آية من كل سورة وقطرب لقب لامام في العربية وهو محمد بن المستنير تلميذ سيبويه وهو الذي لقبه به لما كان يبكر اليه فيقول له ما أنت الا قطرب ليل والقطرب اسم دويبة لا تزال تمشي ليلا وتسكن نهارا ولذا أطلقه الاطباء على نوع من الجنون (**قوله** اقتصرت عليها الخ) هكذا وقع في النسخ وقد قيل انه سهو لانه مجهول وعليها قائم مقام فاعله أي وقع الاقتصار عليها اقتصار الشاعر في قوله الخ ولا يصح أن يقال مرت بهند بتأنيث المجهول لتأنيث المجرور وقد سبقه الى هذا في المطول في قول الخطيب في بحث الفصاحة صوحبت معها فذكر ما هنا بعينه وليس كما قالوه فان مثله جائز ولم يشتهر استعماله وقد قرأ به مجاهد في قراءة شاذة في قوله تعالى ان تعف عن طائفة منكم تعذب طائفة كما سيأتي تفصيله ثمة قال ابن جني في المحتسب عن مجاهد ان تعف عن طائفة بالتاء في تعف والوجه يعف بالياء لتذكير الظرف ولقولك قصدت هند وقصد اليها لكنه حمل على المعنى كأنه قال تسامح وترحم وزاد في الانس تأنيث تعذب بعده اه وهنا أيضا حمل على معنى أفردت وفيه دليل على أن المحل للمجرور وأنه المسند اليه في الحقيقة واذا اكتسب المضاف التأنيث من المضاف اليه فلا بعد في اكتساب الظرف التأنيث من مجروره والمعترض غافل عن هذا كله وهذا شروع في ايراد وجوه ضعيفة وردها والمراد بقوله للتنبيه تنبيه المخاطب للكلام الملقى اليه حتى يصغى له مثل ألا وأما في حروف الاستفتاح وقوله على انقطاع كلام متعلق بالدلالة وقيل بالتنبيه وعطف الدلالة تفسيري ولا يمتنع تنازعهما له وما نقله المصنف عن قطرب نقل عنه في البحر ما يخالفه أو اشارة معطوفة على مزيدة (**قوله** قلت لها قفي فقالت قاف) هذا من أبيات الكتاب وهو من رجز للوليد بن المغيرة عامل عثمان بن عفان رضي الله عنه قاله يخاطب به عدي ابن حاتم وقد نزل معه لما انقصه عثمان رضي الله عنه وقد اتهم بشرب الخمر في قصة مشهورة في التواريخ فقال

قلت لها قفي فقالت قاف • لا تحسبينا قد نسينا الايجاف

والنشوات من معتق صاف • وعزف قينات علينا عزاف

الخ وقيل ان الصواب ما أورده ابن جني رحمه الله في الخصائص وهو هكذا • قلت لها قفي لنا قالت قاف فان ما في نسخ القاضي محرف وغير موزون وليس كما قاله فان عروض هذا لت قاف وزنه فعلن وهو أحد أعاريض الرجز وهم يكثرون زحافه ولا يبالون به حتى ذهب كثيرون الى أن الرجز ليس بشعر وليس هذا محل تفصيله والايجاف سرعة سير الخيل (**قوله** كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما) قيل هذا انما روي عن أبي العالية كما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم وروايته عن أبي العالية لا تمنع روايته عن غيره والآلاء بوزن أفعال ممدود مهموز الاول والآخر ومعناه النعم وهو جمع واحده الى وفيه لغات فتح الهمزة وسكون اللام وكسرها وسكون اللام وألو بالفتح والسكون أيضا والى بكسر الهمزة وفتح اللام والقصر كالى الجارة وقد جوز هذا في قوله تعالى الى ربها ناظرة كما سيأتي واللطف معروف وقوله ملكه بضم الميم ويحتمل الكسر قيل المعنى على هذا أن القرآن يشتمل على آلاء الله ولطفه وملكه وقيل انه يحتمل أن يكون المعنى اذكر آلاء الله ولطفه وملكه لتعلم أن القرآن من أعظمها اذ لطف بانزاله على مماليكه رحمة عليهم وهذا بطريق الرمز والايماء (**قوله** وعنه أن الر الخ) في الوجه السابق كل حرف اشارة الى كلمة وفي هذا فرقت حروف الكلمة ونظر الى المرسوم منها دون الملفوظ فلذا أسقطت الالف وقد قيل ان المعنى المراد منه أنه اذا جمعت هذه الحروف في الكتابة استنبط منها اسم الرحمن لانه اذا تلفظ بها تلفظ بالرحمن اذ ليس هنا همزة بعدها راء مشددة تليها حاء ساكنة بعدها ميم مفتوحة وألف ونون وليعده آخره المصنف رحمه الله وقد أخرجه مسندا الى ابن عباس رضي الله عنهما ابن أبي حاتم كما قاله السيوطي رحمه الله (**قوله** وعنه أن الم معناه الخ) أخرجه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم من طرق عنه وهذا كالاول في أنه حروف مقتطعة من الكلم الا أنه روعي في الاول كون الحرف المأخوذ أولا من كل كلمة وهنا لم يلاحظ فيه ذلك وقوله ونحو ذلك الخ كما قيل في الر أنا الله أرى وفي المص أنا الله أفصل وهو مروي عن سعيد بن

قوله وهو محمد ويقال ان اسمه أحمد بن محمد وقيل الحسن بن محمد توفي سنة ست ومائتين والمستنير بضم الميم وسكون السين المهملة وفتح التاء المثناة من فوق وكسر النون وسكون الياء المثناة من تحت وبعدها راء من ابن خلكان اه مصححه

اقتصرت عليها اقتصار الشاعر في قوله • قلت لها قفي فقالت قاف • كما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال الالف آلاء الله واللام لطفه والميم ملكه. وعنه أن الر والرحيم ونون مجموعها الرحمن وعنه أن الم معناه أنا الله أعلم ونحو ذلك في سائر الفواتح

جبير واستحسنه الزجاج وقوله وعنه الخ قيل ان هذا لم يعرف عن ابن عباس ولا عن غيره من السلف
وقوله أى القرآن الخ يعنى أنه رمز باقتطاع هذه الحروف من هذه الكلمات الى ماذكر ولا يخفى بعده
(قوله أو الى مدد أقوام وآجال) وفى نسخة الى مدد آجال أقوام وهذا معطوف على قوله الى كلمات المتعلق
بالاشارة وأقوام جمع قوم اسم جمع وله حكم المفرد فى اطراد جمعه وآجال بالمد جمع أجل وهو العمر أو نهايته
والحساب بمعنى العد معروف والجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة يليها لام حساب حروف المعجم وهو
كبير وصغير كما هو معروف عند أهله وجوز بعض تخفيف ميمه وقال أبو منصور الجواليقى هو عربى
صحيح وما روى عن أبى العالية أخرجه ابن جرير وابن أبى حاتم وقوله بما روى أنه عليه الصلاة والسلام
هذا الحديث أخرجه البخارى فى تاريخه وابن جرير من طريق ابن اسحق عن الكلبى عن أبى صالح عن
ابن عباس عن جابر بن عبد الله بن رئاب وسنده ضعيف وجابر المذكور صحابى آخر غير جابر المشهور كما
فى الاستيعاب وفى الاصابة انه أنصارى وروايته قليلة جدا وقصته هى أنه مر أبو ياسر بن أخطب
برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم أتى أخوه حيى بن أخطب وكعب
ابن الاشرف فسألوه صلى الله عليه وسلم عن الم وقالوا ننشدك الله الذى لا اله الا هو الحق انها أتتك من
السماء فقال عليه الصلاة والسلام نعم كذلك أنزلت فقال حيى ان كنت صادقا انى لأعلم أجل هذه الامة
من السنين ثم قال كيف ندخل فى دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على منتهى أجل مدته احدى
وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيى فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيى
هذا أكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون سنة فهل غير هذا قال نعم الر قال حيى هذا أكثر من الاول
والثانى فنحن نشهد لئن كنت صادقا ما ملك أمتك الا مائتان واحدى وثلاثون سنة فهل غير هذا قال نعم
المر قال فنحن نشهد أنا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى بأى أقوالك نأخذ فقال أبو ياسر أما أنا فأشهد
أن أنبياءنا أخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول فانى لأراه
يستجمع له ذلك كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا أمرك فلا ندرى أبالقليل نأخذ أم بالكثير اه وهذا
تفصيل ما ذكره المصنف رحمه الله وقوله فحسبوه بزنة ضربوه ماض من الحساب (قوله دليل على ذلك الخ)
ذلك اشارة الى المدد والآجال المارة وهذا جواب عن سؤال تقديره كيف يكون قول اليهود حجة فأجيب
بأن الدليل هو عدم انكاره وتقريره لهم على ماذكروه وتبسمه صلى الله عليه وسلم ليس للانكار بل اشارة
الى غلطهم فى تعيينهم للمعدود المذكور وهذا لا يقتضى انكاره أصله وفيه نظر (قوله وهذه الدلالة وان لم
تكن عربية الخ) جواب عما يقال من ان هذه الدلالة ان سلم صحتها فهى غير عربية لانتفاء الوضع العربى
فيها والقرآن نزل بلسان عربى مبين فأجاب بأن هذه الدلالة لاشتهارها ألحقت بالمعربات التى عدت بعد
التعريب عربية فكذا ما ألحق بها وتلحق مسند للدلالة اسنادا مجازيا وقوله كالمشكاة الخ تمثيل للمعرب
وهى الكوة وسجيل كسكيت معرب سنك وكل أى حجر وطين والقسطاس بالضم والكسر الميزان
وسيأتى بيانها وظاهره أنها موضوعة فى غير لغة العرب وقد قيل انه معروف فى اللغات القديمة كالعبرانية
وهو كثير فى التوراة كما فى رسالة فضائح اليهود للغزالى وفى كتاب الملل والنحل أن طائفة من الفيثاغورسية
ذهبوا الى أن المبادى هى التأليفات الهندسية على مناسبات عددية حتى سارت طائفة منهم الى أن المبادى
هى الحروف المجردة عن المادة وأوقعوا الالف فى مقابلة الواحد والباء فى مقابلة الاثنين ولست أدرى
لم قدروها ولا على أى لسان ولغة هى اه ولو قيل انها مجازية روعى فيها ترتيب أبجد فى مراتب الآحاد
وما بعدها فهى من دلالة الحال على محلها ثم على صفته من الاولية ونحوها لم يبعد ولم نر من وجه هذه الدلالة
بما يشفى الصدور (قوله أو دالة) عطف على قوله مزيدة وهذا قول الاخفش رحمه الله وعبارته أقسم
الله تعالى بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها لانها مبانى كتبه المنزلة على الالسنة المختلفة ومبانى أسمائه
الحسنى وصفاته العليا وأصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه (قوله ومادة خطابه

هذا)

وعنه أن الالف من الله واللام من جبريل
والميم من محمد أى القرآن منزل من الله بلسان
جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام
أو الى مدد أقوام وآجال بحساب الجمل كما
قاله أبو العالية متمسكا بما روى أنه عليه
الصلاة والسلام لما أتاه اليهود تلا عليهم
الم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل فى دين
مدته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقالوا هل غيره فقال
المص والر والمر فقالوا خلطت علينا فلا
ندرى بأيها نأخذ فان تلاوته اياها بهذا
الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم
دليل على ذلك وهذه الدلالة وان لم تكن
عربية لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى
العرب تلحقها بالمعربات كالمشكاة والسجيل
والقسطاس أو دالة على الحروف المبسوطة
مقسما بها لشرفها من حيث انها بسائط أسماء
الله تعالى ومادة خطابه

•(قف على قول المصنفين هذا وان كذا وكذا)•

هذا وان القول بأنها أسماء السور يخرجها الى ما ليس فى لغة العرب لان التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكر عندهم ويؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى ويستدعى تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه

هـذا) قيل هذا بيان لخطابه والاشارة الى القرآن وقيل انه ابتداء كلام أى خذ هذا المذكور من أنه لايقال لم لايجوز الخ وهـذا فى هـذا التركيب ونحوه مرفوع المحل خبر مبتدا مقدر أى الامر والشأن هـذا أو مبتدأ خبر مقدر أى هذا كما ذكر أو مفعول لفعل تقديره خـذ هذا ونحوه وقيل ها اسم فعل بمعنى خذ وذا مفعوله ويبعده رسمه متصلا فى جميع النسخ والواو بعده واو الحال لا عاطفة لئلا يلزم عطف الخبر على الانشاء فى بعض الوجوه وقيل انه عطف على قوله لم لايجوز أى لايقال هـذا فى تضعيف ذلك القول وهو كقوله تعالى هذا وان للطاغين لشر مآب وهو فيه مبتدأ وقال فى المثل السائر لفظ هذا فى هذا المقام من الفصل الذى هو أحسن من الوصل وهى علاقة وكيدة بين الخروج من كلام الى كلام آخر وذلك من فصل الخطاب الذى هو أحسن موقعا من التخلص وعندى أنه منصوب بدع مقدرة لان عادة العرب فى مثله أن يقولوا ادع ذا كما قال

فدع ذا وسل الهم عنك بجسرة • ذمول اذا صام النهار وهجرا

وهـذا شروع فى ابطال مدعى العلمية بعد ما بين ما فى دليله أو هو معارضة للاستدلال المذكور بعد المناقضة والمنع للملازمة بين عدم كون الفواتح مفهمة وكون الخطاب بها خطابا بالمهمل مستندا لما ذكر من الوجوه المروية (قوله لان التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا الخ) قال قدس سره التسمية بأسماء معدودة لم توجد فى كلامهم وما ذكره سيبويه كما سنبينه مجرد قياس وانما قال المصنف رحمه الله مستنكر ولم يقل باطل ولا غير واقع ونحوه والمستنكر ما ينكره الناس لكونه غير معروف بخصوصه وان كان معروفا بتلاوة ألفاظ نحو سر من رأى وشاب قرناها وغيره مما ذكر من الجمل ولما قال أسماء ولم يقل ألفاظا الا أن الفرق بينهما محتاج للتأمل الصادق وأما ما قيل من أنهم لم يسموا السور بهذه الاسماء ويبعد أن تهمل أسماء سماها الله تعالى فى كتابه فضل لا أصل له كما مر (قوله ويؤدى الى اتحاد الاسم الخ) لبعض أرباب الحواشى هنا تطويل بغير طائل كما قيل ان الاسم هنا جزء من المسمى والجزء لا يغاير الكل والا لصار غير نفسه وقيل الاسم جزء خارجى من الكل غير ممتاز عنه فى الوجود مثلا اذا قلت سورة البقرة الم ذلك الكتاب الخ واسم هـذه السورة الم اتجه أن يقال الاسم متحد مع المسمى بالمعنى المذكور لا بمعنى كونه نفسه فاذا كان موضوعا للكل كان موضوعا لنفسه والمراد أن الم مثلا لو كان علما للسورة كان مسماه المجموع الداخل فيه جميع الاجزاء فكان اسما للجزء أيضا ويلزمه اتحاد الاسم وسيأتى بيانه وما فيه (قوله ويستدعى تأخر الجزء عن الكل الخ) أى يستدعى تأخر الجزء مع تقدمه عليه فيلزم توقف الشئ على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه وهو دور وفيه ما سيأتى بيانه وهذه الشبهة لا تختص بالاعلام بل تأتى فى لفظ القرآن ولفظ سورة الواقعين فى النظم وقد أوردها خاتمة المحققين السيد عيسى الصفوى على بعض الالفاظ القرآنية كالضمائر فى نحو قوله تعالى انا أنزلناه فانها اخبار عن انزال القرآن وهذه الجملة من جملته والضمير للقرآن ومنه الضمير نفسه فيعود حينئذ على نفسه حتى اضطر فى دفعها الى جواز كون الكلام خبرا عن نفسه نحو قول القائل كل كلامى صادق اذا لم يتكلم بغير هـذا اللفظ بناء على ما ذكروه فى دفع المغالطة المعروفة بالجذر الاصم فتدبر (قوله يتأخر عن المسمى بالرتبة) المعروف أن التقدم على خمسة أوجه تقدم بالزمان وهو ظاهر وتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وتقدم بالشرف كتقدم أبى بكر على عمر رضى الله عنهما وبالعلية للفاعل المستقل بالتأثير كتقدم حركة اليد على حركة القلم وتقدم بالرتبة وعرفوه بما كان أقرب من مبدا محدود كتقدم بعض صفوف المسجد وقد زادوا سادسا وهو التقدم بالذات وهنا بعض من النقض والايراد مذكور فى الحكمة وفى كون هذا التقدم رتبيا بالمعنى المصطلح نظر وقوله لم تعهد الخ أى لم تعرف وتشتهر بما ذكر وهذا كرّ على رد قول قطرب وما بعده صريحا بعد ما رده ضمنا ولما دخل النفى هنا على قيد ومقيد والقرينة قائمة على نفيهما قيل انه نفى لما سبق من وجوه اذ لم تعهد مزيدة للتنبيه على انقطاع كلام واستئناف آخر فما قيل عليه من أنه ليس مدلول

الكلام صريحا وان أمكن استنباطه بضرب من التأويل ليس بوارد وزاد على هذا أيضا أنه لم يعهد في
الكلام زيادة أكثر من اسم وأما ماقيل من أن قائل هذا الوجه لا يقول انها مزيدة بل يقول انها تفيد
بطريق الرمز والايماء الى معنى التحدى كما صرح به واذا فرقت على السور لهذه الفائدة ولاعادة
التنبيه على التحدى والمعنى هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف فليس بشئ لانه ليس فيما نقله
المصنف رحمه الله تعالى عن قطرب شئ مماذكر بل لايصح لانه يكون قولا آخر فتدبر **(قوله والدلالة على
الانقطاع الخ)** الدلالة هنا اما مجرور بالعطف على ماقبله أو مرفوع بالابتداء يعنى أن الدلالة على الانقطاع
لم نعهد بها وأمثالها وأما الاستئناف فحاصل بكل ماوقع فى الابتداء ولا يلزم أن لا يكون له معنى فى حيزه
وموقعه غير الدلالة على الانقطاع ثم حكم بأنها مزيدة مرفة وليست مما عهد زيادته للاستفتاح نحو ألا
وأما وان رجحه الطيبى وقوله من حيث انها فواتح السور بكسر همزة ان لان حيث لا تطرد اضافتها لغير
الجمل وجوز بعضهم فتحها وخطئ فيه على مافصله فى المغنى وشروحه وقيل عليه بل يلزمها ذلك من حيث
انها كلمات غير مفهومة المعنى فيجوز أن لاتدخل فى شئ من السورتين المفصولتين بها فيجوز كون دلالتها
على ماذكر باعتبار عدم الافهام من غير أن تكون فاتحة السورة أو جزأها وأجيب بأن احتمال كونها
خارجة منها غير متجه لكتابة التسمية قبلها فتعين كونها فاتحة وبقى الكلام فى أن دلالتها على ماذكر من
حيث انها غير مفهمة أو من حيث انها فاتحة بالمعنى الاول لوجود الدلالة على ماذكر فيما بينهم أيضا ثم هو
فى غير المفهم أظهر اذ لا فائدة فيه غيرها فتدبر **(قوله ولا يقتضى ذلك الخ)** قيل المطلوب هنا صحة أن
لايكون لها معنى فيستغنى عن تكلف جعلها أسماء للسور بلا دليل فلا طائل لنفى اقتضاء ذلك اذ يكفى لنا
مايصحح وقوع ماليس فيه افهام وقيل التنبيه على ماذكر اذا لم يتوقف على أن لا يكون لها معنى وتحقق على
تقدير أن يكون لها معنى وكون القرآن هدى وبيانا مع ماهو المتعارف فى الخطاب يدل على أن يكون لها
معنى فالقول بأنها ليس لها معنى ترجيح بلا مرجح للمرجوح وهو غير جائز ثم لو لم يحصل التنبيه على تقدير
كونه مفهما كان له وجه وهذا كله تعسف فالحق أن مراده انّ ماذكر مخالف المعهود ومثله لا يرتكب بغير
مقتض ولا مقتضى له هنا فلا وجه لارتكابه فاعرفه وماقيل من أن القرآن كلام لا يشبه كلاما فناسب أن
يؤتى فيه بألفاظ تنبيه لم تعهد ليكون أبلغ فى قرع السمع فهو غنى عن الرد **(قوله ولم تستعمل للاختصار
الخ)** جواب عما مرّ أنها مختصرة من كلمات وسنده المنقول عن ابن عباس رضى الله عنهما بأنه لم يرد
مثله فى كلام العرب والشعر المذكور شاذ ويؤيده أن حذف بعض الكلم فى غير الترخيم لا يجوز عند النحاة
وأما ماحمل عليه كلام ابن عباس رضى الله عنهما فيأباه مساقه وماقيل من أن قاف فى البيت أمر من قفاه
بمعنى تبعه وبيان معنى البيت بما نقله بعضهم فمثله من المزخرفات مما لا ينبغى أن تشحن به الدفاتر **(قوله
وأما قول ابن عباس رضى الله عنهما الخ)** قيل عليه انه يأباه كل الاباء قوله معناه أنا الله الخ وليس
فى كلامه مايدل على ماذكره المصنف هنا بوجه من وجوه الدلالة الثلاثة فحمله عليه خروج عن طريق
التحقيق ولو كان مقصوده مجرد كون هذه مواد الاسماء لكان ماذكر من التركيب لا وجه له ولذا منع
بعض المتأخرين صحة الرواية وقال لو صحت لكانت من الرموز التى لا يفهمها الا صاحب الوحى أو من تلقى
عنه بواسطة أو بدونها كابن عباس رضى الله عنهما **(قوله ألا ترى أنه عدّ كل حرف الخ)** تقرير لمدعاه
بأنه عدّها من كلمات متباينة فعدّ الالف تارة من أنا وتارة من الله وتارة من الآلاء واللام تارة من جبريل
وتارة من لطفه والميم تارة من أعلم وتارة من محمد وتارة من ملكه واللفظ الواحد لا يمكن أن يكون كذلك
وقوله لا تفسير الخ عطف على قوله تنبيه **(قوله ولا لحساب الجمل الخ)** باللام الجارة فى أكثر النسخ وهو
معطوف على قوله للاختصار ولا للتأكيد النح يعنى أن الحاقها بالمعربات فرع استعمال العرب اياها
فى ذلك ولم يتحقق وفى نسخة بحساب بالباء بدل اللام وهو معطوف أيضا على ما عطف عليه ماقبله واحتمال
عطفه على قوله بهذه بعيد وان قرب وفى المصباح واستعملته جعلته عاملا واستعملته سألته أن يعمل

والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها
وغيرها من حيث انها فواتح السور ولا يقتضى
ذلك أن لا يكون لها معنى فى حيزها ولم تستعمل
للاختصار من كلمات معينة فى لغتهم وأما
الشعر فشاذ وأما قول ابن عباس رضى الله
عنهما فتنبيه على أن هذه الحروف منبع
الاسماء ومبادى الخطاب وتمثيل بأمثلة
حسنة ألا ترى أنه عدّ كل حرف من كلمات
متباينة لا تفسير وتخصيص بهذه المعانى دون
غيرها اذ لا مخصص لفظا ومعنى ولا لحساب
الجمل فتلحق بالمعربات والحديث لا دليل فيه

واستعملت الثوب ونحوه أعلته فيما بعد له اه واستعمال الالفاظ فى معانيها مأخوذ من الاخير وهو محدث ويقال استعمل لفظ الضرب بمعنى السير وفى معنى السير ولمعنى السير والكل شائع فى كلامهم فما قيل من أن هذه الباء سهو من قلم الناسخ لانه لم يقل لم يستعمل به بل له سهو من ابن أخت خالته (قوله بلجواز أنه عليه الصلاة والسلام تبسم تعجبا من جهلهم) قيل جهلهم لتفسيرهم النازل بلسان عربى بما ليس من معانى لغة العرب أولانهم بعد ماسلموا كونه شرع الله لاوجه لعدم دخولهم فيه لقصر مدته ويرد بأن كلامهم لايدل على تسليم كونه دين الله فى نفس الامر لجواز أن يكون قولهم فدين مبنيا على مايدعيه النبى عليه الصلاة والسلام وهو محل الاشبهة فيه ثم ان أبا العالية رحمه الله لم يستدل بتبسمه المقيد للتقرير بل بما بعد التبسم من تلاوته صلى الله عليه وسلم اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم وكما جاز كون التبسم لما ذكر جاز أيضا كونه تعجبا من اطلاعهم على المراد ولهذا مرجحات عند بعضهم والظاهر أنه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك مجاراة معهم ليلزمهم بما يعرفونه فتأمل (قوله وجعلها مقسما بها الخ) جواب عن قوله أو دلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها والمضمر حينئذ فعل القسم وفاعله وحرفه وجوابه لنخلق ذلك الكتاب مما يتلقى به القسم من ان واللام فلا يصلح لكونه جوابا وأورد عليه أنهم ارتضوا كونها مقسما بها اذا كانت أسماء الله أو القرآن أو السور ولم يستضعفوا لما ذكر وتبعهم فى ذلك المصنف رحمه الله فان قيل انه لشرف معانيها المناسبة للقسم قيل هذه أيضا شريفة لانها منبع أسماء الله وخطابه مع أن وجه التضعيف وارد فيه بلا فرق والجواب عنه أنها اذا كانت من أسماء الله أو من صفاته كالقرآن كانت صالحة لان يقسم بها فى نفسها فارتكاب تلك الاضمارات شائع فى الجملة أما ما لايصلح لذلك كاسماء الحروف المقطعة فيبعد ذلك عنه بمراحل وماذكر من التأويل ان سلم أنه يصححه لايقربه وقول المصنف رحمه الله غير ممتنع الخ يشير لما ذكرناه وقوله لادليل عليها أى دليلا معينا لها فلا يرد أن عطفه المجرور فى مثل قاف والقرآن دليل فيطرد لان واو والقرآن تحتمل القسمية فلا دليل فيها أيضا (قوله والتسمية بثلاثة أسماء الخ) جواب عن أن التسمية بثلاثة أسماء مستنكر فى لغة العرب بأن المستنكر تركيب ثلاثة أسماء تركيبا مزجيا كحضرموت وأما التسمية بها منثورة غير مركبة كذلك بل مسرودة سرد الاعداد فليس بمنكر واذا سموا بنحو شاب قرناها وجاز جعل الجمل علما كما ذكر سيبويه كيف يستنكر هذا فان قلت كيف سلموا هنا أن تركيب ثلاثة أسماء ممتنع وغير ثابت من غير نزاع فيه وقد ورد فى اسم المدينة دارابجرد فانها فى الاصل من دار ومن آب ومن جرد قلت قال قدس سره فى شرح الكشاف لما مثل به الزمخشرى دارابجرد علم بلدة بفارس معرب دارابكرد وهو مركب من كلمتين احداهما دارا اسم ملك بناها والثانية بكرد وقيل هو معرب دراب كرد فيكون ثلاث كلمات فى الاعجمية لان دراب معناه درآب سمى بذلك لانه وجد فى الماء وصار بالغلبة اسما واحدا ضمت اليه كلمة أخرى وصار المجموع كبعلبك وعلى هذا تتأكد المشابهة بينه وبين طسم وقد وجد فى نسخة المصنف رحمه الله درابجرد بلا ألف بعد الدال وهو سهو من طغيان القلم والالفات المقصود وهو اثبات موازنة له فى كلامهم اه أقول انما تركه المصنف رحمه الله وغيره وان ذكر سيبويه رحمه الله وتابعه الزمخشرى لانه ليس بعربى والمدعى أنه لايوجد مثله فى كلام العرب الا أن ماذكره الشريف غير تام رواية ودراية أما الاول فقد قال ياقوت فى معجم البلدان دارابجرد بألفين بعد الالف الثانية باء موحدة ثم جيم ثم راء ودال مهملة ولاية بفارس ودرابجرد بدون ألف كورة بفارس عمرها داراب وهى معرب داراب كرد وداراب اسم رجل وكرد بمعنى عمل قال الايادى

يقاتل من قصور درابجرد ... ويحمى المغيرة والرقاد

وهى أكبر من دارابجرد اه فما وقع فى خط العلامة صحيح والموازنة فيه ثابتة بحسب الاصل لان دراب بمنزلة طس وهو ظاهر لاغبار عليه ثم التسمية بأسماء منثورة لم توجد فى كلامهم وماذكره سيبويه مجرد قياس محتاج للاثبات كما ذكره السيد أيضا وقوله نثرت بنون وثاء مثلثة وراء مهملة من النثر ضد النظم

لجواز أنه عليه الصلاة والسلام تبسم تعجبا من جهلهم وجعلها مقسما بها وان كان غير ممتنع لكنه محوج الى اضمار أشياء لادليل عليها والتسمية بثلاثة أسماء انما تمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك فأما اذا نثرت نثر أسماء العدد فلا

والمراد لم تركب أصلا (قوله وناهيك الخ) ناهيك بمعنى حسبك ويكفيك تقول هذا رجل ناهيك من رجل وتأويله أنه بجده وغنائه ينهاك عن تطلب غيره وهذه امرأة ناهيتك من امرأة تذكر وتؤنث وتثنى وتجمع لانه اسم فاعل فاذا قلت نهيك أو نهيك لم تثن ولم تجمع لانه مصدر في الاصل وهو مستعمل في المدح لانه لغاية كفايته كأنه ينهاه عن طلب غيره وهو كالدليل الآخر هنا والباء متعلقة به لانه بمعنى اكتف وهكذا نقل سماعه عن الثقات قال ابن الانبارى رحمه الله في الزاهر قولهم ناهيك بفلان معناه كافيك به من قولهم قد نهى الرجل باللحم وأنهى اذا اكتفى به وشبع اه فلا حاجة لما في بعض الحواشى من أنها زائدة أو متعلقة به نظرا الى المعنى وقيل انها زائدة في المبتدا وناهيك خبر مقدم لمور بما توهم عكسه وهو فاسد معنى وصناعة وفيه نظر وقيل انها متعلقة بالتمسك أى ناهيك التمسك بتسوية سيبويه وأنت في غنية عنه بما مر وتسويته هو قوله في باب العلم وباب الترخيم لو رخمت تأبط شرا من الاسماء لرخمت رجلا مسمى بقول عنترة * يادار عبلة بالجواء تكلمى * اه وهو أظهر من أن يذكر (قوله والمسمى هو مجموع السورة الخ) جواب عن أنه يؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى قال العلامة ليست هذه التسمية تصير الاسم والمسمى واحدا الا انها تسمية مؤلف بمفرد والمؤلف غير المفرد ألا ترى أنهم جعلوا اسم الحرف مؤلفا منه ومن حرفين مضمومين اليه نحو صاد بمعنى أنهما متغايران ذاتا أو صفة فلا يلزم من تسمية المؤلف بالمفرد اتحاد الاسم والمسمى كما لا يلزم ذلك من عكسها في أسماء الحروف وما ذكر من الشبهة مندفع لان مغايرة الكل لجزئه لا تستلزم مغايرته لكل جزء منه حتى يلزم المحذور فسقط ما قيل من أن الجواب المذكور لا يرد لزوم تسمى الشئ باسم نفسه لان لهذا الجزء حظا في المسمى بالاسم ولو مقرونا بسائر الاجزاء (قوله وهو مقدم من حيث ذاته الخ) جواب عن شبهة الدور الذى أوردوه ودفع فساده لا فساد وجود الكل بدون الجزء وان استلزمه يعنى أن ذات الجزء متقدمة على ذات الكل وأما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزأ كما في الفواتح فيتقدمه وربما انعكس الحال فيجب تأخره عن المسمى كما في أسماء الحروف واذا لم يكن الاسم جزأ من المسمى ولا كلا له لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر بأحد الاعتبارين المذكورين ثم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى لا يقال وقوع الفواتح أجزاء للسور من حيث انها أسماء لها فاذا كانت الاسمية متأخرة لزم تأخر الجزء أيضا لانا نقول اللازم على ذلك التقدير تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا استحالة فيه كما حققه خاتمة المدققين فسقط ما قيل من أن هذا الجواب مدخول لانه انما وقع جزأ من حيث انه اسم للسورة على ما هو المفروض فالاولى أن يجاب بمنع لزوم تأخر الاسم عن المسمى بحسب الوجود العينى كما سمعته وجعله اسما يتوقف على تصور الكل لا على تحققه ألا ترى الى تسمى والد قبل أن يولد وجعله جزأ عند التحقق لا عند التصور وما قيل من أن تسمية من سيولد ليست بتسمية حقيقية بل تعليق لها أى اذا ولد كان هذا اسمه له رد بقوله تعالى ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد فالبعدية باعتبار الاتيان والرسالة والتسمية ولا يجوز صرف القرآن عن ظاهره بلا موجب ونظائره كثيرة كيف وتصور الموضوع له بتشخصه عند الوضع ليس بشرط بل يكفى تصوره بوجه ما على ما مر بيانه (قوله فلا دور) بطلان الدور واستحالته على ما قرروه لانه يستلزم تقدم الشئ على نفسه وهو ضرورى الاستحالة على ما بين وبرهن عليه في الكلام وهنا لما قال ان الاسم مؤخر عن المسمى والمسمى هو الكل وما تأخر عن الكل تأخر عن جميع أجزائه ضرورة فاذا كان الاسم جزأ لزم تأخر الاسم عنه فيلزم تأخره عن نفسه وتأخر الشئ عن نفسه مستلزم لتقدمه على نفسه وهو ظاهر البطلان وحاصل جوابه أن الجزء مقدم من حيث ذاته مؤخر من حيث وصفه وهو الاسمية فانفك الدور باختلاف الجهة والشئ الواحد يجوز أن يتقدم من جهة ويتأخر من أخرى (ومما يتعجب منه هنا) ما قيل من أن المحذور المذكور لزوم تأخر الجزء عن الكل حال كونه جزأ متقدما على الكل لا لزوم الدور حتى يحتاج الى دفعه باختلاف الجهة فلعله أراد أن لزوم تأخر الجزء عن الكل على تقدير اسمية الجزء لا يخلو عن

وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور

والوجه الاول أقرب الى التحقيق وأوفق لطائف التنزيل وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك فى الاعلام من واضع واحد فانه يعود بالنقض على ماهو مقصود العلمية وقيل انها أسماء القرآن ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن وقيل انها أسماء الله تعالى ويدل عليه أن عليا رضى الله تعالى عنه كان يقول ياكهيعص ياحمعسق ولعله أراد يامنزلهما

لزوم الدور فان اسمية الجزء للكل موقوفة على وجود الكل ووجود الكل موقوف على وجود الاجزاء ومن جملتها الجزء الذى هو اسم الكل وهذا دور لانه توقف الشئ على مايتوقف عليه فحاصل الجواب أن توقف الجزء على الكل انما هو فى وصف الاسمية فيتأخر عن الكل وضعا وتوقف الكل انما هو على ذات الجزء لا على وصف اسميته فيتقدم على الكل ذاتا فلا دور (قوله والوجه الاول أقرب الخ) يعنى به الوجهين الاولين لانهما عنده وجه واحد كامر لاتحادهما بحسب المراد والمآل كامر وصاحب الكشاف جعل كلا منهما وجها على حدته وله وجه وكونه أقرب الى التحقيق لظهوره وعدم التجوز فيه وسلامته مما يرد على غيره ولان كونها أسماء الحروف المقطعة محقق لامحالة بخلاف غيره وقيل المراد تحقيق اعجاز القرآن لان الدلالة فيه على التحدى بالقصد الاول بخلاف غيره وقوله وأوفق لطائف التنزيل لدلالته على الاعجاز قصدا وعداه باللام وفى بعضها بلطائف معدى بالباء وكل منهما صحيح وأورد عليه أن كل ماذكر من النكات على الوجه الاول ينافى العلمية أيضا وأجيب بأن الانتقال الى اللطائف على كونها تعداد الحروف أسرع اذ على تقدير كونها أسماء السور يتوجه الذهن ابتداء الى مسماها فربما غفل عن تلك اللطائف لوجوب التوجه الى المسمى ابتداء وليس ذلك موجودا على الاول لان احتمال الغفلة عنها منتف هنا اذ لاتحصل بدونها فائدة الخطاب فتأمل (قوله وأسلم من لزوم النقل الخ) الذى هو الاصل لاسيما فى ألفاظ القرآن وكلمة من هنا للتعليل ومن التفضيلية مقدرة والمعنى أسلم من الوجه الآخر لاجل لزوم النقل فى الثانى وليست صلة والا يلزم سلامة الوجه الثانى أيضا كما أشار اليه بعض الفضلاء فسقط ماقيل من أنه كان الظاهر أن يقول سالم لانه يقتضى أن فى الاول نقلا وليس كذلك وكونه من غير تفضيلية ظاهر وأما كونها تعليلية فلا حاجة اليه اذ الظاهر أنها صلة لان سلم يتعدى بمن فيقال سلم من العيوب واذا بنى أفعل مما يتعدى بمن قد تذكر صلته وتترك من التفضيلية كما وقع فى الحديث أقربهما منه لان قرب يتعدى بمن أيضا فتأمله وقوله ووقوع معطوف على لزوم وقوله من واضع واحد اشارة الى أن الاشتراك مع تعدد الواضع لامحذور فيه والاشتراك واقع فى بعضها كالم وهو مناف لمقصود العلمية وهو التمييز ثم ان الالفاظ وتلك اللطائف وان وجدت فى العلمية لكنها بطريق التبع لا بالقصد الاول كما فى مختاره فلا ينافى قوله فى العلمية سميت بها اشعارا الخ وأما كونه مذهب سيبويه وغيره من المتقدمين فاصدرعنهم ليس بنص فيه لاحتمال أنهم أرادوا انها لما جارية مجراها كما يقولون قرأت بانت سعاد وروبت قفانبك وقرأت قل هو الله أحد وانما نعنى ما أوله واستهلاله ذلك فلما غلب جريانها على الالسنة صارت بمنزلة الاعلام الغالبة فذكرت فى باب العلم وأثبت لها أحكامه (قوله وقيل انها أسماء القرآن الخ) هذا معطوف على ماعطف عليه قيل الاول والمراد بالقرآن مجموعه لا القدر المشترك لاتحاد الاسم فيه والمسمى بحيث لايدفع ولاضير فى تعدد الاسم لانه يدل على شرف المسمى وهذا أخرجه ابن جرير عن مجاهد وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد عن قتادة ولذا قيل انه أرجح مما اختاره المصنف رحمه الله فانه لم ينقل عن أحد من السلف وقوله ولذلك أخبر عنها الخ لان المتبادر منهما ارادة الجميع وأنه عين المبتدا وان احتمل خلافه والاخبار بالكتاب ظاهر كما فى قوله الر كتاب أحكمت آياته ونحوه وأما القرآن فقيل انه عطف تفسيرى وقيل انه اشارة الى قوله طس تلك آيات القرآن أو الى مافى قوله الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين وفيه نظر لانه لم يخبر بالقرآن صريحا كما فى الكتاب وانما جعلت من آياته فى الاول وفى الثانى عطف على ما أضيف اليه الخبر لا على المخبر (قوله وقيل انها أسماء الله الخ) أخرجه ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم وابن مردويه والبيهقى فى الاسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله عنهما بسند صحيح فالمعنى هنا انا الله وما بعده مستأنف وقوله ويدل عليه أن عليا رضى الله عنه الخ أخرجه ابن ماجه فى تفسيره من طريق نافع بن أبى نعيم القارى عن فاطمة بنت على بن أبى طالب انها سمعت عليا رضى الله عنه يقول ياكهيعص اغفر لى وقوله ولعله أراد الخ تأويل له بتقدير مضاف فيه اذ لايظهر لمعنى مناسب كسائر أسمائه

وأسماؤه توقيفية وقيل انما المقدر باعالهما الاختصاصه بذلك العلم على حقيقته وقيل ان هذا التأويل رده ويأباه ما ورد في الاحاديث مثل ما أخرجه ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس في قوله كهيعص قال معناه يامن يجير ولا يجار عليه مقتدر (قوله وقيل الالف الخ) هذا مع اختصاصه بالم ليس واقعا في محله فهو كالدخول بين العصا ولحائها وما قيل من انه تأويل من استغرق في ذكر الله بحيث لا يشغله عن ذكره شاغل حسي أو عقلي "لا يسمن ولا يغني من جوع" وقيل انه تمثيل لما قبله وهو توجيه لتسميته تعالى به ولا يخفى بعده ولذا قيل ليس هذا تعليلا لانها أسماء الله متمما لما قبله كما يقتضيه ظاهر الكلام وسياقه الا أنه متصل به لقربه وان كان الايماء المذكور جاريا فيه وفي غيره وهو قليل الجدوى وقوله من أقصى الحلق أي أبعده مما يلي الصدر والمراد بالالف الهمزة فانه مخرجها أو الالف اللينة فانه مخرجها في قول أيضا وقيل انها من الجوف أي جوف الفم أو ما يشملهما (قوله انه سر استأثر الله بعلمه) استأثر بالشيء استبد به أو اختص وهو لازم كما في كتب اللغة وعليه ما هنا في أكثر النسخ وفي الحديث من ملك استأثر وهو مثل أي من قدر آثر نفسه بالدنيا وأصله ان داود عليه الصلاة والسلام لما أمره الله تبارك وتعالى ببناء بيت المقدس بنى لنفسه بيتا مثله فأوحى الله عز وجل له قد أمرتك ببيت لي فبنيت لنفسك مثله فقاله ووقع في بعض النسخ استأثره الله بعلمه بتعديته للضمير فذهب أرباب الحواشي الى أن حقه أن يترك لمخالفته للاستعمال وكتب اللغة وقيل انه حمله على خصه فعداه تعديته والضمير للرسول صلى الله عليه وسلم والباء داخلة على المقصور وقيل انه يقال آثره الله بكذا أي أكرمه وهذا استفعال منه والضمير للرسول صلى الله عليه وسلم أيضا أي أكرمه الله بعلمه دون غيره وهذا القول ارتضاه كثير من السلف والمحققين وسئل الشعبي رحمه الله عنها فقال ان لكل كتاب سرا وسر القرآن فواتح السور فدعها وسل عما بدا لك فهي من المتشابه الذي لا يعلم تأويله الا الله (قوله وقد روى عن الخلفاء الخ) فعن الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسر الله في القرآن أوائل السور وعن عمر وعثمان رضي الله عنهما الحروف المقطعة من السر المكتوم الذي لا يفسر وعن علي رضي الله عنه أيضا ما هو بمعناه والحاصل أنه تفسير مأثور عن أكثر السلف فهو أرجحها ولذا اقتصر عليه بعض المفسرين وقوله ولعلهم الخ ضمير أرادوا الخلفاء أولهم والذاهبين الى هذا القول وانما أول بما ذكر اقتداء بالامام وانتصارا لمذهب الشافعي رضي الله عنه في المتشابه وأن الله والراسخين يعلمونه كما سيأتي تحقيقه في آل عمران والذي اختص الله تعالى به من علم الغيب هو علمه تفصيلا ذاتا وزمانا من غير واسطة أصلا فلا ينافيه علم بعض الاولياء والانبياء عليهم الصلاة والسلام له بواسطة ذلك أو الهام من الله وقوله اذ يبعد الخطاب الخ هو دليل الشافعية في تفسير المتشابه والمخالف فيه يقول لا حاجة الى هذا التأويل ولا يلزم اللغو والعبث لجواز كون بعض القرآن لا للافهام بل للتنبيه على اختصاص بعض الاسرار بعلمه تعالى على أن فيه فائدة وهي الثواب في تلاوته وابتلاء الراسخين بمنعهم عن التفكر فيها ووصولهم الى مبلغهم من العلم كما يبتلى الجهلة بتحصيله ولكل وجهة فتأمل (قوله فان جعلتها الخ) شروع في بيان اعرابها بعدما بين معانيها واستوفى الاقوال المشهورة منها وما لها وعليها ومحلها في الوجوه الثلاثة ظاهر لانها أسماء منقولة من مفرد أو مركب واعرابها بالوجوه الثلاثة فالرفع على أنها خبر مبتدإ محذوف أي الله أو القرآن أو السورة الم أو على الابتداء وتقديره ما ذكر مؤخرا وهذا ان لم يكن بعدها ما يصلح للحمل عليها نحو الم الله والم ذلك الكتاب فان كان جاز عدم التقدير كما فسره وقوله على الابتداء او الخبر الخبر مصدر بمعنى الخبرية لعطفه على الابتداء الصريح بمعنى المصدرية أو الابتدا مؤول بالمبتدا كضرب الامير بمعنى مضروبه (قوله او النصب بتقدير فعل القسم الخ) فالنصب بفعل القسم المقدر بعد حذف حرفه وايصاله للمقسم به نحو الله لافعلن كما قالوا استغفر الله ذنبا لكن في القسم لا يحذف حرفه الا مع حذف الفعل فلا يقال حلفت الله في فصيح الكلام وظاهر تقديم المصنف رحمه الله النصب ترجيحه على الجر لانه يضعف عند بعض النحاة حذف حرف الجر

وقيل الالف من أقصى الحلق وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو اوسطها والميم من الشفة وهي آخرها جمع بينها ايماء الى أن العبد ينبغي أن يكون أول كلامه وأوسطه وآخره ذكر الله تعالى وقيل انه سر استأثر الله بعلمه وقد روي عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما يقرب منه ولعلهم أرادوا انها أسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد فان جعلتها أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع على الابتداء أو الخبر أو النصب بتقدير فعل القسم على طريقة الله لافعلن بالنصب أو غيره كاذكر

وابقاء عمله من غير عوض عنه وان لم يضمر القسم أضمر اذكر ونحوه مما يناسب المقام فقوله أو غيره بالجر معطوف على فعل القسم وذكره النصب من غير ايماء لمرجوحيته في بعض المواضع مخالف لما في الكشاف فانه زيفه لعدم استقامته في ن والقلم ويس والقرآن الحكيم لاستكراه أئمة العربية لما فيه من اجتماع قسمين على مقسم واحد ولا يجوز كون الواو عاطفة للمخالفة في الاعراب والجائز على تقدير الجر فيه وقيل لا مخالفة بينهما فان مبنى كلام المصنف رحمه الله على التوزيع والتفصيل دون التعميم فتجرى كلها فيما يصح فيه وبعضها فيما يصح فيه البعض دون البعض اذ لم يدع جريان جميع الوجوه في كل واحد منها حتى يمتنع حمل كلامه على ما ذكر فان قلت كيف منعوا أو استكرهوا توارد قسمين على مقسم عليه واحد من غير عطف لاحد القسمين على الآخر فلم يقولوا والله والرسول لافعلن كذا مع أن القسم مقو ومؤكد للجواب ولا مانع من وروده تأكيدين بل تأكيدات بغير عطف على مؤكد واحد نحو قام القوم كلهم أجمعون أكتعون وأيضا اذا اجتمع القسم والشرط على جواب واحد يجعل ذلك الجواب لاحدهما لفظا ومعنى وللآخر معنى فقط من غير استكراه أصلا فلم لا يجوزون ذلك هنا من غير استكراه وما السر فيه قلت قد صرحوا بأنه المسموع من العرب ووجهه كما قاله السيد السند تبعا للسراج قصور العبارة عما قصد من التشريك في المقسم عليه لايهامه أن كل قسم يقتضي جوابا برأسه وقيل انه لو جعل

أو الجر على اضمار حرف القسم

الواو للقسم كان كل واحد قسما مستقلا يقصد بقتضي ارتباط الجواب به ارتباط الجزاء بالشرط فينتقل من كلام الى آخر قبل تمامه فان القسم الاول اعتنائه بالمقسم عليه وقد فصل بينهما بالقسم الثاني فاقتضى القياس منعه الا أن السائل لما وجه لما توجه له الاول لم يكن اجنبيا من كل الوجوه فجاز على استكراه ولا يخفى ما فيه فانه لا مانع من جعل أحد القسمين مؤكدا للآخر من غير عطف فيكتفى بجواب واحد أو يقال هما لما كانا مؤكدين لشئ واحد وهو الجواب جاز ذلك فأي وجه للاستكراه الا أنه لما قاله سيبويه والخليل رحمهما الله تلقوه بالقبول فليس على مستمع هذا الكلام غير تصديق حذام وكان هذا هو الداعي للمصنف رحمه الله على تركه ما في الكشاف فتدبر (قوله أو الجر الخ) قال في المغني من الوهم قول كثير من المعربين والمفسرين في فواتح السور انه يجوز كونها في موضع جر باسقاط حرف القسم وهذا مردود فان ذلك مختص عند البصريين باسم الله سبحانه وبأنه لا أجوبة للقسم في سورة البقرة وآل عمران ويونس وهود ونحوهن ولا يصح أن يقال قد رذلك الكتاب في البقرة والله لا اله الا هو في آل عمران جوابا وحذفت اللام من الجملة الاسمية كحذفها في قوله

وربّ السموات العلا وبروجها * والأرض وما فيها المقدر كائن

لان ذلك على قلته مخصوص باستطالة القسم اه ولعمري قد استسمن ذا ورم وقد وهمهم وهم الواهم وقد ساقه هنا بعضهم ظنا منه أنه وارد غير مندفع وهو كلام واه فان اتباع البصريين ليس بفرض فكفى لصحة ما ذكر كونه على مذهب الكوفيين وأما اعتراضه الثاني بأنه ليس في تلك السور أجوبة فجوابه ظاهر لانه كثيرا ما يستغنى عن الجواب بما يدل عليه كمتعلقه في قوله تعالى يوم ترجف الراجفة أي لتبعثن وهنا المقسم عليه مضمون ما بعده فهو قرينة قريبة وقد صرح بهذا في التسهيل وشروحه وأما حديث الاستطالة وهو حذف اللام الجوابية لطول القسم كقول بعض العرب أقسم بمن بعث النبيين مبشرين ومنذرين وختمهم بالمرسل رحمة للعالمين هو سيدهم أجمعين فهو الخ جواب حذفت لامه لما ذكر فليس بلازم بل هو الاغلب كما صرح به ابن مالك رحمه الله وان قال أبو حيان في شرح التسهيل لم يذكر أصحابنا الاستغناء عن اللام وعن ان في الجملة الاسمية فينبغي أن يحمل على الندور بحيث لا يقاس عليه ولم يخص المصنف رحمه الله الاضمار بالباء كما في الكشاف حتى يحتاج الى الاعتذار له بأصالتها في القسم وكثرة استعمالها فيه دون الواو والتاء وأخر هذا الوجه لما فيه مما سمعته وعبر بالاضمار دون الحذف لانهم فرقوا بينهما بأن الاضمار الحذف مع بقاء الاثر لانه يشعر بوجود مقدر له والحذف أعم منه وقد يستعمل كل

منهما بمعنى الآخر كما يظهر بالاستقراء (قوله ويتأتى الاعراب الخ) أى يجوز من غير محذور ويتسهل قال في المصباح وتأتى له الامر تسهل وتهيأ وتأتى فى أمره ترفق وهو قريب منه ولما بين الاعراب فيها تممه ببيان كونه لفظا أو محلا فقال انه فى المفرد والمركب الذى على وزن المفردات كحم بزنة قابيل يكون ملفوظا أو محكيا بأن يسكن حكاية لحاله قبله ويقدر اعرابه وما خالفهما نحو كهيعص يحكى لا غير لانه ليس مفردا ولا بزنته وقولهم الحكاية هى أن يجىء باللفظ بعد نقله على صورته الاولى وقد تبع المصنف رحمه الله الزمخشرى فيما ذكره وأورد عليه أن الحكاية فى الاعلام انما تجرى فى الجمل كتأبط شرا رعاية صورها المنبئة عن أسباب نقلها الى العلمية وفى الالفاظ التى وقعت اعلاما لانفسها كقولك ضرب فعل ماض حفظا للمجانسة مع المسمى والاشعار بأنها لم تنقل عن أصلها بالكلية وأما فى غيرهما فلا وجه للحكاية سواء كان مفردا أو مركبا اضافيا أو مزجيا ألا ترى ضرب اذا سميت به مجردا عن الضمير لم يحك وما نحن فيه من هذا القبيل فيتعين فيه الاعراب لا الحكاية والنوع الاول لا يمكن فيه الاعراب فوجب أن يحكى ضرورة ولا ضرورة فى الثانى وأجيب بأن أسماء الحروف كثر استعمالها مقدرة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها أصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اسماء للسور جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها تنبيها على أن فيها شيئا من ملاحظة الاصل لأن مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية أعنى الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ وقرع العصا فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الاسماء اعلاما للسور فلو سمى رجل بصادأ و بسورة الفاتحة لم تجز الحكاية وكذا غاق علما لمعرب لا يحكى على بنائه وأما غاق حكاية لصوت الغراب فقد أريد به لفظه فلذا حكى بناؤه (أقول) هذا ما حققه قدس سره وهو بعينه ما فى شروح الكشاف والذى فى الكشاف برمته من كتاب سيبويه حرفا بحرف ولا غبار عليه وما اتفقوا عليه من أن الحكاية تختص بالاعلام المنقولة كذراح وبالالفاظ التى جعلت أسماء لانفسها نحو من حرف جر غير متجه لمخالفته لما صرح به فى باب الحكاية كما فى التسهيل وغيره فانهم أطبقوا على أن المفردات تحكى بعد من وأى الاستفهاميتين كما تقول لمن قال رأيت زيدا من زيدا وبدونهما أيضا كقولهم دعنا من تمرتان فكيف يختص هذا باسم السور ويعلل بما ذكروا وأنت اذا راجعت الكتاب وشروحه اتضح لك ما قلنا فلا تكن من الغافلين (قوله والحكاية ليس الخ) فى نسخة ليست أى ما لم يكن مفردا ولا موازنا للمفرد ليس فيه غير الحكاية لما كان عليه ولا يعرب نحو كهيعص لانه موقوف على تركيبه وجعله اسما واحدا وهو فيما فوق الاسمين خروج عن قانون العرب ولا خفاء فى امتناع اعراب عدة كلمات باعراب واحد قيل الحكاية مبتدأ خبره ما بعده أى الحكاية ليس يتأتى الا هى فيما عدا ذلك وقوله فيما عدا ذلك أى ما يجاوز المفرد وما وازنه وزاد عليه وهو خبر ليس والاولى تقديم الخبر لانه من تتمة الصفة وقد منع كثير قصر الصفة قبل تمامها ولو أراد بالموصوف الحكاية وبالصفة الكون فيما عدا ذلك وبالقصران لا يتصف بهذا الكون غيرها وهذا صريح فى أن ضمير ليس لا يرجع الى الحكاية بل الى يتأتى وكلام المصنف صريح فى رجوع الضمير الى الحكاية وكون فيما عدا خبر ليس غير ظاهر بل هو ظرف للحصر والتقدير الحكاية ليست الحالة المتأتية الا اياها فيما عدا المفرد وموازنه كما يقال فى جاء زيد ليس الا المعنى ليس الجائى الا زيدا فالمعنى ليس المتأتى الا اياها فحذف المستثنى لفهم المعنى وقد جوزه النحاة بشرط كون أداة الاستثناء الا أو غير وتقدم النفى بليس وأجازه بعضهم مع لا يكون وتفسيره بفقط بيان لحاصل المعنى (قوله وان أبقيتها على معانيها الخ) عطف على قوله فان جعلتها أسماء وأبقيتها بالالف بمعنى جعلتها باقية وفى نسخة وبقيتها بدونها مشددة القاف وفيه مخالفة لما فى الكشاف من قوله ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل من الاعراب فرقه بأنها انما تكون كذلك اذا كانت مسرودة على نمط التعديد فانها لا تعرب لعدم المقتضى والعامل كما فى قولنا دار غلام جارية وهذا لا يستلزم نفى محلية الاعراب عند ابقائها على معانيها مطلقا الا أن ما ذكره الزمخشرى بناه على الظاهر قبل

ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردا وموازنة للمفرد كحم فانها كهابيل والحكاية ليس الا فيما عدا ذلك وسيعود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى وان أبقيتها على معانيها

التأويل وقوله فان قدرت الخ اشارة الى التأويل الذى صارت به مبتدأ أو خبرا وقوله على مامرّ اشارة الى قوله سابقا والمعنى هذا المتحدّى به مؤلف من جنس هذه الحروف أو المؤلف منها ومن هنا تبين المراد به ثمة فان قلت موجب كون هذه الاسامى معرضة للاعراب لعدم مناسبتها مبنى الاصل أن يكون اعرابها لفظيا لامحليا قلت اذا أوّلت بما ذكر كانت واقعة فى التركيب معرضة لما ذكر الا أنه لما تعذر فيها الاعراب اللفظى لاشتغال آخرها بالسكون المحكى قدر اعرابها لان الحكاية تستلزم ابقاء صورته الاولى (قوله وان جعلتها مقسما بها الخ) اشارة الى ما تقدم من جعل الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها من حيث انها بسائط أسماء الله ومادة خطابه وقوله على اللغتين بعد حذف حرف الجر وتقديره فان فيه لغتين النصب والجر وقوله تكون كل كلمة منها منصوبة أو مجرورة وفى نسخة منصوبا أو مجرورا والظاهر أن المحل لمجموع الاسم لا لاجزائه ولذا قيل ان المراد بالكلمة ما وقع فى افتتاح كل سورة والا فمجموع المذكور مقسم به لان تعدد القسم على مقسم عليه واحد مستكره كما مرّ واما أن المجموع استحق اعرابا وكل جزء منه صالح له فيقدر الاعراب فى كل جزء نحو بأوّا ثلاثة ثلاثة حيث أجرى اعراب الحال على كل منهما والحال واحدة بتأويل مفصلا بهذا التفصيل فتكلف بعيد لا يرتكب من غير داع وهو ثمة موجود لظهور اعرابه على أجزائه وقيل الرفع بالابتداء أيضا جائز على تقدير القسمية بان يقدر الم قسمى كما ذكروه فى لعمرك لافعلن ورد بما صرح به الرضى وغيره من أن هذا التقدير مخصوص بما اذا كان المبتدأ صريحا فى القسمية ومتعينا لها (بق ههنا) أن جعل بعض الفواتح منصوبة نحو ص والقرآن ذى الذكر مع جرّ ما عطف عليه مستلزم لمخالفة المعطوف للمعطوف عليه أو لاجتماع قسمين على مقسم عليه واحد ولذا قيل انه مقيد بما اذا لم يمنع منه مانع كأحد هذين المحذورين وحينئذ يتعين الجرّ ولا يأباه تفسير كل كلمة بما مرّ فتدبر (قوله وان جعلتها أبعاض كلمات الخ) الابعاض جمع بعض والمراد به الحروف المقتصر عليها كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما والمناقشة فى هذا بانه يجوز أن يكون لها محل بتنزيلها منزلة ما هى أبعاض له واهية جدا وان ذهب اليه صاحب الدرّ المصون وقال انه يجرى عليها اعراب كلها كالاسماء المرخمة ثم فى التعليل قصور لانها ليست أبعاضا حقيقية حتى يقال ان أبعاض الكلمات لا يتصوّر أن تعرب لانها أسماء أبعاض فلا يتمّ ما ذكر الا ترى أن قاف فى قلت لها قاف لها محل لانها مفعول القول والمراد بكونها أصواتا كونها مزيدة للفصل ونحوه لمشابهتها لاسماء الاصوات وترك قول أبى العالية أو أدخله فى الاصوات فان بعض أرباب الحواشى قال انه يدخل فيها ستة وجوه الاولان وهما الالفاظ وكونها أسماء وما قاله قطرب وأبو العالية وما حكاه بقيل من أن الالف من أقصى الحلق الخ وما روى عن الخلفاء وان كان الظاهر خلافه والجمل المبتدآت هى المستأنفة التى لا محل لها من الاعراب والمفردات المعدودة هى المسرودة على نمط التعديد ولا اعراب لها أيضا لفظا ومحلا وأورد مثالين ليطابق الممثل له من الفواتح فان بعضها مركب كالجمل وبعضها مفرد وقد أشرنا الى أن تفصيل المصنف رحمه الله مخالف لما فى الكشاف من قوله ومن لم يجعلها أسماء السور لم يتصوّر أن يكون لها محل فى مذهبه * (فائدة) * قال ابن القيم فى بدائع الفوائد الم مشتملة على الهمزة من أول المخارج من الصدر واللام من وسطها وهى أشد الحروف اعتمادا على اللسان والميم من آخر الحروف مخرجا وهو الشفة فاشتملت على البداية والوسط والنهاية وكل سورة افتتحت بها فهى مشتملة على بدء الخلق ونهايته من المبدا والمعاد وعلى الوسط من التشريع والاوامر فتأملها وتأمل الحروف المفردة فان سورها مبنية عليها نحو ق اذ ذكر فيها القرآن والخلق وتكرير القول ومراجعته والقرب وتلقى الملك قول العبد والسائق والقرين والالقاء فى جهنم والتقدم بالوعيد وذكر المتقين والقلب والقرون والتنقيب والقيل وتشقيق الارض والقاء الرواسى والبسوق والرزق والقوم وحقوق الوعيد ومعانيها مناسبة لشدة القاف وجهرها وعلوها وانفتاحها وص ذكر فيها الخصومات مع النبى صلى الله عليه وسلم

فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان فى حيز الرفع بالابتداء أو الخبر على مامرّ وان جعلتها مقسما بها تكون كل كلمة منها منصوبة أو مجرورة على اللغتين فى الله لافعلن وتكون جملة قسمية بالفعل المقدر له وان جعلتها أبعاض كلمات أو أصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدآت والمفردات المعدودة

والاختصام عند داود صلى الله عليه وسلم فاذا تأملت علمت انه يليق بكل سورة ما بدئت به وهو سر من الاسرار البديعة اه (قوله ويوقف عليها وقف التمام الخ) التمام بفتح التاء وميمين هذا هو الصحيح الموافق للكشاف وفي بعض النسخ بميم واحدة فان صحت فالمعنى كوقف الكلام التام والوقف قطع الكلمة عما بعدها وقسمه المتأخرون من أهل الاداء الى كامل وتام وحسن وناقص وهو الذى يسمونه قبيحا لانه اما أن يتم الكلام عنده أم لا والثانى الناقص نحو بسم ورب والاول اما أن يستغنى عن تاليه أم لا والثانى اما أن يتعلق به من جهة المعنى فالكافى أو من جهة اللفظ فالحسن والاول اما أن يكون استغناؤه استغناء كليا أولا فالاول الكامل كاواخر السور والمفلحون فى أول البقرة والثانى التام كنستعين وأحوال الوقف القرآنى مفردة بالتاليف وهى معلومة عند أهلها (قوله اذا قدرت بحيث لاتحتاج الى ما بعدها) فى الكشاف يوقف على جميعها وقف التمام اذا حملت على معنى مستقل غير محتاج الى ما بعده وذلك اذا لم تجعل أسماء السور ونعق بها كما ينعق بالاصوات أو جعلت وحدها أخبارا ابتداء محذوف كقوله عز قائلا الم الله أى هذه الم ثم ابتدأ فقال الله لااله الا هو اه فأشار الى شرطى الوقف التام وهما كون الموقوف عليه غير محتاج لما بعده وكون ما بعده أيضا مستقلا بنفسه غير مرتبط بما قبله أصلا والمصنف رحمه الله أخل بالشرط الثانى فورد عليه أنه يصدق على الوقف على الم اذا قدر قبله مبتدأ له خبران أحدهما الم والثانى الله وعنه احترز الزمخشرى بقوله جعلت وحدها اخبارا ابتداء محذوف مع أن الوقف حينئذ ليس بتام لفقد أحد شرطيه والزمخشرى أشار بالتمثيل الى اعتبار الامرين معا والمصنف رحمه الله لم يذكره فورد عليه ما ورد وقول بعضهم تركه اعتمادا على ما أشار اليه من الامثلة المستقل ما بعدها بقوله اذا قدرت لايخفى بعده وكذا ما قيل من ان مراد المصنف رحمه الله من الاحتياج التعلق بينهما بوجه ما (قوله وليس شئ منها آية) هذا هو الصحيح كما فى مساعد النظر للبقاعى فما نقل عن المرشد من أن الفواتح فى السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة وكذا ما فى الكشف عن بعض الحواشى من أن الم فى آل عمران ليست بآية لايعارض النقل الصحيح (قوله وهذا توقيف لامجال للقياس فيه) فى الكشاف هذا أى عد الآيات القرآنية علم توقيفى لامجال للقياس فيه كمعرفة السور اه (أقول) أما عد الآيات ففيه مذاهب خمسة مدنى ومكى وكوفى وبصرى وشامى فالمدنى رواه شيبة المدنى مولى أم سلمة عنها ويزيد بن القعقاع المدنى والمكى رواه ابن كثير وغيره من أهل مكة عن أبى وابن عباس رضى الله عنهم والكوفى عن حمزة بن حبيب الزيات مسندا الى على رضى الله عنه والبصرى عن المعلى ابن عيسى عن عاصم والشامى عن ابن ذكوان وابن عامر ومن ثمة اعترض الكورانى فى كشف الاسرار بأن التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوجد فى الآيات اذ لو كان كذلك لم يقع فيها اختلاف وليس كذلك لاتفاق أهل الاداء على نقل هذه المذاهب وقد نقل ابن الصائغ فى حواشى الكشاف عن شيخه الجعبرى ما يقرب منه والجواب عنه ما فى مساعد النظر من أن موجب اختلافهم فى هذا التوقيف كالقراءة قال أبو عمرو وهذه الاعداد وان كانت موقوفة على هؤلاء الائمة فان لها لاشك مادة تتصل بها وان لم نعلمها اذ كل واحد منهم لقى غير واحد من الصحابة وسمع منه أو لقى من لقى الصحابة مع أنهم لم يكونوا أهل رأى واختراع بل أهل تمسك واتباع وقال السخاوى رحمه الله لو كان ذلك راجعا الى الرأى لعد الكوفيون الر آية كما عدوا الم ومثله كثير وأما السور فقالوا ان عدها علم توقيفى من رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما روى أبى رضى الله عنه ما كنا نعلم آخر السورة الا اذا قال عليه الصلاة والسلام اكتب بسم الله الرحمن الرحيم وأما ترتيبها الذى فى مصاحفنا وهو الذى فى المصحف العثمانى المنقول من مصحف الصديق المنقول عما كتب بين يدى النبى عليه الصلاة والسلام وعليه القراء فهو توقيفى أيضا الا أنه أورد عليه ما فى صحيح مسلم عن حذيفة رضى الله عنه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يركع عند المائة ثم مضى فقلت يصلى بها فى ركعة فمضى فقلت يركع

ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لاتحتاج الى ما بعدها وليس شئ منها آية عند غير الكوفيين وأما عندهم فالم فى مواقعها والمص وكهيعص وطه وطسم وطس ويس وحم آية وحم عسق آيتان والبواقى ليست بآيات وهذا توقيف لامجال للقياس فيه (ذلك الكتاب)

قوله أى عد الآيات الخ أول عبارة الكشاف فان قلت ما بالهم عدوا بعض هذه الفواتح آية دون بعض قلت هذا الخ وبه تعلم ان مرجع الاشارة عد بعض الفواتح آية دون بعض اه

بهما ثم افتتح سورة النساء فقرأها ثم افتتح آل عمران فقرأها الخ فانه كما قال القاضي عياض رحمه الله يدل لما قيل من أن ترتيب السور وقع باجتهاد من المسلمين حين كتبوا المصحف لا من النبي صلى الله عليه وسلم بل وكله لامته بعده وهو قول مالك رحمه الله وجمهور العلماء وقال أبو بكر الباقلاني هو أصح القولين مع احتمالهما فليس بواجب في الكتابة والقراءة في الصلاة وغيرها ومن قال بأنه توقيفي يؤول ذلك على أنه كان قبل التوقيف في العرضة الاخيرة ولا خلاف في أن ترتيب آيات كل سورة على ما هو عليه الآن توقيفي كما فصل في شرح طيبة النشر (قوله ذلك اشارة الخ) لما لم تصح الاشارة الى لفظ الم على بعض الوجوه بين حينئذ أنه اسم السورة أو ما يؤول بالمؤلف على الوجهين الاولين أو القرآن ولا يتأتى على بقية الاحتمالات السابقة المذكورة لعدم صحة الحمل والوصف الذي هو في معناه وذا في قول المصنف ذلك اشارة فيه ابهام ولطف ظاهر وقيل انه يحتمل أن يراد به نفسه وأن يراد به الاشارة الى ما في قوله تعالى ذلك الكتاب ولا يخفى أنه يحتاج حينئذ الى تكلف في اعتبار البعد وهو بريء من التكلف (قوله أو فسر بالسورة الخ) الكتاب كالقرآن يطلق على المجموع وعلى القدر الشائع بين الكل والجزء وهو معنى حقيقي لغوي اذ الكتاب بمعنى مطلق المكتوب فيصح اطلاقه على السورة بلا تكلف فاذا كان تعريفه للعهد الحضوري أي هذا المقدار الحاضر منه تم المراد فما قيل من ان السورة حينئذ يراد بها جميع القرآن مع مخالفته لما عليه الاكثر من تفسيرها بالسورة يأباه كل ذوق سليم وكذا كون الكتاب اسم الكل تجوز به عن البعض منه فانه تعسف مستغنى عنه (قوله فانه لما تكلم به وتقضى الخ) اختلف النحاة فيما وضع له اسم الاشارة فقيل منها ما وضع للقريب ومنها ما وضع للمتوسط ومنها ما وضع للبعيد وقيل انما هي على قسمين بعيد وقريب دون وسط وكلام المصنف رحمه الله تعالى يحتمل المذهبين ولما كانت الاشارة هنا الى الم وقد ذكر آنفا فليس ببعيد تبادر الذهن للسؤال عنه فبينه بوجهين أردفهما الزمخشري بثالث هو من تتمة الثاني كما ستراه قريبا فالاول ان ذلك لتقضي ذكره والمتقضي كالمتباعد والاشارة اليه بما يشار به اليه مشهور جار في كل كلام واذا قيل * ما أبعد ما مضى وما اقدما تاه * وفي المثل أبعد من أمس فهو لكونه متقضيا معدا للعدم في حكم البعيد لا بعيد عن الوجود كما قيل وليس المراد أنه لفظ من قبيل الاعراض السيالة الغير القارة فكل ما وجد منه اضمحل وتلاشى وصار متقضيا غائبا عن الحس وما هو كذلك في حكم البعيد كما توهمه بعضهم فان هذا ناشئ من عدم فهم المراد وسيأتي توضيحه وأنه لا يختص بالالفاظ بل يجري فيها وفي المعاني والاجسام القارة ألا ترى تمثيل العلامة لهذا بقوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافهم ترشد والثاني انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حد البعد كما تقول لصاحبك وقد أعطيته شيأ احتفظ بذلك وهذا أمر مطرد في العرف أيضا واعترض عليه بأنه قبل الوصول الى المرسل اليه كان كذلك وأجيب بأن المتكلم اذا ألف كلاما ليلقيه الى غيره فربما لاحظ في تركيبه وصوله اليه وبنى كلامه عليه وقيل لم يرد بالمرسل اليه النبي صلى الله عليه وسلم بل من وصل اليه حال ايجاده بمنزلة السامع لكلام ملك الوحي ورد بأنه مخالف لما يفهم من العبارة وأيضا ان أراد باللفظ الذي وصل للسامع لفظ الم فذلك ليس اشارة اليه وان أراد لفظ جميع السور أو المنزل فقبل أن يصل اليه الجميع كان ذلك على حاله كذا قال قدس سره تبعا للفاضل المحقق ثم قال ذكر بعضهم ان السؤال مخصوص بكون الم اسما للسورة وهو عام ويؤيده قوله أي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل ونحوه ويمكن أن يقال لما كان مجموع المنزل مرموزا اليه غير مصرح به كالسورة نزل لذلك منزلة البعيد أيضا ثم ان اسم الاشارة موضوع للمشار اليه اشارة حسية ولا يستعمل في غيره الا بتنزيله منزلته كما قال السكاكي المشار اليه باسم الاشارة اما مدرك بالبصر أو منزل منزلته فذلك ان كان اشارة الى الم عند اوله سواء كان اسما للسورة أو رمزا الجملة المنزل ليس مبصرا بل منزل منزلته فان نظر الى ابتداء نزوله كان كمعنى حاضر يجعل كالمشاهد لذكره وفي حكم البعيد لزوال ذكره وتقضيه وان نظر الى أنه لم ينزل

ذلك اشارة الى الم ان أول بالمؤلف من هذه الحروف أو فسر بالسورة أو القرآن فانه لما تكلم به وتقضى أو وصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعدا

بتمامه كان كغائب ضمير يجعل كالمشاهد البعيد لما ذكر وجاز أن تعلل مشاهدته بالذكر وبعده بتقدير وصوله الى المرسل اليه ووقوعه فى حال البعد وقد توهم بعضهم أن المشار اليه اذا كان مذكورا مع اسم الاشارة صفة له لم يلزم أن يكون محسوسا فضلا عن أن يكون مشاهدا فلا حاجة لتأويله وليس بشئ لان المعتبر هنا الاشارة الحسية التى لا تتصور فى غير مشاهد فغيره منزل منزلته فان كل غائب عينا أو معنى اذا ذكر يشار اليه بالقريب لقرب الذكر وبالبعيد لتقضيه نحو والله الغالب الطالب فى ذلك أو وهذا قسم عظيم لافعلن كذا والاغلب أن يؤتى بالقريب اه (أقول) ما فى الكشاف وكلام المصنف مأخوذ من أئمة العربية وتحقيقه كما نقله أبو حيان فى شرح قوله فى التسهيل قد يتعاقب صيغة البعيد والقريب مشارا بهما الى ما ولياه كقوله تعالى فى قصة عيسى عليه الصلاة والسلام ذلك نتلوه عليك ثم قال ان هذا لهو القصص الحق وله نظائر فى الكتاب الكريم ونقله الجرجانى وطائفة من النحويين وأنشدوا تأمل حقا انى أنا ذلكا * وقال السهيلى انه باطل لان الشاعر انما أراد ذلك الذى كنت تحدث عنه وتسمع به هو أنا والذى حداهم اليه قوله تعالى الم ذلك الكتاب فان معناه هذا الكتاب الا تراه قال فى آية أخرى وهذا كتاب أنزلناه فهذا وذلك فيه بمعنى وليس كذلك لان الاشارة فى هذه الآية الى ما حصل بحضرتنا وانفصل عن حضرة الربوبية بالتنزيل فصار مكتوبا مقروا فانما المعنى ذلك الكتاب الذى عندك يا محمد والمتكلم يقول هذا لما عنده وذلك لما عند المخاطب أو غيره وقوله الم بحروف التهجى التى تقطع بها الحروف وتكتب حرفا حرفا والكتابة والتلفظ انما هو فى حقنا واذا لم تذكر هذه الحروف قيل هذا كتاب أنزلناه لانه عنده سبحانه على ما هو عليه حقيقة وعندنا هو متلو مكتوب كما يليق به فاقتضته البلاغة والاعجاز فصلا بين المقامين وتفرقة بين الاشارتين اه (أقول) هذا معنى بديع ونظر لطيف رفيع علم منه معنى الوجهين المذكورين هنا أما الاول فقد مر ما يكفيك مؤنة بيانه والمراد من الثانى أن من أعطى غيره شيأ أو أوصله اليه ثم ذكره فان كان عنده أو لاحظ كونه عنده عبر بهذا لانه فى حضرة القرب منه فاذا أوصله لغيره أو لاحظ وصوله له عبر بذلك لانه بانفصاله عنه بعيد أو فى حكمه كما قيل

كل ما ليس فى يديك بعيد * وليس هذا هو البعد والقرب الرتبى كما توهمه كلام الشراح هنا ولما لم يتفطن له بعض أرباب الحواشى صرح به لظنه انه اهتدى له ومن لم يهد الله فما له من هاد وقول المعترض انه كان قبل الوصول كذلك مبنى عليه فالاعتراض وجوابه ليس بشئ وتخصيصه بالالفاظ لا يطابق قول العلامة كما تقول لصاحبك وقد أعطيته شيأ احتفظ بذلك وكون المراد بالمرسل اليه ليس هو النبى صلى الله عليه وسلم لا مرية فى صحته لمن تحقق ما حكيناه عن النحاة آنفا وكونه مخالفا لما يفهم من العبارة دعوى قام الدليل على خلافها وقوله وأيضا الخ كلام فارغ لا حاصل له وقد قيل عليه انه ان أراد أن الم ليس بمشار اليه مطلقا فممنوع وان أراد من حيث لفظه فسلم لكن المدعى انه مشار اليه من حيث كونه رمزا للمؤلف من الحروف وما قيل من ان رجوعه له من هذه الحيثية رجوع لمسماه فيرد عليه ما يرد عليه لا يخفى ما فيه وأما رده على الفاضل فغير وارد لما فى شرحه للمفتاح من أن وضع أسماء الاشارة للاشارة الى محسوس وان كان استعمالها فى غيره أكثر من أن يحصر واذا شاع مثله وقارنه الوصف الدال على المشار اليه تقوى بذلك حتى صح أن يقال ان مثله حقيقة فى عرف التخاطب وله شواهد لولا خوف الاطالة أوردناها والعجب منه انه أنكر هذا أشد انكار ورجح ما هنا على ما فى المفتاح بانه صار حقيقة فيه فما الفرق بين اللفظ المتقدم والمتأخر ثم ان صاحب المفتاح ومن تبعه من أهل المعانى ذهبوا الى أن نكتة الاشارة هنا تعظيم المشار اليه بالبعد تنزيلا لبعد درجته ورفعة محله منزلة بعد المسافة وقد يقصد به تعظيم المشير كقول الامير لبعض حاضريه ذلك قال كذا ولم يذكروا ما فى الكشاف لظنهم انه مصحح لا مرجح كما ذهب اليه بعضهم فلا مخالفة بين المسلكين وكلام المطول يميل له وأما كونه محصل الوجه الثانى لانه بعد رتبى ما له التعظيم فتعسف يأباه النظر السديد فالحق أن المصحح هنا كونه محسوسا أو منزلا

منزلته

منزلته والمرجع تقضى لفظه وتقدّمه ملاصقاله أو وصوله من المرسل وقد قالوا ان ما فى الكشاف أرجح لانه أشهر فى العرف وأجدى فى المراد حتى ادعوا أنه صار حقيقة وقد سمعت قول الامام السهيلى رحمه الله انه مقتضى المقام والاعجاز وقوله بالله الطالب الغالب وقع كذا من النحاة والفقهاء وقد قيل عليه ان اطلاق الغالب على الله قد ورد فى القرآن فى قوله تعالى غالب على أمره وأما الطالب فلم يسمع الا فى حديث ضعيف قاله السيوطى رحمه الله تعالى وهذه مشاحة فى المثال (قوله وتذكيره متى أريد الخ) جواب عن سؤال مقدر وهو اذا كانت الم اسم السورة فلم لم يؤنث وأما كون الم علما للمنزل مخصوص ولا تأنيث فى لفظه فحقه أن يشار اليه بمذكر واطلاق السورة لا يقتضى تأنيثه الا اذا عبر به عنه كما اذا عبر عن زيد بالنسمة فقد أجيب عنه بأنه لما اشتهر التعبير عن ذلك المنزل بالسور واستمر ذلك حتى صار كان حقه أن يعبر عنه بها فيقال سورة البقرة مثلا وقصد بوضع العلم تمييزه عن سائر السور كان اعتبار كونه سورة ملحوظا فى وضعه له وكان قوله الم فى قوة قولهم هذه السورة فحقه أن يؤنث بخلاف اعلام الاماكن والقبائل التى يعبر عنها تارة بألفاظ مذكرة وأخرى بألفاظ مؤنثة ولم يستمر فيها شئ منهما فانه يجوز تذكيرها وتأنيثها فكون مسماه لا يعرف الا بلفظ مؤنث يقتضى أنه مؤنث معنى وسيأتى تحقيقه فى سورة آل عمران فما قيل من أنه لا حاجة لتوجيه التذكير لان الاشارة اما للفظ الم أو لمسماه وليس واحد منهما بمؤنث غنى عن الجواب وما قيل عليه من أنه لا وجه لاعتبار الكتاب صفة وجعل ذلك اشارة اليه الا أن يحمل الكتاب على المعنى اللغوى أى المكتوب واللام على الجنس فان جعلت للعهد لا يظهر هذا وأنه يعد تذكير العائد الى المذكور بلفظ مؤنث خاص به بمجرد أنه يجوز التعبير عنه بلفظ مذكر غير خاص به مع أن الكلام فى ابتداء النزول قبل الاشتهار اللهمّ الا أن يلاحظ حال الانتهاء كما مرّ تقليره ليس بوارد عليه لان وصف الاشارة بمذكر هو عينه لتبيينه به لا محذور فيه كما اذا قلت مكة ذلك المكان الذى شرّفه الله وليس هذا كتذكير الضمير حتى يرد عليه ما سيأتى عن ابن الحاجب رحمه الله وما قيل من أن كلام المصنف رحمه الله يدل على انه اذا لم يرد به السورة بل المؤلف أو المتحدى لم يحتج تذكيره لتأويل رد بأن ما ذكر لا يصلح وحده لان يكون مسمى السورة لصدقه على الجميع من أن لفظ تذكير فى قوله لتذكير الكتاب فيه لطف لايهامه ارادة الموعظة بعيد عن السياق (قوله فانه صفته الخ) لا يأباه كونه جامدا لانه جائز فى اسم الاشارة كما ذكره النحاة وقيل انه بيان وعلى هذا ذلك الكتاب خبر الم واذا كان خبرا فالجملة خبر واسم الاشارة تساهل العائد هذا اشارة الى ما قاله ابن الحاجب فى الايضاح من أن كل لفظين وضعا لمعنى واحد احدهما مؤنثة والاخرى مذكرة وتوسطهما ضميرا وما يجرى مجراه كاسم الاشارة لانه يوضع موضع الضمير كما صرح به النحاة جاز تأنيثه وتذكيره واعتبار الخبر أولى لانه محط الفائدة وأما الاستشهاد له بمن كانت أمك فغير مسلم لانه لا يتعين رجوع الضمير لامك لاحتمال رجوعه لمن باعتبار معناه ولذا تركه المصنف رحمه الله وقد قيل ان القاعدة المنقولة عن ابن الحاجب انما هى فى الخبر ولم يذكرها النحاة فى الصفة فكأنهم قاسوها عليه لكن تعليل ابن الحاجب يقتضى الفرق بين الصفة والخبر وأجيب بأن قولهم الاوصاف قبل العلم بها اخبار تصريح بذلك مع أن المثبت مقدم على النافى وقال الزمخشرى اذا جعل الكتاب صفة فاسم الاشارة انما يشار به الى الجنس الواقع صفة له والذى هو هو صفة الخبر أى عينه ويعلم منه حال الصفة بالمقايسة عليه (قوله أو الى الكتاب الخ) فتكون صفته وهى الكتاب هى المشار اليه حقيقة لا ما قبله لان اسم الاشارة مبهم الذات وانما يتميز ذاته ويرتفع ابهامه بالاشارة الحسية أو بالصفة ولذا التزم فى نعته أن يكون معرفا بأل أو موصولا لانه بمعناه وأوجبوا فيه المطابقة وعدم الفصل وظاهر كلام الزمخشرى أن تعريفه للجنس كما مرّ وقيل انه اشارة الى الكتاب الحاضر فاللام للعهد الحضورى وقال ابن عصفور كل لام واقعة بعد اسم الاشارة أو أى فى النداء أو اذا الفجائية فهى للعهد الحضورى

وتذكيره متى أريد بالم السورة لتذكير الكتاب فانه صفته أو خبره الذى هو هو أو الى الكتاب فيكون صفته

قوله لانه لا يتعين رجوع الضمير لامك لاحتمال رجوعه لمن باعتبار معناه كذا فى النسخ وهو غير مستقيم لانه لا يصح رجوع الضمير للام كما هو ظاهر والمناسب أن يقول لانه لا يتعين أن التأنيث لاجل الخبر لاحتمال أن التأنيث باعتبار معنى من وعبارة الكشاف فان قلت لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة قلت لا أخلو من أن أجعل الكتاب خبره أو صفته فان جعلته خبره كان ذلك فى معناه ومسماه مسماه فجاز اجراء حكمه عليه فى التذكير كما أجرى عليه فى التأنيث فى قولهم من كانت أمك اهـ

والمراد به الكتاب الموعود اذا انزل بنحو قوله تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا أو فى الكتب المتقدمة وهو مصدر سمى به المفعول للمبالغة وقيل فعال بمعنى المفعول كاللباس ثم أطلق على المنظوم عبارة قبل أن يكتب لانه مما يكتب وأصل الكتب الجمع ومنه الكتيبة (لا ريب فيه)

فالكتاب مشار اليه صريحا لاضمنا كما فى الوجه الاول فوجب أن يطابقه فى تذكيره وان كان بمعنى المؤنث وأما ان السورة مسماة بالكتاب فجاز أن تذكر الاشارة اليها فلذلك مع قطع النظر عن الخبر فهو وجه آخر توهم بعضهم ان قول الزمخشرى صريحا اشارة اليه كما قال قدس سره والاشارة الى الصفة لاغيروا المصنف رحمه الله جوز أن يشار اليه والى الم فتدبر (قوله والمراد به الكتاب الخ) ظاهره انه على هذا أعنى الوصفية الكتاب هو الموعود وتعريفه للعهد الخارجى وهو مخالف لما فى الكشاف فانه جعله وجها مستقلا فقال وقيل معناه ذلك الكتاب الذى وعدوا به وقال شراحه انه جواب آخر بأنه ليس اشارة الى الم بل الى الكتاب الذى وعدوا به على لسان موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام أو بقوله سنلقى عليك قولا ثقيلا لتقدم نزوله لكن قيل الانسب على هذا وعده ولما لم يكن هذا الجواب مختارا أخره وان اقتضى ترتيب البحث تقديمه بأن يقال ليس ذلك اشارة الى الم وان حمل عليه فهو فى حكم البعيد لعل بعد ذكره فى العدة بمنزلة بعد منصبه وقيل جعل كالمحسوس بناء على صدق الوعد والموعود اذا حمل على مافى التوراة والانجيل وهو القرآن فلا يصح حينئذ أن يكون ذلك الكتاب خبرا لالم لكونه جزأ لاهو الا أن يراد بالم القرآن كله أو يجعل موعودا فى ضمن كله أو يجعل مبالغة كانت الرجل علما واذا حمل على الموعود الآخر صح وفيه نظر لان الموعود هو النبى عليه الصلاة والسلام لا الانبياء السابقون وانما هم مبشرون أو واعدون لتبليغهم الوعد فالجمع على كل حال النبى عليه الصلاة والسلام وأمته ثم ان كلام المصنف رحمه الله مخالف للكشاف لانه جعل الوعد توجيها للبعد والمصنف رحمه الله جعله توجيها للتذكير ولم يخصه بالوصفية والمصنف خصه ولا يخفى أن مسلك العلامة أظهر فلا وجه للعدول عنه (قوله وهو مصدر الخ) فهو كالخطاب سمى به المكتوب كالضرب بمعنى المضروب جعل لكمال تعلقه به كأنه عينه للمبالغة قال الراغب الكتب ضم أديم الى أديم بالخياطة يقال كتبت السقاء وفى المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض والاصل فى الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه الى بعض باللفظ لكن قد يستعار كل واحد للآخر ولذا سمى كتاب الله وان لم يكن كتابا والكتاب فى الاصل مصدر ثم سمى المكتوب كتابا والمكتوب فيه كالكتاب فى الاصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيها اه وهو مأخذ المصنف رحمه الله وحاصله ان أصل حقيقته فى اللغة مطلق الضم ثم خص بفرد منه وهو ضم الحروف بعضها الى بعض فى الخط وصار حقيقة فيه لغة أيضا ثم شاع فى عرف اللغة اطلاقه على الخط والصحيفة المكتوب فيها فلا يسمى قبل الكتابة كتابا وليس هذا مجازا من اطلاق الحال على المحل فى نقل عن الراغب ما اعترض به على المصنف رحمه لم يصب (قوله وقيل فعال بمعنى المفعول الخ) هو على هذا التقدير وما قبله بمعنى المكتوب خطا الا انه على الاول مجاز وعلى هذا حقيقة ثم عبر به عن المنظوم عبارة قبل أن تنضم حروفه التى يتألف منها فى الخط تسمية له بما يؤول اليه مع المناسبة والانضمام الاجتماع لانضمام الحروف لفظا أو خطا ولا وجه لما قيل من أنه فيهما مجاز غير ان التجوز فى الاول فى الاسناد وفى الثانى فى تفسير الكلمة وقوله وأصل الكتب الجمع بيان للعلاقة بين الكتاب والعبارة فى ضمن بيان ما وضع له أولا والأصل له معان فى اللغة فيكون بمعنى ما ينبى عليه غيره وبمعنى المحتاج اليه كما فى المحصول وبمعنى ما يستند تحقق الشئ اليه كما فى المنتهى وما منه الشئ ومنشؤه والمراد هنا الاخير وله فى الاصطلاح أيضا معان الدليل والراجح والقاعدة الكلية والصورة المقيس عليها وقوله ومنه الكتيبة هى الجيش أو جماعة الخيل المغيرة من مائة لا الف وفصله بقوله منه على عادة أهل اللغة فى بيان ما يؤخذ من الاصل لمناسبة معنوية وان لم تكن ظاهرة واعلم أنه على خبرية الكتاب معناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كأن ما عداه من الكتب فى مقابلته ناقص وهو المستأهل لان يسمى كتابا كقوله

هم القوم كل القوم يا أم خالد * لافادة هذا التركيب الحصر لانه لا عهد فلامه جنسية ووصفه بالكامل تنبيها على أن المقصود من حصر الجنس حصر الكمال والا لم يصح الى آخر ما فصل فى الكشاف وشروحه

والمصنف

والمصنف رحمه الله لم يتعرض لما فيه من الخفاء والابهام وقوله بمعنى المفعول ظاهر وفى بعض النسخ
بنى للمفعول وهو ان صح فبنى معناه صيغ لبيان معنى المفعول وهو أحد معانى البناء المارة وقوله ثم
أطلق على المنظوم الخ ولم ينظر حينئذ الى أنه حروف مجموعة وأصله الجمع مطلقا لانه أصل مهجور هنا
فلا يقال انه مضى الى المجاز بلا ضرورة كما توهم (قوله معناه انه لوضوحه الخ) جواب عن انه كيف
نفى الريب استغراقا مع كثرة المرتابين والريب أى هو لوضوح شأنه ونير برهانه لا يرتاب فيه ذو نظر صحيح
فتعين أنه وحى معجز وما سواه بمنزلة العدم لا يعتد به ولا بارتيابه فمعنى نفيه عنه انه ليس محلا له ولا مظنة
عند العاقل المنصف ولذا قيل انه لنفى اللياقة والسطوع ظهور النار والنور وارتفاعهما استعير لغاية
الظهور وقوله بحيث خبر أن وما بينهما اعتراض وحد الاعجاز له معنيان نهايته ومرتبته والاضافة
بيانية أى النهاية التى هى الاعجاز أو مرتبة هى الاعجاز وسيأتى تنويره فى تفسير قوله تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقد قيل عليه ان بلوغه حد الاعجاز هو برهانه الساطع فالاولى
أن يقتصر على كونه وحيا ولا يذكر قوله بالغا حد الاعجاز وقيل السطوع اجمال والبلوغ المذكور
تفصيل له والاجمال لا يغنى عن التفصيل على ان قوله بالغا الخ من تتمة بيان محل الارتياب المنفى بعد
النظر الصحيح وتلخيصه أن ظهور برهانه بحسب نفس الامر يوجب نفى الارتياب بعد النظر الصحيح فى كونه
بالغا حد الاعجاز فهذا كالعلة لعدم الارتياب فى كونه وحيا فليس فى الكلام ما يستغنى عنه حتى يقال
ان الاولى تركه والاحسن أن يقال ان قوله لوضوحه أى لظهور أحواله المخصوص به علة لكونه وحيا
وسطوع برهانه أى كونه فى القوة والنور المبين بمرحلة علة لبلوغه حد الاعجاز ففيه لف ونشر (قوله
لا أن أحدا لا يرتاب فيه الخ) عطف على معناه أى المعنى هذا لا هذا وقوله ألا ترى بناء الخطاب تأييد
للنفى وعبر بما ذكر للدلالة على انه لغاية وضوحه كالمحسوس الذى يرى وبعض الطلبة يقرؤه بالياء
التحتية المضمومة تأدبا والرواية بخلافه او عدل عن قوله فى الكشاف ما نفى ان أحدا لا يرتاب فيه وانما
المنفى كونه متعلقا للريب ومظنة له لانه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحيث لا ينبغى لمرتاب
أن يقع فيه الخ فغير العبارة وقدم وأخر اشارة الى ما فيه مما لا يرتضيه لانه كما اتفق عليه شراحه كان
الظاهر أن يترك الا من قوله ان أحدا لا يرتاب الخ لئلا يفسد المعنى لان نفى نفى الريب اثبات له وقد وجه بما لم
يسلم من الكدر فقيل لا زائدة وليس بشئ وقيل فى نفى ضمير مستتر راجع الى الريب بقرينة السؤال
وقيل ان قيل أن حرف جر مقدر لانها مفتوحة رواية ودراية فكسرها توهم فارغ وتقديره ما نفى الريب
بأن أحدا أو لان أحدا أو على معنى ان أحدا لا يرتاب فيه ورد بأن المنفى حينئذ العلة والتفسير فلا يقابله
قوله وانما المنفى الخ فالواجب أن يقال وانما نفى لعله أو على معنى آخر وفيه نظر والاحسن ما قاله المحقق من
أن فى الكلام تسامحا وعنه لما أشار اليه بعض الفضلاء من ان المقابلة نظرا الى مآل المعنى ومحصله أو هو وارد
على خلاف مقتضى الظاهر مثلا بل المعنى ومثله أكثر من أن يحصر وقيل معناه ليست القضية المأتى بها
سالبة هى هذه فالنفى بمعنى الاتيان بالخبر سالبا لا بمعنى الاعدام فتصح المقابلة لا أن الكلام فى استعمال
النفى بهذا المعنى مع أن الحكم بزيادة لا أقل تكلفا منه كما قال قدس سره والظاهر أن النفى بهذا المعنى
فى كلام المصنف وعرف المخاطب غير عزيز وما ذكره من المقابلة غير مسلم فان المنفى فى قوله انما المنفى ليس
بذلك المعنى فلا تصح المقابلة ظاهرا والتكلف فى تصحيح الاولين أقل من التكلف فى هذا ثم قال قدس سره
وفى مبالغته فى الحصر بقوله وانما الخ اشارة الى أنه ليس المنفى ههنا الا كون القرآن محلا صالحا فى نفسه
لتعلق الريب به ومظنة له بل هو لوضوح الدلالة وسطوع البرهان على كونه حقا منزلا من عند الله بحيث
لا ينبغى لاحد أن يرتاب فيه وهذا معنى صحيح لا يقدح فى صدقه ارتياب جميع الناس فضلا عن ارتياب
بعضهم وفى اختيار انما اشعار بأن كون المنفى ما ذكره أمر مكشوف كما تقول بعد تلخيص مسئلة على
وجه صواب هذا انما الاشك ولا شبهة فيه مع تردد المخاطب فيما تريد أنها يقينية لا يليق بأحد أن يشك فيها

معناه انه لوضوحه وسطوع برهانه بحيث
لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح فى كونه
وحيا بالغا حد الاعجاز لا أن أحدا لا يرتاب
فيه الا ترى الى قوله تعالى

وتقول لمن ينكر أمر الا انكار فيه أى ليس هو محلا للانكار وخليقا به هذا زبدة ما حققه السيد السند وفيه مؤاخذات مفصلة فى حواشى المطول لا حاجة لايرادها هنا والحق كما قاله بعض الفضلاء ان فى عبارة الكشاف تعسفا على سائر الوجوه فلذا عدل عنها المصنف رحمه الله فلله دره (قوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الآية) قيل ان مراد المصنف أن وجود الريب وان تحقق الا أنه منزل منزلة العدم لانه لا يصدر عن عاقل تدبره وما يصدر عن غيره لا عبرة به فكأنه غير موجود رأسا فنفيه عنه نفى لكونه محلا له ومظنة لثبوته والدليل على أنه أراد هذا تأييده ما مر بقوله ألا ترى الخ فليس حاصل جوابه تخصيصا لنفى الريب كما توهم بل يشير الى ما نقل هنا عن بعض الفضلاء من ان ما فى الكشاف معناه ليس القرآن مظنة للريب ولا ينبغى أن يرتاب فيه فقيل عليه انه مظنة لريب المرتابين ومع تحقق المظنة كيف يصح نفى المظنة وقول المصنف لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح تخصيص لنفى الريب العام ولو صح هذا ما أشكل على أحد وقد استشكله مهرة المفسرين فالاصح ان معنى ما فى الكشاف أن الريب بمعنى جنسه منفى على عمومه وان كان المنفى فى الحقيقة استحقاق الريب ولياقته به لا هو نفسه وليس المراد تقدير الاستحقاق فيه ولا أن المنفى وجوده بل تعلقه بالقرآن تعلق الوقوع من غير نظر الى تعلقه بالمرتاب فضلا عن أن يكون المنفى هو التعلق الثانى وذلك أن الارتياب له نسبة الى الطرفين وكل ما هو كذلك يجوز أن يكون مناط ايجابه وسلبه تعلقه بأحد الطرفين ليس الا كما بين فى محله فان قلت انهم قالوا قراءة لا ريب بالفتح نص فى الاستغراق لان نفى الجنس مستلزم له قطعا فكيف يتأتى ادعاء التخصيص قلت هذا غير مسلم لما قاله بعض المدققين من ان الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية لا يتناقضان فيجوز أن ينتفى الجنس فى ضمن فرد ويثبت فى ضمن فرد آخر الا أن يقال المفهوم بحسب العرف من نفى الجنس بلا تقييد نفيه بالكلية وأيضا لا يظهر الكلام على رأى من جعل اسم الجنس موضوعا بازاء فرد ومن ههنا تبين لك انه لا فرق بين كلام الشيخين لمن كان صادق النظر (قوله فانه ما أبعد عنهم الريب الخ) أى لم يجعل الريب بعيدا عنهم فما نافية لا تعجبية وقد أورد عليه ان قوله ما أبعد الخ لا يناسب ما قبله بل المناسبة أن يقول ان ان الشرطية هنا بمعنى اذا الا أنه قصد توبيخهم على الارتياب فصور بصورة ما لا يثبت الا على سبيل الفرض والتردد لوجود ما يقلعه من أصله أو على من لم يقطع بارتيابه على المرتابين وأيضا ان ظاهر قوله وان كنتم فى ريب الآية لا يفيد القطع بوجود الريب فلا يلائم قوله لا ان أحد الارتياب الخ ليحصل التأييد فالمناسب أن يؤيد بقوله ما هذا الا افك مفترى ونحوه وأجيب بأن القطع بوجود الريب كما أنه ينافى القطع بانتفائه كذلك تجويز الريب ينافى القطع بانتفائه واختيار هذه الآية لوجود لفظ الريب فيها وليس بشئ لمن تدبر السياق لان المصنف رحمه الله قصد بما ذكره تنوير أمرين أحدهما ان معناه نفى ارتياب العاقل بعد النظر الصحيح والثانى عدم ارادة نفى الارتياب مطلقا بقوله ما أبعد الريب الخ أى جوزه بكلمة الشك وان كان تجويزه لا يستلزم نفى ابعاده لجواز أن يجوز أمر بعيد لانه انما يتأتى اذا كانت كلمة الشك على حقيقتها وليس كذلك فانه عبر هنا بصورة الشك عن ريب محقق قطعا اشعارا بأنه ليس فى محله لسطوع برهانه وبقوله بل عرفهم الطريق المزيح الخ فانه يفيد نفى الارتياب بعد الازاحة فظهر أن لا ريب نفى لجنس الريب والمراد منه نفى الريب الخاص كما مر للعلم بوجود جنس الريب بدليل العقل والنقل وتعيين هذا المعنى المجازى بسطوع البرهان فلا وجه لما تكلف من البيان (قوله عرفهم الطريق المزيح الخ) المزيح بضم الميم وكسر الزاى المعجمة والياء المثناة التحتية ثم حاء مهملة كالمزيل لفظا ومعنى وضميره للريب وهو للطريق لانه يذكر ويؤنث او للمزيح لانه مفسر له والاجتهاد فى الامر أن يأتى به على أبلغ ما فى وسعه وطاقته ومنه الاجتهاد فى الامور الشرعية والنجم المقدار منه الذى يحصل به التحدى والنجوم المقادير المفرقة والقرآن نزل نجوما ونجم عليه الدين جعله نجوما أى مقادير معينة يقال نجمت المال اذا وزعته كأنك فرضت أن تدفع اليه عند طلوع كل نجم نصيبا ثم صار

متعارفا

وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الآية
فانه ما أبعد عنهم الريب بل عرفهم الطريق
المزيح له وهو أن يجتهدوا فى معارضة نجم
من نجومه ويبذلوا فيها غاية جهدهم

يستعار غالبًا في تقدير دفعه بأي شيء قدرت ذلك كما قاله الراغب والجهد بالضم الطاقة وما يقدرون عليه وقوله أن ليس فيه مجال الشبهة هذا ناظر لقوله لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح وأصل المجال محل الجولان وهو الحركة في الجوانب وهو كناية عن نفي الشبهة على أبلغ وجه كما يقال لا محل له (قوله وقيل معناه الخ) هذا معطوف على معناه السابق وهو جواب آخر عن السؤال السابق في توجيه نفي الريب والمرتابين كما مرّ وعلى هذا فيه صفة لاسم لا وللمتقين خبر لا ومرّضه المصنف رحمه الله لما قيل عليه من أنّ المعروف في الظرف الواقع بعد لا أن يكون خبرًا لا صفة والمناسب لمقام المدح نفي الريب مطلقًا مع أنه ينبو عن وصل المتقين بالذين اذ المعنى حينئذ لا شك في حقيته للمتقين المصدقين بحقيته ولا يخفى ما فيه والظاهر توجه النفي الى القيد حينئذ فيختل المعنى اذ يلزمه وجود الريب اذا لم يكن هاديًا مع تنافي القيد والمقيد ظاهرًا وما قيل من أنه قيد للنفي لا للمنفي حتى لا يرد ما مرّ لا يدفعه لانه اثبات لما هو منشأ الاشكال ونفي لما لم يصدر عن صاحب هذا المقال فان أريد الردّ على غيره فلا مشاحة ولا جدال (أقول) ما توهمه من أنّ منشأ الاشكال كونه قيد المنفي ليس بصحيح انما منشؤه أنه اذا لم يكن هاديًا اقتضى ثبوت الريب فيه للمتقين وهو فاسد لانّ المتقي لا يرتاب أصلًا ولذا قيل انّ الحال على هذا لازمة فلا يبقى للاشكال مجال وأمّا جعله قيد النفي كما في قوله تعالى ما أنت بنعمة ربك بمجنون وقوله في التلخيص لم أبالغ في اختصاره تقريبًا فهو مستقيم لكنه لا يدفع الاشكال وكونه لا يقول به صاحب هذا المقال دعوى غير مسموعة ثم تمريض المصنف له ظاهر لعدم ملاءمته للسياق وقلة جدواه فانّ المتقي لا يتصوّر منه الريب حتى ينفى (قوله وهدى حال من الضمير المجرور) يعني الراجع على القرآن والمصدر يقع حالا مبالغة بجعله عين الهدى أو مؤوّلًا بالتأويل المشهور وقوله والعامل فيه أي في الحال لانها تذكر وتؤنث والمراد بالظرف لفظ فيه لانّ الظرف يطلق على أسماء الظروف نحو عند وحيث وعلى الجارّ والمجرور ولا سيما في الجارّ ههنا ظرفية وفيه تسامح لانه أراد بالظرف متعلقه وهو حاصل أو استقرّ لانه هو الصفة والعامل حقيقة في الضمير محلا فلا يرد عليه أنّ العامل في الحال وهو متعلق الظرف غير العامل في ذيها وهو في الجارّ حتى يقال انه على رأي من لم يشترط اتحاد عاملهما قيل وهذا هو السرّ في اطناب المصنف هنا بقوله والعامل الخ وأمّا تعلق فيه بريب فردّ بأنه يكون مطوّلا فيتعين نصبه على اللغة الفصيحة وان وجه بأنّ المراد أنه معمول لما دلّ عليه الريب لا له نفسه كما في الدرّ المصون (قوله والريب في الاصل) أي هذا معناه في أصل اللغة ثم استعمل في الشك والكذب والتهمة وهو مصدر أيضا لكنه بحسب أصل اللغة مجاز من استعمال المسبب في السبب كما أشار اليه بقوله لانه يقلق قال أبو زيد يقال رابني من فلان أمر اذا كنت مستيقنا منه بالريب فاذا أسأت به الظن ولم تستيقن منه بالريب قلت أرابني من فلان أمر هو فيه ارابة وقد أبان الفرق بين راب وأراب بشار في قوله

أخوك الذي ان ربته قال انما * أراب وان عاتبته لان جانبه

والارتياب يجري مجرى الارابة كما قاله الراغب وقوله حصل بتشديد الصاد المهملة من التحصيل والريبة بكسر الراء وقلق النفس أصله عدم السكون والقرار كتقلب المريض على فراشه والاضطراب بمعناه لانه افتعال من الضرب ويقابله الاطمئنان ثم عمّ الحركات الحسية والمعنوية (قوله سمي به الشك الخ) ظاهر قوله سمي أنه حقيقة في معنى الشك ويشهد له ظاهر كلام الاساس وغيره من كتب اللغة الا أنّ سياقه وقوله لانه يقلق الخ يأباه ولذا قال أرباب الحواشي انّ المصنف رحمه الله أراد أنه عدل به عن معناه المصدري واستعمل في معنى الشك مجازًا بعلاقة السببية بذكر المسبب وارادة السبب ولو أريد معناه الاصلي لقيل لا ريب له فسمي هنا بمعنى استعمل وهو كثيرًا ما يستعمل بهذا المعنى وان كان الاكثر أنه بمعنى وضع الاسم العلم أو مطلق الوضع وقيل عليه انّ القرآن لا يتوهم أن يكون مرتابًا حتى يقال لا ريب له بل لو كان مصدرًا كان الواجب لا ريب فيه وهو على كل حال مصدر لانه تجوّز في فعله أيضًا وهذا من عدم

حتى اذا عجزوا عنها تحقق لهم ان ليس فيه مجال الشبهة ولا مدخل للريبة وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين وهدى حال من الضمير المجرور والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفي والريب في الاصل مصدر رابني الشيء اذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس واضطرابها سمي به الشك

لانه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة وفي الحديث
دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الشك ريبة
والصدق طمأنينة ومنه ريب الزمان لنوائبه

الوقوف على مراده فان مراده بالمصدر المصدر الحقيقي أي القلق وهو يتعدى باللام يقال قلق له وان
تعدى الشك بفي وفيه اشارة الى أنه مجاز في الاصل صار حقيقة في الاستعمال وعرف اللغة وظاهره
ترادف الشك والريب الا أنه قيل عليه انه ليس كذلك لان الريب شك مع تهمة ولذا قال الامام الريب
قريب من الشك وفيه زيادة كأنه ظن سوء وقال الراغب الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث
لا يترجح أحدهما على الآخر بأمارة والمرية التردد في المتقابلين وطلب الامارة مأخوذ من مرى الضرع
اذا مسحه للدر فكأنه يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضي غلبة الظن والريب أن يتوهم في الشيء
أمرا ما ثم ينكشف عما توهم فيه وقال الحوفي يقال الشك لما استوى فيه الاعتقادان أو لم يستويا ولكن
لم ينته أحدهما الى درجة الظهور الذي تبنى عليه الامور والريب لما لم يبلغ درجة اليقين وان ظهر نوع ظهور
ولذا حسن هنا لا ريب فيه للاشارة الى أنه لا يحصل فيه ريب فضلا عن شك وعلى هذا ينبني ما في كتب
الاصول من الفرق بين الشك والظن الا أن المصنفين يفسرون بالاعم ونحوه كثيرا من غير مبالاة منهم
ومثله تعارض لفظية مبنية على التسامح وقوله لانه أي الشك اشارة للعلاقة والطمأنينة السكون
ويقابلها القلق وهو الحركة يقال اطمأن القلب اذا سكن ولم يقلق والاسم الطمأنينة واطمأن بالموضع أقام
به واتخذه وطنا وقال بعضهم الاصل في اطمأن الالف مثل احمار واسواد فهمزوه فرارا من الساكنين
وقيل الاصل همزة متقدمة على الميم فقلب على غير القياس بدليل قولهم طأمن الرجل ظهره اذا حناه
والهمزة يجوز تسهيلها (قوله وفي الحديث دع ما يريبك الخ) استشهد به على أن الريب بمعنى غير الشك
وهو القلق كما مر اذ لو اتحد الكان قوله فان الشك بمنزلة قولك فان الاسد غضنفر وهو من لغو الحديث
وقد قالوا ان هذا الحديث رواه الترمذي والنسائي وحسناه وصححه الحاكم هكذا دع ما يريبك الى ما لا
يريبك فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة والمعنى دع ذلك الى ذلك أي استبدله به أو دع ذلك ذاهبا الى
غيره على التقدير أو التضمين وقوله فان الخ معلل ومعلله ما تقدمه قيل والمعنى اذا وجدت نفسك ترتاب
في الشيء فاتركه فان نفس المؤمن تطمئن الى الصدق وترتاب في الكذب فارتيابك في الشيء ينبئ عن كونه
باطلا فاحذره واطمئنانك الى الشيء يشعر بكونه حقا فاستمسك به وهذا خاص بذوي النفوس القدسية
الطاهرة من وسخ الطبائع فظهر أن قوله فان الشك ريبة لا يستقيم رواية ودراية ورد بأنهما ممنوعان أما
الدراية فلأن الشيخين بناه بما لا مزيد عليه وأما الرواية فان احدى الروايتين لا تبطل الاخرى وكان
عليه أن يبين الاخرى التي ادعاها فان مثله لا يقال بالتشهي وقد صحح الحافظ ابن حجر ما في الكتاب بعينه
وقال انه رواه الطبراني وروى البيهقي فان الشر ريبة والخير طمأنينة فاستشهد به كما مر على ان الريبة غير
الشك والاثم بهذا الكلام وبمقابلتها للطمأنينة علم أنها موضوعة للقلق فانطبق الاستشهاد على تمام المدعى
ويريبك في الحديث روي بضم الياء وفتحها والثاني هو المناسب هنا (بقي) ان الظاهر أنه ليس معنى
الحديث ما قاله وتعسف فيه الشراح بل معناه كما قاله المحدثون خذ ما تيقنت حله وحسنه واترك ما شككت
في حله وحسنه كما ورد في الحديث الصحيح اتقوا الشبهات فان من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه ومما
هو صريح في ذلك ما روى أن وابصة بن معبد رضي الله عنه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم جئت
تسأل عن البر والاثم فقال نعم فجمع أصابعه فضرب بها صدره وقال له استفت نفسك يا وابصة ثلاثا البر
ما اطمأنت اليه النفس واطمأن اليه القلب والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وان أفتاك الناس
وأفتوك فلا وجه لما زعمه من اختصاصه بالانفس القدسية فتدبر (قوله ومنه ريب الزمان) أي مما
نقل من القلق الى ما هو سببه من الشدائد وفصله بقوله ومنه والضمير للريب المتجوز فيه مطلقا لانه
ليس بمعنى الشك وانما شاركه فان أصله القلق فسمي به ما هو سبب له كما قال الهذلي

أمن المنون وريبه تتوجع * وقال الرازي ان هذا قد يرجع الى معنى الشك لان ما يخاف من الحوادث
محتمل فهو كالمشكوك فيه وكذا ما يختلج بالقلب وفيه نظر والنوائب جمع نائبة وهي الحادثة من حوادث

الدهر خيرا كانت أو شرا كما فى حديث مسلم نوائب الحق وقال لبيد

نوائب من خير وشر كلاهما • فلا الخير ممدود ولا الشر لازب

لكن غلبت على الحدث من الشر والمصائب وهو المراد هنا وهو المناسب للقلق (قوله يهديهم الى الحق) اشارة الى أنه مصدر فى الاصل والمراد به هنا الهادى بأحد الوجوه المعروفة فى أمثاله وعبر بالمضارع اشارة الى الاستمرار التجددى فانه وان كان مما يدل عليه غير المضارع الا أن اسم الفاعل والمفعول يدلان على ذلك فى الجملة وقوله فى الاصل اشارة الى أنه هنا ليس المراد به ذلك كما عرفته وهذا وزن نادر فى المصادر لم يرد منه فيما قيل الا الهدى والتقى والسرى والبكى بالقصر فى لغة وزاد الشاطبى لقى بالضم فى لغة أيضا ولذا قال كالسرى الخ اشارة الى أنه ليس من أوزان المصادر المطردة المشهورة وما قيل من أن كلام سيبويه مضطرب فيه فمرة قال هو عوض من المصدر لان فعلا لا يكون مصدرا وأخرى يقول هو مصدر هدى يدفع بأن مراده أنه اسم مصدر لا مصدر لمخالفته لصيغ المصادر واسم المصدر مصدر عند اللغويين (قوله ومعناه الدلالة الخ) اختلف السلف فى الهداية فقيل هى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وقيل هى الدلالة الموصلة الى المطلوب ورجح كثير الاول ومنهم المصنف وقيل مراده الدلالة بلطف بقرينة ما قدمه فى الفاتحة والا كان بين كلاميه مخالفة ما وليس بشئ ونسب الثانى الى البعض ونقض بقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى والاول منقوض بقوله انك لا تهدى من أحببت واحتمال التجوز مشترك والمناقشة فى امتناع حمله على هذا المعنى مجال لامكان ان الهداية فيمن لا يهتدى بمعنى الدلالة على ما يوصل أى أنت لا تتمكن من اراءة الطريق لكل من أحببت وانما نحن نمكنك لمن أردنا كقوله وما رميت اذ رميت وما قيل عليه من أنه يأباه ما قاله الجمهور من أنها نزلت فى أبى طالب وطلب النبى صلى الله عليه وسلم ايمانه عند وفاته واعراضه لتعيير قريش وسوق الآية اذ لا فائدة تعتد بها حينئذ والهداية بهذا المعنى أى الدلالة واقعة منه بلا خفاء والكلام فى الايصال ليس بوارد لان المراد تسليته صلى الله عليه وسلم فكأنه قيل له ليس لك من الامر شئ فلا تحزن ويؤيده التمثيل بقوله وما رميت ولا يتوهم أن المناقشة فى امتناع حمل الآية الاولى على المعنى الثانى أيضا مجالا بأن يقال معناها أوصلناهم الى المطلوب فتركوه فانه خلاف الواقع وخلاف ما عليه المفسرون ولفظ الاستحباب ينادى على خلافه وقال الفاضل المحقق انها تتعدى بنفسها وبالى وباللام ومعناها على الاول الايصال وعلى غيره اراءة الطريق ولذا أسند الاول لله والثانى للنبى صلى الله عليه وسلم تارة وللقرآن أخرى نحو ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم فيندفع النقض وفيه أنه ينتقض حصر اسناد المتعدى بنفسه الى الله بقوله انك لا تهدى من أحببت وحصر المتعدى بالحرف فى غيره بقوله لنهدى من نشاء الى صراط مستقيم الا أن يقال انه أغلبى أو مخصوص بالاثبات كما قيل ولا يخفى ما فيه وقال الجلال الدوانى ان المذكور فى كلام الاشاعرة أن المختار عندهم هو القول الثانى وعند المعتزلة القول الاول والمشهور هو العكس وقيل يمكن التوفيق بينهما بأن كلام الاشاعرة فى المعنى الشرعى المراد فى أغلب استعمالات الشارع والمشهور مبنى على المعنى اللغوى أو العرفى ويخدشه ان صاحب الكشاف مع تصلبه فى الاعتزال اختار الثانى هنا مع أن الظاهر فى القرآن هو المعنى الشرعى فالاظهر التوفيق بعكس ما ذكر وأما عند أهل الحق فالهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين وعدم الاهلال فيندفع ما مر كما ذكره بعض مدققى أهل الكلام وفيه تفاصيل أخرى تركناها خوف الملل وقوله الى البغية بالموحدة والمعجمة بمعنى المطلوب والمقصود ويجوز فى بائها الكسر والضم قال فى المصباح ولى عنده بغية بالكسر وهى الحاجة التى تبغيها وضمها لغة وقيل بالكسر الهيئة وبالضم الحاجة اه (قوله لانه جعل مقابل الضلالة الخ) هذا شروع فى مرجحات الثانى الذى ارتضاه الزمخشرى واقتصر عليه والمصنف أخره ومرضه مخالفا لهو طوى بعضه لما سيأتى عن قريب وهذا هو الدليل الاول على ترجيح الثانى وحاصله أنه مقابل فى القرآن والاستعمال بالضلالة

(هدى للمتقين) يهديهم الى الحق والهدى فى الاصل مصدر كالسرى والتقى ومعناه الدلالة وقيل الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل مقابل الضلالة قال الله تعالى لعلى هدى أو فى ضلال مبين

والضلال ولاشك أن عدم الوصول معتبر فى مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول فى مفهوم الضلال لم يتقابلا وأورد عليه ان المقابل للضلال هو الهدى اللازم الذى بمعنى الاهتداء مجازا أو اشتراكا وكلامنا فى المتعدى ومقابله الاضلال ولا استدلال به اذ ربما يفسر بالدلالة على ما لا يوصل لا بجعله ضالا أى غير واصل وأجيب بأنه لا فرق بين اللازم والمتعدى فى باب المطاوعة الا بأن الاول تأثر والثانى تأثير فاذا اعتبر الوصول فى اللازم كان معتبرا فى المتعدى أيضا وحينئذ يكون الضمير فى مقابله راجعا الى اللازم على طريق الاستخدام وهو فاسد لان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل فذكر المقابلة حينئذ مستدرك فان اعتبار الوصول فى الاهتداء مستغن عن الدليل كذا قاله قدس سره وقيل عليه اعتبار عدم الوصول فى مفهوم الضلال ليس لكونه فقدان المطلوب بل فقدان طريق من شأنه الايصال اليه كما صرح به الثقات وفى الاضلال لا اراءة ضده فقتضاه كون معنى الهداية اللازمة وجدان طريق من شأنه الايصال ومعنى الهداية المتعدية الدلالة على ذلك الطريق ولو سلمناه فاستعمال الهداية فى أحد فرديها بقرينة المقابلة والكلام فى مطلقها (وههنا ابحاث الاول) أنه اذا فسرت بمطلق الدلالة على ما من شأنه الايصال أوصل أم لا وفسر الضلال المقابل لها تقابل الايجاب والسلب بعدم تلك الدلالة المطلقة لزم منه عدم الوصول لان سلب الدلالة المطلقة سلب للدلالة المقيدة بالموصلة لان سلب الاعم يستلزم سلب الاخص كاللاحيوان واللاانسان فليس فى هذا التقابل ما يرجح الثانى كما لا يخفى وقوله فلو لم يعتبر الوصول لم يقع فى حيز القبول (الثانى) أن قوله لا فرق بين اللازم والمتعدى فى باب المطاوعة مبنى على أن المعنى المصدرى أمر نسبى بين الفاعل والمفعول متحد بالذات مختلف بالاعتبار كالتعليم والتعلم وهو وان اشتهر مشكل لان الاول صفة قائمة بالاستاذ والثانى صفة قائمة بالتلميذ فيلزم اما قيام الصفة الواحدة بمحلين متغايرين أو اتحاد وصفين ونسبتين متغايرتين وكلاهما ظاهر الفساد وقد أجاب عنه بعض الفضلاء بأن معنى كونهما واحدا ان فى المتعلم حالة مخصوصة يسمى قبولها تعلما وتحصيلها له تعليما ولا استحالة فى قيام صفة واحدة بالذات بمحل يكون لما بينه معها تعلق التحصيل والتأثير كما هو الواقع فى جميع تاء المطاوعة ولم يريدوا ان النسبتين واحدة لانهما بالضرورة متغايرتان فى كل طرف غير ما فى الطرف الآخر ولكن متعلقهما صفة واحدة قائمة بطرف واحد فلا يرد عليه شىء (الثالث) ان القول بفساد الجواب لاستدراك المقابلة ولان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل مدفوع بأنهما متغايران بالاعتبار فان مقابلة الضلال المعتبر فيه عدم الوصول تدل على اعتبار الوصول فى الهدى أخذا من مقابله وضده * وبضدها تتبين الاشياء * والمطاوعة الدالة على الوصول تدل على اعتباره فيه باعتبار انه لازم له لا ينفك عنه فالفرق مثل الصبح ظاهر (قوله ولانه لا يقال مهدى الخ) وفى الكشاف ويقال مهدى فى موضع المدح كمهتد ولا يمدح الا بالوصول الى الكمال واعترض بأن التمكن من الوصول أيضا فضيلة يصح أن يمدح بها وبأن المهدى فيما ذكر أريد به المنتفع بالهدى مجازا ودفع الاول بأن التمكن مع عدم الوصول نقيصة يذم بها كما قيل

ولم أر فى عيوب الناس عيبا * كنقص القادرين على التمام

والثانى بأن الاصل فى الاطلاق الحقيقة كما حققه قدس سره والمراد بقول الزمخشرى فى موضع المدح انها صفة مادحة وضعا وانما يتمدح بها بهذا المعنى فلا يرد عليه ان مقام المدح قرينة لذلك وان المصنف لذلك عدل عنه فبين كلاميهما مخالفة وقيل عليه ان التمكن مع عدم الوصول ليس بنقيصة لمن هو بصدده مجد فى بلوغه وكون الاصل فى الاطلاق الحقيقى انما يفيد اذا استعمل بلا قرينة والمدح قرينة وقد مر ما يعارضه من الآيات وما قيل من انه مجاز عن افاضة أسباب الاهتداء وازاحة العلل رد بأن الاصل الحقيقة ولولا قرينة المدح والمقابلة لم يتبادر منه الا مطلق الدلالة وعليه أكثر أئمة اللغة والتفسير ولا يضر مخالفة الزمخشرى فلذا أخره ومرضه وكون المهدى لا يستعمل الا بمعنى المهتدى غير مسلم عندهم (بق هنا دليل) تركه المصنف وهو ان اهتدى مطاوع هدى والمطاوعة حصول الاثر فى المفعول

ولانه لا يقال مهدى الا لمن اهتدى الى المطلوب

بسبب تعلق الفعل المتعدى به فلا يكون المتعدى مخالفا الاصله الا فى الاثر والتأثر كامر فلو لم يكن فى الهدى ايصال لم يكن فى الاهتداء وصول ونقض بنحو أمرته فلم يأتمر وعلمته فلم يتعلم ورد بأن حقيقة الائتمار صيرورته مأمورا وهو بهذا المعنى مطاوع للامر ثم استعمل فى الامتثال مجازا وشاع حتى صار حقيقة عرفية وليس مطاوعا بهذا المعنى وان ترتب عليه فى الجملة على صورة المطاوعة وأما نحو علمته فلم يرد به حقيقته أعنى حصلت فيه العلم بل المعنى المجازى وهو وجهت اليه ما قد يفضى الى العلم وليس التعلم مطاوعا الا لمعناه الحقيقى فلا حاجة الى ما قيل من ان المتأثر ان كان مختارا لم يجب أن يوافق المطاوع أصله والا وجب ثم كثر فى المختار استعمال الاصل فى معناه المجازى ولهم فى هذه المسئلة أقوال لا يلزم من وجود الفعل وجود مطاوعه مطلقا يلزم مطلقا التفصيل بين المختار وغيره وارتضاه السبكى واستشهد لوجوده بدون المطاوع بقوله تعالى وما نرسل بالآيات الا تخويفا وبقوله ونخوفهم فما يزيدهم الا طغيانا لوجود التخويف بدون الخوف وانه يقال علمته فما تعلم ولا يقال كسرته فما انكسر والفرق بينهما مفصل فى كتاب عروس الافراح والمصنف رحمه الله لم يلتفت لهذا الدليل اما لان مذهبه تخلف فعل المطاوعة أولانه مختلف فيه أولان الدليل الاول وهو مقابلته بالضلال مبنى على المطاوعة فالادلة ثلاثة وهى عند التحقيق اثنان كما قيل واعلم أنهم اختلفوا فى الهداية هل هى حقيقة فى الدلالة المطلقة مجاز فى غيرها أو العكس أوهى مشتركة بينهما أو موضوعة لقدر مشترك ذهب الى كل طائفة والمصنف رحمه الله اختار الاول الأن فيه بحثا لانه فسر الهداية بما يخالف ما هنا بحسب الظاهر وتنوعها الى أنواع رابعها كشف الامور بوحى ونحوه مما يختص بالانبياء عليهم الصلاة والسلام والاولياء وهى دلالة موصلة بغير شك والجواب عنه ظاهر لمن تدبر (**قوله واختصاصه بالمتقين الخ**) قيل ان أراد بالمتقين المتقين عن الشرك وجعل الذين ابتداء كلام فقصر الاهتداء ظاهر وان أراد الكاملين فى التقوى والموصول موصول بالمتقين فالقصر باعتبار كمال الاهتداء وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ظاهر على الوجهين لان الهدى سواء كان مطلق الدلالة أو الموصل منها حاصل بل غير خاص بالمتقى ان أريد المتقى غير الكامل أو الكامل ثم هو على الاول أظهر فمن قدره بقوله لم خص الهدى بالمتقين مع أنه الدلالة وهى عامة وقال صرح به الامام قصر فى فهم المرام والمراد بالاختصاص فى كلام المصنف رحمه الله تعالى التخصيص الذكرى الواقع فى النظم المستفاد من اللام كالانتفاع فى قوله المنتفعون لان اللام للانتفاع وعلى للمضرة فى نحو دعا له وعليه لان هذه اللام زائدة للتقوية والقول بأنها تفيده فى الجملة تكلف لا حاجة اليه مع أن مدلول اللام ليس الاختصاص بمعنى الحصر كما حقق فى محله والحاصل أن هنا أمرين يختلجان فى الصدر اذا سمع النظم الكريم الاول ان المتقى مهتد فما فائدة جعله هدى له وهو تحصيل الحاصل الثانى أن هداية القرآن عامة للناس فلم خص بهؤلاء واذا فسرت بالدلالة الموصلة ورد محذور آخر وهو المهتدى لمقصود مدلالته على ما يوصله اليه لغو والعلامة اقتصر فى الكشاف على دفع الاول وقال هو كقولك للعزيز المكرم أعزك الله وأكرمك تريد طلب الزيادة الى ما هو ثابت فيه واستدامته كقوله اهدنا الصراط المستقيم ووجه آخر وهو أنه سماهم عند مشارفتهم لاكتساء لباس التقوى متقين كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه ولم يقل الضالين لانهم فريقان فريق علم بقاؤه على ضلاله ولا يهتدى وما ليس كذلك حتى التعبير عنه الصائرين الى التقوى فاختصر ليكون سلما التصدير أولى الزهراوين التى هى سنام القرآن بذكر المرتضى من عباده وقال قدس سره لابد من أحد أمرين اما أن يراد بالهدى زيادة الهدى الى مطالب أخر غير حاصلة والتثبيت على ما كان حاصلا كما فى اهدنا أو يراد بالمتقين المشارفون للتقوى والاول مختاره فان قلت قد ثبت أن الهدى فى التثبيت مجاز قطعا وفى الزيادة اما مجاز أو حقيقة فكيف جمع بينهما قلت أراد أن اللفظ مستعمل فى الزيادة فقط والتثبيت لازم له تبعا لا يقال تأويل نحو أعزك الله لازم لانه طلب مختص بالاستقبال فلو لم يؤول كان تحصيل الحاصل بخلاف

واختصاصه بالمتقين لانهم المهتدون به

هدى للمتقين اذيجوز أن يكون معناه هدى للمتقين المهديين بذلك الهدى كما فى السلاح عصمة للمعتصم
أى سبب لها اذ لم يفهم منه ان هناك عصمة أخرى مغايرة لما كان معتصما به لانا نقول اذا عبرت عن شئ
بما فيه معنى الوصفية وعلقت به معنى مصدر يا مطلقا فهم منه فى عرف اللغة أن ذلك الشئ موصوف بتلك
الصفة حال تعلق ذلك المعنى به لا بسببه فاذا قلت ضربت مضروبا فهم منه انه موصوف بالمضروبية بضرب
آخر حال تعلق ضربك به لا بسبب ضربك اياه فأخذت مضروبيته على أنها صفة مقررة له وان لم يضرب فاذا
أردت أنه مضروب بضربك هذا كان مخالفا للظاهر مجازا باعتبار الاول فقولك هدى لزيد أو للضال
واضلال لبكر أو للمهتدى جار على ظاهره بخلاف هدى للمتقين واضلال للضال وحديث العصمة لا يجدى
اذ لم يرد معناها المصدرى المتضمن للحدوث بل الحاصل بالمصدر وهو معنى مستقر ثابت يضاف للمعتصم
فان أريد المعنى المصدرى احتيج لاحد التأويلين وما يتوهم من أن متعلقات الافعال وأطراف النسب
حقها على الاطلاق أن يعبر عنها بما يستحق التعبير به حال التعلق والنسبة لا حال الحكم بالنسبة حتى لو
خوا لف ذلك كان مجازا منظور فيه لان قولك عصرت هذا الخل فى السنة الماضية مشيرا الى خل بين يديك
لا مجاز فيه مع أنه لم يكن خلا زمان العصر وقولك سأشرب هذا الخل مشيرا الى عصير عندك مجاز باعتبار
المآل وان كان خلا حال الشرب فالواجب فى ذلك كما قال قدس سره ان ترجع الى وضع الكلام وطريقته
فانه كثيرا ما يعتبر زمان النسبة كما فى الامثلة المتقدمة وربما يعتبر زمان اثباتها كما فى هذين المثالين ثم المجاز
باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة كما فى من قتل قتيلا فانه قتيل حقيقة عقب تعلق القتل به بلا تراخ
كما فى تمريض المريض وقد يكون بطريق الصيرورة مجردة عن المشارفة كما فى قوله ولا يلدوا الا فاجرا
كفارا فان الاتصاف بالفجور والكفر متراخ عن الولادة (أقول) اختلف أهل العربية والاصول
فى الوصف المشتق هل هو حقيقة فى الحال أو الاستقبال وهل المراد زمان النسبة أو التكلم من غير واسطة
بينهما وما ذكره هنا مخالف للفريقين والذى عليه المحققون انه زمان النسبة فما ذكره الشارح الفاضل
هنا وفى التلويح موافق لما قاله الجمهور وهو الذى ارتضاه فى الكشف ويرد على ما ادعاه من أن تعلق
المعنى المصدرى يقتضى كون اتصافه بالمعنى الوصفى مقررا مستحقا له قبل التعلق أن اسم الفاعل نحو
السلاح عصمة للمعتصم يكون حقيقة فى الماضى وهو مرجوح فان قلت انه لو لم يكن كذلك يكون
لغوا من الكلام اذ لا مفاد لاثبات القتل لمقتول به فى من قتل قتيلا وما ضاهاه وهو الداعى لارتكاب
ما ارتكبه كما أشار اليه قلت نعم لو صدر من غير بليغ قصد ظاهره كان كما زعمت أما اذا قصد أن القتل
المتصف به صادر عن هذا الفاعل دون غيره فكأنه قيل لم يشاركه فى قتله غيره فسلبه له دون غيره كما يشير اليه
تقدمه كان كلاما بليغا يفيد الحصر بقرينة عقلية فمعنى المال غنى للغنى لا غنى له الا بالمال وكذا اذا قلت
الدليل من أدله الله فالمعنى هنا لا هدى للمتقين الا بكتاب الله المتلالئ نور هدايته واذا وعيت هذا عرفت
أن الحق مع الفاضلين السعد وصاحب الكشف ولا خلاف بينهما الا فى أن من قتل قتيلا حقيقة أم لا
وقد ذهب الى أن الحق هو الاول الكرمانى والسبكى حتى خطأ من قال انه مجاز وأما الشبهة الموردة
بنحو عصرت هذا الخل فليست بواردة ولذا قال بعض المدققين بعد ما ساق كلام السيد السند اذا وجد
اسم الاشارة مثل أن يقول عصرت هذا الخل أو هذا المتصف بالحرية أو الخلية فالمعتبر زمان الاشارة
لا زمان الحكم السابق فان صح اطلاق الخل على المشار اليه واتصافه بالخلية مثلا فى زمان الاشارة مع قطع
النظر عن الحكم السابق كان حقيقة ولا فمجاز والحاصل أنه اذا علق حكم على اسم الاشارة الموصوف
بما مر ففى الحقيقة هنا تعليقان تعليق الحكم السابق بذات المشار اليه وتعليق الاشارة به فالمعتبر زمان
الاشارة لا زمان الحكم السابق وهكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام المشتبه على كثير من الاقوام ولذا بسطنا
الكلام فيه لانه يحتاج اليه فى مواضع مهمة ستراها فى محلها ان شاء الله تعالى فما نحن فيه غير محتاج
للتأويل وليس من المجاز اذ المتقى مهتد بهذا الهدى حقيقة وهذا ما جنح اليه المصنف رحمه الله ودفع

السؤال

والمتقون بنصبه وان كانت دلالته عامة لكل ناظر من مسلم أو كافر وبهذا الاعتبار قال تعالى هدى للناس أو لانه لا ينتفع بالتأمل فيه الا من صقل العقل واستعمله في تدبر الآيات والنظر في المعجزات وتعرف النبوات

السؤال بوجهين الاول ان الهداية بمعنى مطلق الدلالة والارشاد وان عمت جميع الناس كما صرح به في قوله تعالى هدى للناس لكن غيرهم لما لم ينتفع بها كانت هدايتهم كالعدم فلذا أضرب عنهم صفحا لتنزيلهم منزلة الجماد واعلم أن الهداية على مراتب أربعة مرت في الفاتحة والتقوى أيضا على مراتب ثلاثة توقي الشرك وتجنب المعاصي واجتناب ما عاق عن الحق واذا ضربت أنواع الهداية في التقوى فهي اثنا عشر الا أن الهداية بالمعنى الاول لا دخل للكتاب فيها والرابعة وان كانت تصور فيه لو أريدت فالمراد بالمتقين الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهو صحيح ويراد حينئذ من التقوى المرتبة الثالثة لكنه غير مناسب ومنه يعلم أن التقوى بالمعنى الثالث غير مرادة فبقي من الهداية قسمان نصب مطلق الدلائل أو السمعي منها وهما يحصلان بالقرآن ومن الهداية قسمان تجنب الشرك وتجنب الآثام فالصور الباقية أربع وكلام المصنف رحمه الله في هذا الوجه محتمل لها والمعنى لا ينتفع بالدلائل مطلقا أو الدلائل القرآنية الا المسلمون أو الا المجتنبون للمعاصي لعلمهم بما تظهر منها والاولى أوفق بكلامه ولا مجاز في النظم على هذا كما توهم (قوله بنصبه) قيل هو بضمتين كل ما جعل علامة كما في القاموس وليس جمعا هنا وان كان في غير هذا المحل يكون جمع النصاب بمعنى الاصل وقيل انه بفتح النون وسكون الصاد المهملة والباء الموحدة مصدر والمعنى نصب الله تعالى اياه دليلا على ذلك لهم دون غيرهم وفي بعض النسخ بنصه على انه واحد النصوص وعليه اقتصر بعض أرباب الحواشي وقال في تفسيره أي بنص من نصوصه وآية من آياته وليس هذا بتصريف كما قيل فانه أقرب مما قالوه ثم هو المناسب للمقام كما سيأتي وهو الحامل للقائل على ادعاء تحريفه قيل وهنا نكتة لانه يؤخذ من قوله هدى للمتقين وقوله هدى للناس أن المتقين هم الناس كما قال وما الناس الا أنتم ولا سواكم (وههنا بحث) وهو أنه اذا حكم على الوصف بضده وما يقتضي زوال معناه سواء كان ذلك حمليا كبلغ اليتيم أو شرطيا كأعط اليتيم ماله اذا بلغ واذا شفي المريض عرف قيمة العافية فالوصف ليس متصفا بمعناه حال تعلق ذلك الحكم به فهل هو حقيقة أو مجاز والظاهر أنه حقيقة اما لان اتصافه بمعناه لما لاصق الاتصاف بضده وقرب منه كان زمانهما في حكم زمان واحد فيراد اتصافه في زمان الحكم حقيقة أو حكما أو لانه يعتبر الزمانان المتلاصقان زمانا واحدا ممتدا اتصف بهما على التعاقب فيه فالحقيقة بالنظر الى أوله والحكم ناظر الى جزئه الاخير والظاهر أن هذا لا محيد عنه كما سيأتي في أول سورة النساء في آتوا اليتامى أموالهم حيث جعله المصنف رحمه الله حقيقة بالنظر الى أصل اللغة أو بتقدير اذا بلغوا وهو لا يخالف ما في التلويح كما قيل لان كلام المصنف مبني على تقدير الشرط بقرينة الآية الاخرى فان آنستم منهم رشدا وما في التلويح مبني على ارادة معنى ذلك من غير تصريح ولا تقدير وقوله وان كانت دلالته عامة أي على المختار عنده وكذا قوله وبهذا الاعتبار فلا منافاة بين قوله هنا هدى للمتقين وقوله في أخرى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس فلا حاجة لتخصيص الناس فيه (قوله أو لانه لا ينتفع بالتأمل فيه الخ) التأمل بمعنى التدبر والتفكر كما في كتب اللغة يقال تأملته اذا تدبرته وفي المصباح هو اعادة النظر فيه مرة بعد أخرى حتى تعرفه اه فكان معرفته مما تؤمله وترجوه وصقل بالتضعيف بمعنى جلا من صقل السيف والمرآة وقد يكون في غيره كالثوب والورق فشبه العقل بالمرآة وجعل النظر والفكر مرارا بمنزلة صقله وهو ظاهر وضمير لانه راجع للكتاب والتأمل النظر الصحيح في معانيه فانه دليل اذ به الارشاد ويمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب واستعمله بمعنى أعمله فيما ذكر والضمير للعقل وقوله في تدبر الآيات التدبر أصله النظر في أدبار الامور وعواقبها والآيات هنا العلامات والادلة الدالة على وجود الصانع ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقصان كما قال

وفي كل شئ له آية * تدل على أنه الواحد

ولا يصح حملها هنا على آيات القرآن لمن تدبر وقوله والنظر في المعجزات أي معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وتعرف النبوات بالادلة الدالة على ثبوتها وثبوت ما لا بد منه للنبي صلى الله عليه وسلم ليصدقه وثبوته

بالادلة العقلية المثبتة لها وقد أجاب المصنف رحمه الله عما أورد على تخصيص الهدى بالمتقين بوجهين
استصعب الناظرون فيه الفرق بينهما حتى قيل ان هذا الجواب الثانى هو الاول بعينه لان معنى صقل
العقل صونه عن طوارق الشبه وصدإ الآراء الفاسدة وتجريده عن انتقاش الصور الباطلة الشاغلة له
عن ارتسام الصور الحقة وهو عين التقوى فلا يحسن عطفه عليه بأو الا أن يقال هذا بحسب التقوى
فى القوة النظرية والاول بحسبها فى القوة العقلية فعطف بأو نظرا للقوتين وقريب منه ماقيل حاصل
الاول اختصاصهم بهداه بسبب اختصاصهم بالعمل به والثانى بحسب معرفة معانيه واسراره لان غير المتق
لايستعمل عقله باستعماله فى تدبر آياته المفضى الى المعرفة (وقد أعملت بريد النظر هنا) ووقفت على ما فى
الحواشى فرأيته دائرا بين أمرين الخطا فى فهم كلام المصنف كالذى ذكر آنفا والتدليس بالاجمال الغير
المفيد مثل ماقيل ان الفرق بين الوجهين ان محصل الاول ان دلالة الكتاب وان عمت المتق وغيره والمسلم
والكافر الا أن دلالته نزلت منزلة العدم بالنسبة لمن لم ينتفع بها والثانى ان دلالته عامة لكل ناظر وانما
يكون حجة بالنسبة للمسلم المصدق بوحدانية البارى وصفاته وبالرسالة وحقوقها وهذا انما يكون لمن
صقل عقله عما يمنعه عن الوصول للحق واستعمله فى التفكر فيه وفى دلائله فلا يكون هدى الا للمتق عن
الكفر ومايؤدى اليه (وان أردت تحقيق هذا المقام) فاعلم أن المصنف رحمه الله اقتدى بالامام حيث قال
القرآن كما هو هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع وعلى دينه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم
فهو أيضا دلالة للكافرين الا أنه تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين أنهم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال انما
أنت منذر من يخشاها مع عموم انذاره ومن فسر الهداية بالدلالة الموصلة فالسؤال زائل عنه لان ايصال
القرآن ليس الا للمتقين ثم قال كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لا يكون القرآن هدى فيه
كمعرفة ذات الله وصفاته ومعرفة النبوة فليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى فى كل شئ بل يكفى
فيه أن يكون هدى فى بعض الاشياء كتعريف الشرائع أو يكون هدى فى تأكيد ما فى العقول وهذا
أقوى دليل على أن المطلق لا يقتضى العموم فانه تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد لقطاع استحالة
أن يكون هدى فى اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة فثبت أن المطلق لا يفيد العموم اه ومنه أخذ
المصنف رحمه الله ما هنا برمته فمعنى الجواب الاول أن الهداية مطلق الدلالة وهى لا تختص بالمتقين وانما
خصوا بالذكر لانهم أكمل الافراد وأشرفهم اذ هم المنتفعون بالدلالة وثمرة الايصال لا أنها مختصة بهم فهى
هنا على الحقيقة وكذا التقوى حقيقة فى المرتبة الثانية ومعنى الثانى أن المراد بهداية القرآن أيضا دلالته
حقيقة والتقوى حقيقة بمعنى التبرى عن الشرك فى المرتبة الاولى ودلالة القرآن أى كونه دليلا على
مافيه لا يكون الا بعد الايمان بالله ورسله وبما جاؤا به عليهم الصلاة والسلام بناء على ما ذهب اليه
الماتريدية وبعض الاشعرية من أن ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته
وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على
الشرع لزم الدور كما قرر فى الاصلين فذكر المتقين على المعنى الثانى لان دلالة القرآن موقوفة على التقوى
بهذا المعنى لانها انما تثبت بالعقل على المشهور والانتفاع المذكور فى كلام المصنف أولا الانتفاع
بالهداية وهو الاهتداء والانتفاع الثانى الانتفاع بالقرآن وما فيه من الدلالة بعد وجود ما يتوقف عليه
من التصديق وهم توهموا الانتفاعين بمعنى فخبطوا خبط عشواء فلذا عطفه بأو وأخره لانه خلاف
المشهور عن الاشاعرة كما سيأتى وبهذا ظهر أن ماقيل ان المعنى انه مرشد للمؤمنين منتفعون به فى تحصيل
سائر مراتب التقوى ليس له وجه فظهر وجه التخصيص وعلم فائدة التعلق كما مر وتبين بطلان ماقيل
ان تقرير الثانى ان المراد به التثبت على ما كان حاصلا من التقوى فيختص بهم ولا يتخطاهم وان الحاصل
أن الهدى حقيقة على الجواب الاول ومجاز على الجواب الثانى ولا حاصل له ولا طائل وقيل ان الثانى فيه
المتق مجاز بمعنى العاقل المتدبر المشارف لها الا أنها جلاء عقله عن صدإ الغفلة والفساد فانطبع فيها الادلة

السمعية وقيل حاصل الاول ان اختصاصه بالمتقين لاختصاصهم بالاهتداء والانتفاع بالقرآن وحاصل
الثانى أن الاختصاص بهم لاجل أن العلم باسرار الآيات ودقائقها والاستدلال على صفات الصانع وآثاره
كما ينبغى يختص بالمتقين وقد عرفت حقيقة الحال المغنية عن القيل والقال (قوله لانه كالغذاء الخ)
كما قال أبقراط البدن الغير النقى كلما غذوته انما تزيده شرا ومنه أخذ المتنبى قوله

اذا أنت اكرمت الكريم ملكته * وان أنت اكرمت اللئيم تمردا

ولم يقل كالدواء لان الغذاء الحافظ للصحة دواء أيضا ويزيد عليه أنه يلزم دائما كالهداية بخلاف الدواء
فانه يكون أحيانا للضرورة فلا يقال الظاهر أن يقول دواء ليطابق ذكر الشفاء فى الآية وسمى شفاء لانه
يشفى من مرض الجهل والعلم يسمى حياة وشفاء وليس المراد أنه يستشفى به فى الرقى كما توهم فالكتاب
لايجلب نفعا مالم يكن الايمان بالله ورسله حاصلا (قوله قوله تعالى وننزل من القرآن ماهو شفاء الآية) من
بيانية مبينة لما لجواز تقدمها على المبين على مابين فى النحو لاتبعيضية على أن المعنى ان منه مايستشفى به
كالفاتحة وآيات الشفاء لانه غير مناسب للسياق اذ المراد أنه شفاء من مرض الجهل والضلال
فى الدنيا كما هو رحمة فى الآخرة أو فى الدارين وخص الشفاء بالمؤمنين كما خص الهدى بالمتقين هنا
والمراد بالظالمين الكفرة لقوله ان الشرك لظلم عظيم والخسار لتكذيبهم به وعدم قبولهم لما جاء به
كالمريض الذى لايفيده العلاج وربما كان الدواء زيادة فى الداء قيل فالوجه الثانى هو المختار اذ على
الاول لايحسن جعل الذين يؤمنون صفة ولا مخصوصا بالمدح رفعا ونصبا ولا استئنافا لان الضالين
الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين بشئ مما ذكر وحمل الكلى على الاستقبال والمشارفة يأباه سياق
الكلام وفيه نظر (قوله ولا يقدح مافيه الخ) القدح الطعن من قدح الزناد وهو ضرب بعضه ببعض
والمراد به الاعتراض وهذا جواب عن سؤال تقديره كيف يكون الكتاب هدى ودالا وفيه مالا يفهم
من المجمل والمتشابه كما قاله الامام وأجاب عنه بما ذكره المصنف وهو على مذهب الشافعية القائلين بأن
المتشابه يعلمه غير الله من الراسخين فى العلم كما سيأتى فى سورة آل عمران وأما عند غيرهم فينبغى أن يقال انه
لايستلزم كونه هدى هدايته باعتبار كل جزء منه وانما ذكر فيه ذلك ابتلاء لذوى الالباب بما لا تصل اليه
العقول ولما لم يخل عند المصنف من مبين يعين المراد منه كان بعد التبيين فيه هدى ودلالة وتوقف هدايته
على شئ لايضر فيها كما أنه على رأى متوقف على تقدم الايمان بالله ورسله ومن هنا عرف وجه تأخيره هنا
لتوقفه على ماقبله وارتباطه به والمعين العقل أو السمع كما صرح به فسقط ماقيل اذا بين ذلك المراد منه
لم يكن هدى فى نفسه وانما يكون كذلك لو أفاد ابتداء مايفيده الكتاب وقوله لما لم الخ بكسر اللام الجارة
وتخفيف الميم من ما المصدرية أى لعدم انفكاكه الخ ويجوز فتح اللام مع تشديد الميم الا أن قوله
لايقدح ينبو عنه فى الجملة (قوله والمتقى الخ) أى هو اسم فاعل اتقى مطاوع وقى أبدلت واوه تاء على
القاعدة المعروفة وماذكر مذهب الزمخشرى وخالفه فى لباب التفاسير والدر المصون وهو ظاهر كلام أهل
اللغة لان الافتعال لمعان منها الايجاد قالوا ومنه اتقى وقد بين معناه لغة وشرعا وذكر له مراتب وأراد
بالشرك مطلق الكفر وهو شائع فيه حتى صار كانه حقيقة فلا يقال حقه أن يبدل الشرك بالكفر ولا الى
الجواب بأن المراد هذا وما فى حكمه مما يوجب العذاب المخلد من وجوه الكفر وقوله والوقاية الخ مثلث
الواو والفرط بفتح الفاء وسكون الراء المهملة والطاء المهملة بمعنى الزيادة والمبالغة لانه يكون بمعنى مجاوزة
الحد كما فى القاموس وفيما قاله شئ لان المذكور فى كتب اللغة تفسيرها بالحفظ والصيانة وماذكره من
الزيادة زيادة كانه أخذها من المادة وما قاله بعض الفضلاء من أن ماذكره المصنف لايوجد فى شئ من
كتب اللغة المشهورة لاوجه له وقوله فى عرف الشرع أى نقلت لصيانة مخصوصة لها مراتب والمعنى
اللغوى شامل لها كما لايخفى وان لم يكن ذلك لازما وقوله يقى نفسه فى بعض النسخ يتقى عما الخ بالتاء
وباسقاط لفظ نفسه وماذكره بيان للمتقى ويعلم منه التقوى (قوله التجنب عن كل مايؤثم) التجنب الترك

لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه لايجلب
نفعا مالم تكن الصحة حاصلة وعلى هذا قوله
تعالى وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة
للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا ولا
يقدح مافيه من المجمل والمتشابه فى كونه
هدى لما لم ينفك عن بيان تعين المراد منه
والمتقى اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى
والوقاية فرط الصيانة وهو فى عرف الشرع
اسم لمن يقى نفسه عما يضره فى الآخرة وله
ثلاث مراتب الاولى التوقى عن العذاب
المخلد بالتبرى عن الشرك وعليه قوله تعالى
وألزمهم كلمة التقوى والثانية التجنب عن
كل مايؤثم

والاحتراز وأصل معناها الاخذ فى جانب غير الجانب الذى هو فيه ويؤثم تفعيل من الاثم أى يوجب استحقاق الاثم أو يوقع فيه وقوله من فعل أو ترك لان ما به حصول الاثم عام يتناولهما معا ولذا قيل ان حق العبارة وترك بالعطف بالواو وترك أو وقد أجيب عنه بأنه مطلق مفسر بأحدهما لكنه وقع بعد ما يتضمن النفى فيفيد الاستغراق كأنه قيل لا يفعل ما يؤثم من فعل أو ترك أى لا يفعل واحدا منهما كما فى قوله ولا تطع منهم آثما أو كفورا وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فى محله والمراد بكلمة التقوى فى قوله تعالى وألزمهم كلمة التقوى كلمة التوحيد وهى لا اله الا الله وسيأتى بيانها وكون التقوى فيها بمعنى الايمان ظاهر (قوله حتى الصغائر) فى كون اجتناب الصغائر شرطا فى وجود التقوى وتحققها قولان فاذا لم يجتنبها هل يقال لمتق أم لا والكلام فيما اذا لم يصر عليها وتغلب على حسناته كما ذكره الفقهاء فى كتاب الشهادة وقالوا انه حينئذ تسقط العدالة وقيل ان هذا الاختلاف مبنى على أن ما يستحق العقوبة بسببه هل يتناول الصغائر أم لا فمن ذهب الى تناولها قال احتياجها للتكفير دل على انها سبب لاستحقاق العقوبة ومن اختار عدمه تمسك بأنها وقعت مكفرة فلم يظهر للاستحقاق بها أثر فكأنه لا استحقاق فلا تندرج فيما يستحق به العقوبة عند الاطلاق وقيل ان فرط الصيانة مقتض لاجتناب الصغائر وكذا حديث لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به بأس ان صح وفى كلام المصنف رحمه الله تعالى اشارة الى أن المختار ان اجتنابها غير معتبر فى مفهوم التقوى لا لما مر قبيله فانه رأى المعتزلة بل لانها لا تنافى التقوى ومرتكبها لا يخرج عن زمرة المتقين والا لخرج الانبياء عليهم الصلاة والسلام لعدم عصمتهم عنها عند الجمهور ولانه قلما يخلو عنها أحد من متق والحديث محمول على أكمل المراتب وهى المرتبة الثالثة وما زعم من أنه مذهب المعتزلة ليس كذلك فانه عليه كثير من المحدثين وأهل السنة ولا وجه لتردده فى صحة الحديث مع رواية الترمذى له وورود ما يعضده مما هو بمعناه فى الاحاديث الصحيحة وقوله والمعنى الخ المعنى بكسر النون وتشديد الياء اسم مفعول أى المقصود لان عطف اتقوا على آمنوا يؤذن بأن المراد بالتقوى فيه الاتيان بالاعمال الصالحة وتجنب المعاصى (قوله أن يتنزه عما يشغل سره الخ) أى يبعد نفسه من ذلك لان أصل معنى التنزه البعد كما حقق فى اللغة ويشغل سره بمعنى يلهيه يقال شغله الامر شغلا من باب نفع والاسم منه الشغل بالضم وشغلت به أى تلهيت والسر الحديث المكتوم فى النفس قال تعالى يعلم سرهم ونجواهم والمراد به محله من القلب أو الفكر والحق الظاهر أن المراد به هنا الله تعالى قال الراغب الحق الموجد للشئ بحسب ما تقتضيه الحكمة ولذلك قيل فى الله تعالى هو الحق ويجوز أن يراد به معناه المعروف الا أن المناسب للتبتل هو الاول لانه الانقطاع الى الله تعالى بالعبادة واخلاص النية انقطاعا يختص بالله لان معنى البتل القطع كالبت (قوله بشراشره) أى ينقطع اليه بكليته ونفسه قال صاحب القاموس فى شرح الديباجة الشراشر الاثقال الواحدة شرشرة يقال ألقى عليه شراشره أى نفسه حرصا ومحبة وشراشر الذنب ذباذبه وقد مر الكلام فيه مفصلا فى آخر شرح الديباجة (قوله وهو التقوى الحقيقى الخ) ليس المراد بالحقيقى مقابل المجازى بل هو مبالغة فى الحقيق كدوارى أى الاحق بتسميته تقوى لانه تقوى خواص الخواص وانما فسر هذه الآية به لان مقتضى النظم المبالغة فى التقوى كما فى حق اليقين والامر فيه للندب لا للوجوب حينئذ لانه يلزم أن يأثم كثير من المؤمنين بل هو للحث على تكميل النفس وقطع المراتب ومثله كثير ولا ينافيه تفسير المصنف رحمه الله هذه الآية بقوله حق تقاته حق تقواه وما يجب منها وهو استفراغ الوسع فى القيام بالمواجب والاجتناب عن المحارم وقيل انها منسوخة بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم وفى الكشاف يطلق على الرجل اسم المؤمن لظاهر الحال والمتقى لا يطلق الا عن خبرة كما لا يجوز اطلاق العدل الا على المختبر (قوله وقد فسر الخ) فعناه على الاول ذلك الكتاب هدى لمن اتقى الشرك فآمن وعلى الثانى هدى لمن اتقى جميع الآثام وعلى الثالث هدى لمن لم يشتغل عن مولاه وانقطع عما سواه ويجوز أن يفسر بما يعمها وهذا كله مأخوذ من

من فعل أو ترك حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى فى الشرع والمعنى بقوله تعالى ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا والثالثة أن يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه بشراشره وهو التقوى الحقيقى المطلوب بقوله تعالى اتقوا الله حق تقاته وقد فسر المتقون ههنا على الاوجه الثلاثة

نفسه

تفسير الراغب وقيل وجه تعلق الهدى بهم على الاول أنّ المراد به الهدى الذى حصل به ذلك التقوى أو الزائد عليه من المرتبتين الباقيتين وكذا الثانى وأمّا الثالث فعلى التفسير به يتعين ارادة الهدى الذى حصل به ذلك التقوى اذ لا مرتبة بعدها ولا يخفى ما فيه وانه لا يتنزل على كلام المصنف بعد التأمّل (قوله واعلم الخ) هذا معطوف على مقدّر أى احفظ ما ذكرناه واعلم أو استئناف وعادة المصنفين أن يأتوا به فى صدر الكلام الذى يهم للدلالة على الشروع فى أمر غير ما قبله حثا عليه وتحريضا وقد استعمله العرب قديما قال

واعلم فعلم المرء ينفعه • أن سوف يأتى كل ما قدرا

والاوجه جمع وجه ومعناه الحقيقى معروف ولمعان أخر مجازية وشاعت حتى صارت كالحقيقى منها النوع وفى الاساس لهذا الكلام وجه صحة أى نوع وضرب منها وقوله الم مبتدأ الخ لم يذكر بقية الاحتمالات السابقة لانها غير ملائمة لقوله وذلك الخ وجوّز فى الم ثلاثة أوجه فاذا كان اسم السورة فالالف واللام فى الكتاب للعهد والمراد به السورة أو القرآن بالمعنى الكلى وهو الوحى المقروء وكونه بمعنى الكلى يحتاج الى تأويل واذا أريد به القرآن فهو ظاهر وان أريد به المؤلف منها كما سيأتى فهو أعم من القرآن والمحمول لا بدّ أن يكون أعم أو مساويا ولا يجوز أن يكون أخص فلذا أوّله بأنّ المراد به مؤلف معجز وهو يخص القرآن فتساويا ولا يضرّه كونه أعم بحسب الاصل والاصل لمعان مرت والمراد منها القاعدة الكلية أو الاغلب لا ما ينبنى عليه غيره (قوله أو مقدر الخ) يعنى أنه مؤوّل بهذا بقرينة المقام وليس المراد التقدير اللفظى وان أوهمه اللفظ بأن يحذف الجار ومتعلقه و يقام المجرور مقامه كما توهم لانه مع بعده فيه تعسف ظاهر (قوله وان كان أخص الخ) اشارة لما تقرّر فى المعقول من أنّ معنى القضية الحملية صدق المحمول على ما اتصف بمعنى الموضوع فلو كان أعم لزم صدق الاخص عليه فلا يكون الاعم أعم والاخص أخص ووجهه ما ذكره المصنف بعده فهو مثل الانسان زيد فانّ معناه الانسان الكامل ولولاه لم يصح الحمل وما قيل من أنّ الاحسن الابلغ أن يراد فى مثله بالمحكوم عليه الجنس على اطلاقه ويحمل عليه فرد خاص من افراده بادّعاء أنّ الجنس منحصر فيه كما يقال زيد هو الانسان وهو الرجل كل الرجل كانّ ما عداه لا يدخل تحت الجنس ولا يسمى باسمه لعدم الاعتداد به بالنسبة اليه غير موافق لما نحن فيه فانّ المحمول هنا ذلك وهو اسم لجزئى لا الجنس ولو كان الكتاب بدونه أمكن ذلك مع أنّ ما ادّعاه من وجه الابلغية موجود بعينه فيما ذكره المصنف رحمه الله فالخبر المذكور أخص من المبتدا ظاهرا وبحسب الارادة مساوله (قوله الكامل فى تأليفه البالغ الخ) المراد بكونه فى أقصى درجاتها انه أقصى ما وجد منها فى الخارج وأعلى ما خرج من القوّة الى الفعل فلا يرد عليه ما قيل من أن كون القرآن أو السورة فى أقصى درجات البلاغة والفصاحة غير مسلم لانه تعالى قادر على أن يوجد ما هو أعلى منه وذلك وان كان اشارة لجزئى فالصفات المذكورة كلية وضم الكلى للكلى لا يفيد نكتة الا أنه يفيد انحصار موصوفها فى شخصه بحسب الخارج لانه معلوم نزول بعضه وتعجيزه لهم فكانه قال المؤلف المعلوم عندهم بصفاته ذلك الخ والدرجات المراقى كالسلم واحدتها درجة والمراتب جمع مرتبة وهى محل الرتوب وهو الاستقرار استعيرت للشرف كالمنزلة والمكانة والرتبة كما يخاطب العظيم بالمجلس السامى تأدبا وليس ما هنا مجرّد تفنن لانّ المرقاة توصل للرتبة فهى أعلى منها فلذا أتى بها فى البلاغة اشارة الى أنها أشرف من الفصاحة كما تقرر فى محله (قوله والكتاب صفة ذلك) هذا حكم الاسم الواقع بعد كل اسم اشارة على المشهور ولا يكون الا معرفا بال وقال ابن مالك ان كان جامدا محضا فهو عطف بيان وأكثر المتأخرين يقلد بعضهم بعضا فى أنه نعت وبعود عاهم اليه أنّ عطف البيان لا يكون الا أخص من متبوعه وهو غير صحيح وممن ذهب الى أنه عطف بيان الزجاج وابن جنى وقال ابن عصفور من حمله على النعت لحظ فيه معنى الاشتقاق كأنه قال الحاضر والمحسوس وهو مبنى على أنّ النعت لا يكون الا مشتقا أو مؤوّلا به وقد قال ابن الحاجب انّ التحقيق خلافه فما ذهب اليه المصنف أحد الآراء فى هذه المسئلة وأل فيه اذا كان صفة عهدية واذا كان عطف

واعلم أنّ الآية تحتمل أوجها من الاعراب أن يكون الم مبتدأ على انه اسم القرآن أو السورة أو مقدر بالمؤلف منها وذلك خبره وان كان أخص من المؤلف مطلقا والاصل أنّ الاخص لا يحمل على الاعم لانّ المراد به المؤلف الكامل فى تأليفه البالغ أقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة والكتاب صفة ذلك

بيان حضوريه وهى قسم منها وهذا مما لم يجزم به النحاة وبعض الناس قال هنا اللام فيه عهدية لانه
المتبادر وأيضا الافائدة فى الاخبار عن السورة أو القرآن بأنه أى المؤلف المخصوص يصدق عليه جنس
الكتاب فان قصد الحصر فى اسم الاشارة ثم حمل ذلك الكتاب على القرآن ظاهر وأما على السورة أو المؤلف
فباعتبار صحة اطلاق الكتاب على الكل والجزء بالاشتراك فاثبته بالدليل وهو غنى عنه مع ما فى دليله من
المنع الظاهر (قوله وأن يكون الم خبر مبتدا) قيل تقديره القرآن أو السورة أو المتحدى به الم أى المؤلف
من جنس هذه الحروف التى ألفوا منها كلامهم والمقصود من الاخبار الالزام والتبكيت وقيل تقديره
هذه الم وصحة الاخبار عن هذه بالم على معنى أن هذه السورة المشهورة بالفضل والكمال بلاغة وهداية
أو على أنها مسماة بهذا الاسم ولا يخفى قصوره فان هذا الاعراب عند المصنف على الوجوه الثلاثة كما صرح
به فى أول كلامه الا أن يكون صرح ببعض الوجوه وأحال الباقى على القياس (قوله ولا ريب فى المشهورة
الخ) المشهورة صفة لمقدر أى القراءة المشهورة المتواترة وهى قراءة الفتح على البناء عليه وقوله لتضمنه
معنى من هو مذهب محققى النحاة فعلة البناء تضمن معنى الحرف الذى هو من الاستغراقية كما أن ما جاء فى
من رجل نص فى الاستغراق بخلاف ما اذا رفع ما بعدها سواء أعملت أو الغيت وقيل انما بنى لتركب
لا مع اسمها تركيب خمسة عشر وقيل انه معرب حذف تنوينه وهو ظاهر كلام سيبويه فى الكتاب ومنهم
من أوله ومنهم من رده وقالوا ان قراءة الفتح انما كانت نصا فى الاستغراق لان نفى الجنس مستلزم له قطعا
وأورد عليه أن الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية لا تتناقضان فيجوز أن ينتفى الجنس فى ضمن فرد ويثبت
فى ضمن فرد آخر الا أن يقال المفهوم عرفا من نفى الجنس بلا تقييد نفيه بالكلية وأيضا لا يظهر الكلام على
من جعل اسم الجنس بازاء فرد ما وليس بوارد لان من ذهب الى أنها نص فى الاستغراق يقول انها لعموم
النفى لا لنفى العموم كما صرح به وقالوا لا يجوز لا رجل فى الدار بل رجلان ورجال فكيف تكون سالبة
جزئية (قوله لانها نقيضتها) بهاء التأنيث فى بعض النسخ وفى بعضها نقيضها بدون هاء يعنى انها حملت
على ان فى العمل كما يحمل النقيض على النقيض لان لا لتأكيد النفى العام وان لتأكيد الاثبات
أو تلك موضوعة للنفى وهذه للاثبات أو هو من حمل النظير على النظير استعمالا لملازمة لا العاطفة لا مطلق
لا للاسماء كان وأبو الشعثاء بشين معجمة مفتوحة وعين مهملة ساكنة وثاء مثلثة تليها ألف ممدودة وهو
سليم بن الاسود المحاربى التابعى راوى هذه القراءة الشاذة (قوله مرفوع بلا الخ) هذا هو المشهور
بين النحاة فى رفع ما بعدها على أنها عاملة عمل ليس وقال ابن مالك لو ذهب ذاهب الى أنها لا تعمل عمل ليس
كان حسنا اذ لا يحفظ فى نظم ولا نثر سوى قوله

تعز فلا شئ على الارض باقيا ❊ ولا وزر مما قضى الله واقيا

وبالجملة فى ذلك ثلاثة أقوال الجواز وهو مذهب سيبويه والمنع وهو مذهب الاخفش والمبرد والثالث
أنها عاملة فى الاسم وهما جميعا فى موضع الابتداء ولا تعمل فى الخبر وحكى عن الزجاج وسماع نصب الخبر
قاض بالمذهب الاول (قوله وفيه خبره) ضمير خبره راجع للا على المذهب المشهور من أنها العاملة
الرافعة للخبر وذكر باعتبار اللفظ أو الى ريب لانه مبتدأ بحسب الاصل فالخبر له واختلفوا فى رافع الخبر
هل هو لا وحدها أو مع الاسم أو المبتدا وعلى هذا فضمير صفته الآتى راجع اليه كضمير خبره من غير
تفكيك أو بتقدير مضاف أى صفة اسم والمراد على قراءة الرفع أيضا الاستغراق لانه لم يرد نفى ريب واحد
كما فى البحر وعلى كونه خبرا على القراءتين محله مختلف فان قلت من هذه زائدة كما فى المغنى وغيره
فكيف يتأتى دلالتها على الاستغراق والزائد لا معنى له وأيضا الزائد اذا لم يذكر لا يقدر فكيف قالوا ان البناء
والاستغراق لتضمنه معناها وفى كلام الشريف ما يقتضى الفرق بين ذكرها وعدمه وهو مناف لذلك
ظاهرا قلت الزائد فى فصيح الكلام ليس زائدا من كل الوجوه ولذا يسمى صلة تأدبا وتحاشيا عن ايهام
اللغوية والفرق بين التضمين والتقدير ظاهر فيفيد التأكيد لما يدل عليه الكلام والنكرة فى سياق النفى

ظاهرة

وأن يكون الم خبر مبتدا محذوف
وذلك خبرا ثانيا أو بدلا والكتاب صفته ولا
ريب فى المشهورة مبنى لتضمنه معنى من
منصوب المحل على انه اسم لا النافية للجنس
العاملة عمل ان لانها نقيضتها ولازمة للاسماء
لزومها وفى قراءة أبى الشعثاء مرفوع بلا التى
بمعنى ليس وفيه خبره

ظاهرة في العموم فاذا أكدت تقوى ذلك فصار نصا في العموم فتدبر (قوله ولم يقدم الخ) قال قدس سره لما كان المقصود بالنفي ليس هو الريب بل كونه متعلقا له كان مظنة لتوهم ان النفي ليس متوجها الى أصل الريب بل الى متعلقه الذي هو الظرف فكان ذكره أهم فهلا قدم أجاب العلامة بأن النفي متوجه الى الريب لا الى متعلقه لكن لم يقصد بنفي الريب عنه انه لم يرتب فيه أحد بل قصد اثبات انه حق وصدق وان الريب فيه غير واقع موقعه ومن المعلوم أن هذا القصد لا يقتضي تقديم الظرف على ان ثمة مانعا منه وهو انه لو قدم لافاد معنى بعيدا عن المراد وهو ان الريب ثابت في كتاب آخر لا في هذا الكتاب وهذا المعنى سواء استقام أولا لا يناسب المقام اذ لا منازع فيه وفي المفتاح انه لو قدم لدل على أن ريبا في سائر كتب الله تعالى وهو باطل ولا خفاء في انه توجيه آخر واما لا فيها غول فان نظر الى حاصل المعنى كان قصر الصفة الاغتيال على خمور الدنيا وان روعي القاعدة القائلة بأن تقديم المسند يفيد الحصر المسند في قصر الموصوف على الصفة أي الغول مقصور على عدم الحصول في خمر الجنة لا يتجاوزه الى عدم الحصول فيما يقابلها أي عدم الغول مقصور على الحصول فيها لا يتجاوزه الى الحصول في هذه الخمور والغول الصداع أو مصدر غاله اذا أهلكه وقد بقي هنا أمور لعل النوبة تفضي اليها باذن الله تعالى وقد أورد على الزمخشري أنه لا محذور فيما ذكره لوقوع الريب في كثير من الكتب وأجيب بأن المراد لزوم الريب في الكتب السماوية وقيل عليه انها لما فيها من التحريف محل ريب فلا محذور أيضا وفيه بحث وقيل لو قدم لزم نفي حصر الريب فيه فيلزم مشاركته لغيره في الريب وهذا بناء على ان ملاحظة الحصر قبل دخول النفي والامر بالعكس كما مر جوابه (وههنا بحث) أورده بعض المتأخرين وهو أن لا ريب فيه لا يصح تقديم الخبر فيه اذ لا يجوز لا فيه ريب من غير تكرار لا لانه اذا فصل بينها وبين اسمها وجب الرفع والتكرير ولا عدول للمنفي هنا حتى يصح تكريرها أو يقدر وهذا وان صح في قراءة أبي الشعثاء فالزمخشري ذكره في المشهورة وسوق القاضي على العموم ورد بأن وجوب تكريرها فيما ذكر ليس متفقا عليه لذهاب المبرد وابن كيسان الى جوازه ولا يخفى أنه قول مرجوح عند النحاة فانه عندهم ضرورة على انه على فرض جوازه غير فصيح وانكار أبي حيان افادة تقديم الخبر الحصر هنا مما لا يلتفت اليه وان أورد في بعض الحواشي (قوله أو صفته الخ) معطوف على قوله خبره وما قيل عليه من أن فيه تفكيك الضمائر ولو قال صفة بدون ضمير كان أوجه لسلامته مما ذكر ليس بشيء لامكان اتحاد مرجعها كما مر مع ان التفكيك لا محذور فيه اذا ظهر المراد وذكر في الخبر ثلاثة أوجه تقريرها ظاهر من كلام المصنف رحمه الله وحذف الخبر كما في لا ضير أي فيه هو الافصح الاكثر وقد التزمه بعض العرب وجعله لازما مع القرينة وحينئذ يصح الوقف على ريب لتمام اللفظ والمعنى قال في المرشد ان جعلت لا ريب بمعنى حقا فالوقف عليه تام ولا حاجة لتقدير فيه ولولاه كان قبيحا وقال الامام الاولى الوقف على فيه ليكون الكتاب نفسه هدى وقد ورد في آيات كثيرة وصفه بأنه نور وهدى وفيه نظر وهذا الوقف لنافع وعاصم وقوله على ان فيه خبر هدى أي لفظ فيه المذكور وخبر لا فيه أخرى مقدرة (قوله وهدى نصب الخ) ذو الحال ذلك أو الكتاب والعامل على كلا التقديرين اسم الاشارة ويجوز أن يكون حالا من الضمير المجرور في فيه والعامل ما في الظرف من معنى الفعل وجعل المصدر حالا على الاوجه المشهورة في أمثاله واذا كان العامل فيه ما في هذا من معنى الاشارة فاتحاد عامل الحال وذيها على اشتراطه موجود فيه وسيأتي ان شاء الله تحقيقه في قوله تعالى هذا بعلي شيخا فلا نطيل الكلام بذكره (قوله وان يكون ذلك مبتدأ الخ) وصف الكتاب بالكامل ايماء الى أن المقصود من حصر الجنس حصر الكمال واللام يصح أي لانه لكماله في بابه ونقصان ما سواه يستحق دون غيره ان يسمى كتابا كأنه الجنس كله نحو هو الرجل وهم القوم وقد مر تحقيقه في تقديم الخبر وأما لزوم نقصان غيره من الكتب السماوية فتدفع بأنه لعدم الاعجاز أو استكمال الاحكام الشرعية ونقصان الفاضل عن الافضل لا يخرجه عن كونه فاضلا خصوصا اذا اقتضى ذلك حكما ومصالح بخلاف الريب وهو التردد في انها من عند الله

ولم يقدم كما قدم في قوله تعالى لا فيها غول لانه
لم يقصد تخصيص نفي الريب به من بين سا
الكتب كما قصد ثمة أو صفته وللمتقين خبر
وهدى نصب على الحال أو الخبر محذوف ك
في لا ضير ولذلك وقف على لا ريب على ان فيه
خبر هدى قدم عليه لتنكيره والتقدير لا ريب
فيه فيه هدى للمتقين وان يكون ذلك مبتد
والكتاب خبره على معنى انه الكتاب الكامل

فانه لايليق وقدمرّ وجه آخر قد ذكره وانما لم يقدّم هذا على قوله ولاريب وينظمه فى سلك الوجهين السابقين لانهما يعمان الاحتمالات وهذا خاص بما اذا أريد بالم القرآن كما تنطق به عبارته وفصله وقيل انه أخره ايماء الى ضعفه لانّ الم اذا كان اسما للسورة وذلك اشارة اليها كان حصر الكمال فيها اثباتا للنقصان فى سائر السور فانها المقابلة لها دون الكتب السالفة فأما ملاحظة الحصر فى السورة باعتبار قرآنيتها الاخصوص كونها سورة وان يراد بالسورة القرآن مجازا فخلاف الظاهر ويستأهل بمعنى يصير أهلا المراد به يستحق كما مرّ تفصيله ولك ان تقول أخره لانّ ما يليه مبنى عليه (قوله والاولى أن يقال الخ) متناسقة بمعنى متناسبة مرتبطة بدون عاطف من نسقت الدر اذا نظمته ومنه عطف النسق فى قوله متناسقة ايهام نسق العطف وليس بمراد لانّ اللاحقة تقرر السابقة وتؤكدها ولما بين المؤكد والمؤكد من الاتصال لا يعطف أحدهما على الآخر كما اتفق عليه أهل المعانى وان صرح النحاة بخلافه فى نحو كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون كما سيأتى ولما ذكر ماذكره من الاعراب الناظر للمفردات وكان المتبادر منه انها جملة واحدة أو فى حكمها كما سيظهر للنظر الصادق فيما قدمه أشار الى انه لا يليق بجزالة البلاغة وفخامة المعنى ومقتضاها ان تجعل جملا متعددة فبين ذلك بوجهين وقال فالم الخ بالفاء التفصيلية (قوله جملة دلت الخ) كونه جملة اصطلاحية حقيقة ان قدر خبرا أو مبتدأ وجعل علما فان أريد به طائفة من الحروف للايقاظ وأولت بما ذكر فهى فى حكم ذلك ان قلنا لها محل من الاعراب فان لم نقل به لا يتأتى ماذكروا اليه أشار بقوله على انّ المتحدى به هو المؤلف وفى الكشاف نبه على انه أى الم الكلام المتحدى به فجعل الم هو المبتدا والمتحدى به خبره المقدر والمصنف عكسه فقيل فى وجهه انه نظرا الى أنّ اتصاف الكتاب بأنه المتحدى به معلوم مكشوف دون اتصافه بأنه المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم ولا يخفى ما فيه فانّ كونه مؤلفا من جنس الحروف لاغطاء عليه حتى يكشف بل الظاهر أنه غير مفيد فائدة تامة لظهوره فلذا أخبر عنه بما ذكر ليصدى وهذا ظاهر على ارادة الحروف وعلى العلمية لاشعارها بذلك كما مرّ ولم يلتفت لبقية الاقوال لضعفها عنده (قوله مقررة لجهة التحدى الخ) بأنه متعلق بقوله مقررة واتصافه بغاية الكمال فى لفظه ومعناه فهو هاد بالمعنى والعبارة بخلاف غيره من الكتب فلا يقال كيف يفضل بكماله فى التحدى على غيره من الكتب ولا اعجاز لها وفى شرح التلخيص معنى ذلك الكتاب انه الكامل فى الهداية لانّ الكتب السماوية انما تتفاوت بحسبها لا غير فان قلت قد تتفاوت الكتب بجزالة النظم وبلاغته كالقرآن الفائق على جميع الكتب باعجاز نظمه قلت هذا داخل فى الهداية لانه ارشاد الى التصديق به ودليل عليه (أقول) الحروف المقطعة دالة على الاعجاز الدال على انه ليس من صنيع البشر بل من كلام خالق القوى والقدر على مامرّ وهو المراد بجهة التحدى هنا فالمقرر المؤكد له هو كونه هاديا لجميع العباد لخيرى المعاش والمعاد فانه مقتض أيضا لانه أمر الهى فلا حاجة لادخال الاعجاز فيما تدل عليه الجملة الثانية بل لاوجه له اذ هو مع انه كالمصادرة غير مشترك بين الكتب فلا يلتفت لما قيل فى بعض حواشى المطول من انه كلام على السند الاخص وانّ كون البلاغة سببا فى نفسها مما لا يمكن انكاره غاية الامر انه صار سببا لكمال آخر هو الهداية انتهى وفى نسخ القاضى هنا اختلاف بالزيادة والنقصان (قوله ثم سجل الخ) أى قرره وأثبته وفسره الشريف رحمه الله بحكم به حكما قطعيا ويقال سجل مشددا وأسجل قال المعرى

طويت الصبا طىّ السجلّ وزادنى * زمان له بالشيب حكم واسجال

وفى شرح مقامات الزمخشرى له يقال سجل عليه بكذا اذا شهره كانه كتب به عليه سجلا اهـ فهو استعارة للتشهير والنداء والمصنف رحمه الله استعاره للاثبات وهو قريب منه ولا تجوّز فى المجاز وتعديه بعلى وبالباء ووجهه يعلم مما مرّ أى أظهر كالمبنى الريب عنه فان المعجز المرتدى بالكمال لا يرتاب فيه عاقل وعطف هذا بثم لما بينهما من التفاوت الرتبى فان ما قبله دال على الاعجاز وبلوغ غاية الكمال وهما صفتان جليلتان

الذى يستأهل ان يسمى كتابا أو صفته ومابعده خبره والجملة خبر الم أو يكون الم خبر مبتدا محذوف والاولى أن يقال انها أربع جمل متناسقة تقرر اللاحقة منها السابقة ولذا لم يدخل العاطف بينها فالم جملة دلت على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم وذلك الكتاب جملة ثانية مقررة لجهة التحدى بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال ثم سجل على كالمبنى الريب عنه

لازمان له وهذا نفي للريب واثبات للحقيقة وبينهما بون بعيد (قوله لانه لا كمال أعلى الخ) في الكشاف لا كمال أكمل مما للحق واليقين ولا نقص أنقص مما للباطل والشبهة وقيل لبعض العلماء فيم لذتك فقال في حجة تتبختر اتضاحا وفي شبهة تتضاءل افتضاحا وقوله لا يحوم الشك حوله مبالغة في كونه يقينا لا تعتريه شبهة أصلا لانه اذا نفي قربه منه علم نفيه عنه بالطريق الاولى ويحوم مضارع حام الطائر حول الماء اذا دار به وفي الحديث من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه أي من قارب المعاصي ودنا منها قرب وقوعه فيها وهذا استعارة مكنية بتشبيه اليقين بعين عذبة والشك بظمآن يريد الشرب منه ولا يصل اليه واثبات الحومان تخييل أو هو استعارة تمثيلية وقيل هو كناية كقوله

فما جازه جود ولا حل دونه ❊ ولكن يصير الجود حيث يصير

فيفيد مبالغة مأخوذة من جعله نفس الهدى واعلم أن المصنف تبعا للزمخشري ذكر أن هنا جملا أربعا كل منها مؤكد لما قبله والسكاكي خالفه في ذلك بعدما وافقه في أصل التأكيد فقال ان بعضها منزل منزلة التأكيد المعنوي لاختلاف معناهما وبعضها منزلة التأكيد اللفظي لاتحاده فلا ريب بالنسبة الى ذلك الكتاب بمنزلة التأكيد المعنوي ولما بولغ في وصف الكتاب بأنه بلغ أقصى الكمال بجعل المبتدا ذلك وتعريف الخبر باللام الجنسية المفيد للحصر حقيقة أو ادعاء أفادات ماسواه ناقص وانه المستحق لان يسمى كتابا جاز أن يتوهم انه رمي به جزما فاتبع ذلك الكتاب بلا ريب فيه لنفي ذلك التوهم ووزانه وزان نفسه وهدى للمتقين معناه ان ذلك الكتاب بلغ في الهداية درجة لا يدرك كنهها فهو كزيد زيد الخ ما فصل في شروحه وحواشيه وقال قدس سره لا اشكال فيما سلكه الزمخشري ومن تابعه وما في المفتاح وكتب المعاني يتجه عليه ان الانسب أن يعطف هدى للمتقين على لا ريب فيه لاشتراكهما في انهما تأكيد لذلك الكتاب عندهم ولا امتناع فيه انما الممتنع عطف التوكيد على المؤكد لا عطف أحد التأكيدين على الآخر والتفصي عنه أن يقال لما كان لا ريب فيه مؤكد للجملة الاولى اتحد بها فالجملة السابقة التي يتوهم العطف عليها هي ذلك الكتاب معتبرا معه ما هو من تتمته واليه أشار في المفتاح (أقول) قد استحسن هذا بعض الفضلاء وقال انه يظهر منه وجه عدم العطف في نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون مع اتحادكلهم وأجمعون في التأكيد به للملائكة وليس الاستحسان بحسن فان التأكيد اذا تعدد سواء كان من نوع أولا لا يصح عطفه اذ لم يسمع ولم يقل به أحد من النحاة ثم انه قيل عليه انه يقتضي أن يكون من أسباب الفصل كون الثانية مؤكدة لما أكد بالجملة الاولى ولو قيل انه لم يعطف على لا ريب فيه لئلا يتوهم عطفه على ذلك الكتاب جاز وهو أحسن مما ذكره السيد وأقرب ولا يلزمه اختراع سبب آخر للفصل ثم انه قيل ان سبب عدول صاحب المفتاح عما في الكشاف انه لا يجوز أن يكون للتأكيد تأكيد في المفرد المقيس عليه وان ترك العطف فيما اختاره لان بين اللفظي والمعنوي مباينة تقتضي الفصل وانه لا يصح العطف على أمر هو من تتمة أمر آخر ولا يخفى أنه يرد عليه انه مخالف لذلك أيضا في الجملة الاولى وفي تقديم التأكيد المعنوي على اللفظي والمعروف خلافه وقد وجه بما تركه أحسن من ذكره فالحق أن ما ينزل منزلة الشيء لا يلزم أن يكون مثله من جميع الوجوه وما استصعبوه أهون من أن يستصعب فافهم ترشد (قوله أو تستتبع كل واحدة الخ) هذا معطوف على قوله تقرر اللاحقة منها السابقة وقوله استتباعا بالنصب مفعول مطلق وعامله تستتبع وهو اما نوعي أو تشبيهي كخبط خبط عشواء لان الاستتباع طلب التبعية والمراد به الاستلزام وهو على ضروب منها استلزام الدليل لمدلوله أو المراد ما يقرب منه ويشبهه لما بينهما من التلازم لاستلزام الاعجاز غاية الكمال وغاية كمال الكلام البليغ بعده من الريب والشبه لظهور حقيته وذلك مقتض لهدايته وارشاده فان نظر الى اتحاد المعاني بحسب المآل كان الثاني مقررا للاول فيترك عطفه وهو الوجه الاول وان نظر لان الاول مقتض لما بعده لزومه له بعد التأمل الصادق فالاول لاستلزامه لما يليه وكونه في قوته بجعله منزلا منه منزلة

ولا ريب فيه جملة ثالثة تشهد على كماله لانه لا كمال أعلى مما للحق واليقين وهدى للمتقين بما يقدر له مبتدأ جملة رابعة تؤكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بأنه هدى للمتقين أو تستتبع كل واحدة منها ما تليها استتباع الدليل للمدلول وبيانه انه لما نبه أولا على اعجاز المتحدى به من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه أنه الكتاب البالغ حد الكمال

بدل الاشتمال لما بينهما من الملابسة والملازمة فوزانه وزان حسنها فى أعجبتنى الجارية حسنها فيترك العطف لشدة الاتصال كما قرره أهل المعانى فى قوله * أقول له ارحل لا تقيمن عندنا * وهذا مراد المصنف رحمه الله لأن الثانى مترتب على الاول ترتب المدلول على الدليل كما توهمه لقصور النظر فورد عليهم ان المعروف فى مثله اقتران الثانى بالفاء التفريعية كما يقال العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث وهى وان لم تكن عاطفة فهى اداة وصل كما والحال لان المعتبر عندهم فى مثله كونه عاطفا بحسب الاصل والصورة فدفع بأن الظاهر أنه من القسم الثانى من الاستئناف البيانى وهو أن يكون جوابا عن سؤال عن غير السبب المطلق والخاص كأنه لما قيل انه متحدى به مع انه من جنس كلامكم قيل فما يلزم من هذا قال انه يكون هو الكامل دون غيره وهكذا يقدر فيما بعده الى ان ينتهى السؤال وينقطع الجواب ولا يخفى انه ليس فى كلامه ما يدل على ما ذكره وانما يريد انه لكون الجملة الثانية معناها لازم للاولى حتى كأنه مستفاد منها اقتضى ترك العطف كما عرفته آنفا ولم ينظر الى تفريعه عليه حتى يقال أيضا ان الظاهر الفاء كما فى قوله اضرب فانفجرت وقيل ان نكتة الفصل على هذا ان اللاحق نتيجة السابق فبينهما كمال الاتصال ففى هذا الوجه كل سابق مقترن باللاحق على عكس التوجيه السابق وهو لطيف جدا الا أنا لم نعثر عليه فى كلام القوم والمطابقة لقواعدهم جعل اللاحق مقترنا بالسابق لانه لكونه متصلا متضمنا له فذكره يتضمن ذكره والفصل على هذا الوجه لكون اللاحقة مقترنة للسابقة فان قلت لم يعهد ذكر النتيجة بلا رابطة فحسن هذا التوجيه وقبوله يتوقف على استغناء النتيجة عن الرابطة نعم لا تعطف النتيجة لكن تربط بحرف التعقيب والتفريع فقد احوجه هذا الوجه الى نكتة ترك حرف التفريع بل الى وجه صحته قلت اذا قصد الاستدلال والاستنتاج فلا بد من حرف التفريع ولم يقصد هنا بل قصد الاخبار بكل جملة استقلالا الا أنه كان كل لاحق نتيجة للسابق فلهذا لم يحسن العطف لعدم صحة عطف النتيجة على الدليل ولما لم يقصد الاستدلال لم يكن لايراد حرف التفريع معنى اه ولا يخفى ما فيه من الخبط والخلط فعليك بعض النواجذ على ما قدمناه والمراد بالاستتباع هنا الاستلزام كما مر وفى اصطلاح أهل البديع أن يساق الكلام لمدح ونحوه ثم يلوح به لمعان أخر كما فى قوله

نهبت من الاعمار ما لو حويته * لهنئت الدنيا بأنك خالد

وهو قريب منه وينشب بمعنى يتعلق وهو استعارة هنا ولا محالة بفتح الميم والبناء على الفتح بمعنى لا بد (قوله وفى كل واحدة منها الخ) يعنى ان هذه الجمل المتناسقة مع ما تضمنته من الفوائد الجمة فى نظمها بدائع أخر والنكتة الدقيقة اللطيفة معنوية كانت أو لفظية والمراد الثانية وأصلها من نكت فى الارض بقضيب ونحوه يؤثر فيها والجزالة مصدر جزل الحطب بالضم اذا عظم وغلظ فهو جزل ثم استعير فى العطاء فقيل أجزل له العطاء اذا وسعه وفى الرأى فقال رأى جزل أى قوى محكم ومنه ما هنا وقوله ففى الاولى أى الجملة الاولى وهى الم على تقدير التقدير هذه الم ان جعلت اسما للسورة أو أولت نكتة وهى ما يقتضيه الحذف وهو من الايجاز المستحسن وجعله نفسه نكتة تسمحا والرمز الاشارة الخفية الى اعجازه لتحديهم بما هو من جنس كلامهم وأصله الاشارة بالشفة أو الحاجب وهو فى الاصطلاح كناية مخصوصة وهو المراد والمقصود هو التحدى والتعليل هو انهم انما عجزوا عنه لانه كلام الله وليس هذا التعليل البديعى المسمى بحسن التعليل لانهم اشترطوا فيه ان لا يكون علة فى الواقع بل أمر تخييلى ادعائى كما فى قول ابن الرومى

رأيت خضاب المرء بعد مشيبه * حدادا على شرخ الشبيبة يلبس

والجملة الثانية ذلك الكتاب وفخامة التعريف الجنسى لافادته الحصر لكماله كما مر وايهام الباطل فى الثالثة وهو كون غيره من الكتب السماوية محلا للريب وهى منزهة عنه كما هو مسلك السكاكى فان جعلت قوله فيما مضى لانه لم يقصد تخصيص نفى الريب به على هذا فالامر ظاهر والا فلما كان فيه وجهان بين أحدهما فيما مضى والآخر هنا استيفاء للنكات وقيل المراد بايهام الباطل ايهام ما ليس بمقصود وكل ما ليس بمقصود

باطل

واستلزام الكمال انه لا ينشب الريب بأطرافه ولا أنقص عما يعتريه الشك والشبهة وما كان كذلك لا محالة هدى للمتقين وفى كل واحدة منها مع التعليل نكتة ذات جزالة ففى الاولى الحذف والرمز الى المقصود مع التعليل وفى الثانية فخامة التعريف وفى الثالثة تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل

باطل أو ايهام الريب فى كتب الله أو فى بعض الصور وهو باطل وهذا هو الحامل على الوجه الاول لئلا يخالف مامرّ ومن لم يتنبه لهذا فسره بالثانى وفسر السابق بما مرّ ولك أن تقول ما نحاه الزمخشرى هو المقصود الاعظم من النظم بما نحاه السكاكى دفعا لما يوهم معترض الكلام فلا منافاة بينهما وأمر الرابعة ظاهر (قوله وتخصيص الهدى بالمتقين الخ) معطوف على قوله الحذف فهو من جملة نكات الرابعة والاستئناف فيه بعيد وهذا الايناف قوله وفى كل واحدة منها نكتة بالتوحيد لتعدد النكات فى كل واحدة منها الا انه جعل مجموع ما فى كل واحدة واحدا لتعلقه بأمر واحد وقيل المعنى ان شيأ من تلك الجمل لايخلو عن نكتة واحدة البتة وهو لا ينافى الزيادة والمراد بالغاية غاية الهدى وفائدته وهو الانتفاع به كما مرّ وقيل المراد بالغاية المآل ومجاز الصيرورة كتسمية العصير خمرا والفرق بينه وبين المشارفة أن مجاز الاول ان حصل على الفور نحو من قتل قتيلا فهو مجاز المشارفة وان كان بعد زمان فهو مجاز الصيرورة فمآل الوجهين الى أن المتقى مهتد لكنه علق به الهدى باعتبار المآل مشارفة أو صيرورة الا أنه كان الظاهر حينئذ العطف بأو دون الواو وكونها بمعنى أو بعيد وقيل هما وجه واحد وانّ قوله باعتبار الغاية بيان لعلاقة المجاز لشموله الصيرورة والمشارفة وتسمية الخ بيان صنفها وقيل انه حقيقة عند موالجاز على تقدير حمل المتقين على الدرجة الثالثة للتقوى لانه يتقى بذلك الهدى وقيل اوّله مبناه على انه حقيقة وما بعده على أنه مجاز فتدبر (قوله ايجازا وتفخيما الخ) مع ما فيه من حسن المطلع بتصدير سنام القرآن وأولى الزهراوين بأشرف عبارة وعبادة والايجاز لان أصله الضالين الصائرين للتقوى وهذه نكتة تجرى فى كل مجاز وقيل لان أصله يتبع هداه ولا وجه له وضمير لشأنه للهدى تعظيما له بأنه لا يليق أن يسند الا الى أشرف المخلوقين ومنهم من أرجعه للمتقى بمعنى من هو بصدد التقوى لمدحه وجعله كأنه متق بالفعل ولا يرد عليه أنه لا يليق حينئذ اجراء الذين يؤمنون الخ عليه لانّ من هو بصدده نزل منزلة المتصف بالفعل مع أن يؤمنون وما بعده مستقبل وفى بعض شروح الكشاف البحث عن مناسبة الكلم المفردة وان كان أرسخ فى البلاغة الا أنّ ملاحظة الارتباط فيما بين الجمل أدق وألطف لانه اتفاق الاغلب بين الجمل باعتبار المعانى العقلية وفى المفردات باعتبار المعانى الوضعية ولا شك أنّ الاولى ألطف وأخفى وهذا منه بناء على أنّ أحكام الفصل والوصل تجرى فى المفردات كما صرح به عبد القاهر وان تبادر من كتب المعانى خلافه فتأمل (قوله اما موصول بالمتقين الخ) ذكر فيه وجوها معلومة من كلامه والذين يحتمل الرفع والنصب والجر على أنه نعت تابع للمتقين ويجوز فيه البدل وعطف البيان والرفع والنصب على القطع المدحى بتقدير هم أو أعنى ونحوه والابتداء على الاستئناف وأولئك خبره ثم انّ الوصف يذكر لامور كالكشف والتعريف وذلك اذا اتحد مفهومه بمفهوم الموصوف كالجسم الطويل العريض العميق متحيز والتمييز اذا كان مفهومها غير مفهوم الموصوف نحو زيد التاجر عندنا والمدح كما فى صفات البارى الذى لا يخفى على أحد ولا يشاركه شئ فيميز عنه وقد يقصد بمدح الصفة نفسها والدلالة على أنها خصت بالذكر لانها أشرف من سائر الصفات كما سيأتى وفرقوا بين المدح صفة والمدح اختصاصا بأنّ الوصف فى الاول أصل والمدح تبع والثانى بالعكس وبأنّ المقصود الاصلى من الاول اظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكره ومن الثانى اظهار أنّ تلك الصفة أحق باستقلال المدح من غيرها اما مطلقا أو بحسب المقام والمصنف قسمها الى مقيدة وهى ما أفادت قيدا ومعنى لا يفهم من الموصوف وموضحة وهى بخلافها وما دحة وهى ما لا يقصد به التقييد ولا الايضاح وقدم الاولى لانها الاصل الاغلب وقوله موصول أى متصل معنى يدخل فيه النعت المقطوع لانه تابع حقيقة ومعنى وان خرج صورة بخلاف المستأنف وفى تعبيره بالموصول هنا لطافة لا تخفى لما فيه من التورية (قوله ان فسر التقوى الخ) قدمرّ أنّ للتقوى معنى لغويا وهو الصيانة أو فرطها وشرعيا وله مراتب مرّ تحقيقها وما ذكرهنا خارج عنها بحسب الظاهر فاما أن يكون معنى آخر عرفيا لها كما ذهب اليه العلامة فى شرح الكشاف والمراد بالعرف فيه عرف أهل اللغة أو العرف العام

وفى الرابعة الحذف والتوصيف بالمصدر للمبالغة وايراده منكرا للتعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقيا ايجازا وتفخيما لشأنه (الذين يؤمنون بالغيب) اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة مقيدة له ان فسر التقوى

تقف على ان الوصف يذكر لامور

لاعرف الشرع حتى يعود الاستشكال أو يقال هو من الشرعى وان لم يكن داخلا فى قسم من الاقسام السابقة على التعيين لان المقصود من تلك المراتب بيان حدها الادنى والاوسط والاعلى فلا ينافى أن يكون بينها مراتب أخر مركبة أو مفردة منها فسقط ماقيل من أنه ان حمل هذا على المرتبة الاولى فالصفة مقيدة باعتبار الصلاة فيما بعدها لكن لايتعين فيه ترتيب التحلية على التخلية لان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فتقتضى اجتناب المنكرات كلها وهى تخلية أيضا الا أن يتكلف وان حمل على المرتبتين الاخيرتين فليست بمقيدة أو هو لغوى" لان التقوى فى اللغة الاحتراز وأورد عليه أن المراد هنا احتراز خاص فلا يكون حقيقة لغوية ولذا قيل انها مقيدة ان فسرت التقوى بما يناسب معناها اللغوى الذى هو الاجتناب أعنى ترك مالا ينبغى شرعا من المعاصى والمنهيات ولا يخفى انه مع مافيه لايجدى نفعا كالقول بأنه نوع من اللغوى خص لاقتضاء المقام له والحق أن هذا معنى حقيقى شرعى أو لغوى كما فى الكشف وهو الاظهر ولا يرد عليه مامر لانه انما يكون كذلك اذا لم يخص بتعريف بحال أو اضافة وأما فى ذلك فلا مرية فى أنه معنى حقيقى فرجل وغلام عام أو مطلق لو أريد به زيد وعمرو كان مجازا ولو قيل الرجل والغلام بالتعريف العهدى وأريد ذلك فلا وهو أشهر من أن يذكر والمراد بالمتقى هنا من يجتنب القبائح والمنهيات سواء امتثل الاوامر وأتى بالحسنات أم لا فالصفة مخصصة كزيد التاجر لا لانها على ماهو خارج عن معنى الموصوف فان قيل اجتناب المعاصى لايتصور بدون فعل الطاعات لان ترك الطاعة معصية كما قال تعالى لايعصون الله ما أمرهم قيل ان مبنى هذا على أن المعصية فعل مانهى الله عنه وأن الترك ليس بفعل وقيل المراد بالمعاصى مايتعلق به صريح النهى وترك المأمور به منهى عنه ضمنا وأورد عليه أن الاول ضعيف لان السائل استدل على أن ترك الطاعة معصية بآية لايعصون الله ما أمرهم فلا يدفعه مجرد أن يقال ان المعصية مخصوصة بغير الترك على أن ترك الطاعة بمعنى الكف عنها مما يعاقب عليه فيكون حراما والكف عن المعصية مما يثاب عليه فيكون واجبا كما تقرر فى الاصول ويلزم الثانى أن لايبطل التقوى بارتكاب المنهيات الضمنية المستفادة باشارة النص أو الاقتضاء والدلالة وليس كذلك مع أنه يختل بالواجب الذى وقع الوعيد على تركه صريحا فانه يدخل هذا الترك فى المعصية وبالجملة لايظهر تخصيص التقوى بما يتعلق صريح النهى به فانها الاحتراز عن المعصية مطلقا وليس بوارد لانه ليس الكلام فى أن هذه الامور معصية وان ترك المنهيات والمعاصى مطلقا تقوى انما الكلام فى أنها داخلة فى مفهوم هذه التقوى أم لا وعلى الثانى فلزوم اجتنابها مفهوم من الصفة المقيدة وعلى كل حال فلا بد من اجتنابها ولكن هل يؤخذ هذا من الموصوف أو من الصفة وعلى كل لامحذور فيه حتى يرد عليه ما أورده (قوله بترك مالا ينبغى الخ) ينبغى مطاوع بغاه يبغيه اذا طلبه ويكون لاينبغى بمعنى لايصح ولا يجوز وبمعنى لايحسن وهو بهذا المعنى غير متصرف فلم يسمع من العرب الامضارعه كما فى قوله تعالى لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر وقد قيل انه يدخل فيه ترك الكفر وترك العقائد الفاسدة وجميع المناهى والاخلال بالاعمال الصالحة وترك الكفر عين الايمان والالزم ثبوت المنزلة بين المنزلتين وأما دخول جميع الاعمال فقد مر مع جوابه ومن تخلى عما ذكر يجوز تحليه بالطاعات وعدم تحليه بها فلهذا كانت هذه الصفة على هذا مقيدة وقد علم مما مر أنه مما ينبغى فكان عليه أن يقتصر على المناهى فافهم ترشد (تنبيه فى فائدة مهمة) قال الآمدى رحمه الله فى ابكار الافكار الترك فى اللغة يطلق على عدم الفعل يقال ترك كذا اذا لم يفعله سواء تعرض لضده أم لا سواء كان له قصد أم لا كالنائم والغافل ولا مانع منه لغة وخالفه بعض المتكلمين فشرط أن يكون الفعل مقدورا له فى العادة فلا يقال ترك خلق الاجسام وقد يطلق الترك على مقدور ومضاف لمقدور آخر عادة نحو ترك الحركة بالسكون وعكسه وعلى هذا ان أوجبنا ربط الثواب والعقاب بالافعال فلا يكون مرتبطا بالترك بمعنى عدم الفعل بالاصطلاح الاصولى وان لم توجب ارتباطه بالفعل بل جوزنا نصب العدم علامة على الثواب والعقاب فلا مانع من ارتباطه بالترك بالمعنى اللغوى على كلا الاصطلاحين فيمتنع اطلاق ترك خلق العالم فى الازل

بترك مالا ينبغى

عليه

علیه تعالى اذ تحقق أنه فى الازل غير مقدور وبعض امتناع ذلك على الاصطلاح الاصولى اذ الترك لذلك فعل مضاف لخلق العالم وتقدير فعل الله تعالى فى الازل اه ومنه علم أن الترك فيه خلاف هل هو عدم صرف أم لا فليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فى مواضع كثيرة (**قوله ترتب التحلية على التخلية**) الترتب فى كلام المصنفين التفرع على الشئ ووقوعه بعده مطلقا أو بحيث يكون الاول مقتضيا للثانى بسببية ونحوها والذى فى كتب اللغة رتب رتوبا اذا ثبت ولم يتحرك كترتب فهذا مجاز يظهر وجه التجوز فيه بالتأمل والتحلية الاولى بالحاء المهملة بمعنى التزين من الحلى والثانية بخاء معجمة من الخلو والتفريغ هذا هو الصحيح رواية ودراية لان ما يراد تزيينه بنقش ونحوه ينظف ويفرغ ثم يزين وما فى بعض الحواشى من أن هذه تجلية بالجيم وأن التحلية بالجيم داخلة فى التخلية بالمعجمة لانه تنظيف الصدأ وما ضاهاه وفسرها بتصفية الباطن عن الكدورات ورذائل الاخلاق والتوجه اليه تعالى فمن صقل باطنه تحلى بالصور الحقة الفائضة من المبدا الفياض وهو بالخاء المعجمة المرتبة الاولى وهى تهذيب الظاهر عما لا ينبغى والتصوير والتصقيل اشارة الى مرتبة التجلية بالجيم فتجتمع المراتب الثلاث اه تعسف نشأ من لفظ التصقيل لاقتضاء الصفاء والجلاء وانما أراد المصنف بالتخلية ترك ما لا ينبغى وبالتحلية فعل ما ينبغى وهو معنى قول الامام كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغى وفعل ما ينبغى فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان أو فعل الجوارح وهو الصلاة والزكاة وقدم التقوى لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره أولا عن النقوش الفاسدة لتمكن اثبات النقوش الفاضلة فلهذا قدم ترك ما لا ينبغى على فعل ما ينبغى اه فالتصوير والتصقيل بيان التحلية والتخلية الا أنا لم نر التفعيل من الصقل فى كتب اللغة ولا فى كلام من يوثق به وقد يقال انه للازدواج والمشاكلة وقيل نقل لباب التفعيل ليفيد المبالغة (**قوله أو موضحة الخ**) يجوز فيه تخفيف الضاد وتشديدها على أنه من الافعال أو التفعيل وهو مرفوع معطوف على قوله مقيدة والضمير المستتر فى ان فسر للتقوى وذكره نظرا للفظ أو الاتقاء وهذا هو المرتبة الثانية من المراتب الشرعية وفى الكشاف يحتمل أن ترد على طريق البيان والكشف وهو مراد المصنف أيضا اذ الموضح يطلق على مقابلة المخصص ولا يلزم فيه المساواة وعلى الكاشف الذى هو كالتعريف ولا بد فيه من المساواة تصريحا أو تلويحا وهو المراد هنا كما فى شروح الكشاف فمن قال لا حاجة فى كونه موضحا الى جعل الايمان والصلاة والصدقة مشتملة على جميع العبادات لانه يكون أعم والوصف بالاعم كالوصف بالمساوى يفيد التوضيح كزيد التاجر فقد غفل عن الفرق بين الاصطلاح واللغة وفى شرح المفتاح الشريفى ان حمل المتقى على معناه الشرعى أعنى الذى يفعل الواجبات بأسرها وترك السيآت برمتها فان كان المخاطب جاهلا بذلك المعنى كان الوصف كاشفا وان كان عالما كان مادحا وان حمل على ما يقرب من معناه اللغوى كان مخصصا (**قوله لاشتماله على ما هو أصل الاعمال**) ضمير اشتماله للموصف وهذا جواب عن سؤال تقديره ان الصفة الموضحة كالتعريف فينبغى أن تستوفى الطاعات والاجتنابات كلها وتقريره ظاهر وهذا معنى ما فى الكشاف من قوله لاشتمالها على ما أسست عليه حال المتقين من فعل الحسنات وترك السيآت أما الفعل فقد انطوى تحت ذكر الايمان الذى هو أساس الحسنات ومنصبها وذكر الصلاة والصدقة لان هاتين أما العبادات البدنية والمالية وهما العيار على غيرهما الا أنه قيل ان فى الكشاف لطيفة خلا عنها كلام المصنف رحمه الله وهى أنه جعل الايمان أصل العبادة وأساسها لتوقف صحتها عليه مع عدم انفكاكه عنها وجعل الصلاة والصدقة أمى العبادات البدنية والمالية لا أساسها فانهما وان كانا أصلين لها لا يتوقف صحتها على صحتهما لعدم توقف الولد على الام بقاء بخلاف الاساس وهذه النكتة صاحب الكشاف أبو عذرتها وتبعه من بعده كالشريف فى شرح المفتاح وغيره وقيل ان الايمان بيان لاساس الحسنات والصلاة والصدقة بيان للاصل بمعنى الام على اللف والنشر غير المرتب فهو مشتمل على تلك النكتة ولا

مترتبة عليه ترتب التحلية على التخلية والتصوير على التصقيل أو موضحة ان فسر بجميع فعل الحسنات وترك السيآت لاشتماله على ما هو أصل الاعمال وأساس الحسنات من الايمان والصلاة والصدقة

يخفى أنه خفي مشوش وعلى هذا فالاساس مغاير للاصل وعلى الاول هما بمعنى ويؤيده قوله فانها أمهات جمع أم وهي يتجوز بها عن المبدا والمتقدم وعن المشتمل المحتوى لمشابهته لها في ذلك وعن الاصل والمعرّف لان الشيء يعرف بأصله ونسبه وعما يتوقف عليه الوجود أو يضاهيه كالعمود هو المراد هنا وقال الطيبي رحمه الله الاعمال اما قلبية وأعظمها اعتقاد حقية التوحيد والنبوة والمعاد اذ لولاه كان كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء أو بدنية وأصلها الصلاة لانها الفارقة بين الكفر والاسلام وهي عمود الدين والام التي تتشعب منها سائر الخيرات والمبرات أو مالية وهي الانفاق لوجه الله وهي التي اذا وجدت علم الثبات على الايمان والنفسانية نسبة للنفس على خلاف القياس كما يقال روحاني وكثيرا ما يزاد في النسب الالف والنون للمبالغة أو الفرق والاعمال جمع عمل وهو الفعل الصادر بالقصد فلذا لا ينسب للجماد والغالب فيه استعماله في أفعال الجوارح الظاهرة وقد يطلق على غيرها كما هنا (قوله المستتبعة لسائر الطاعات) الاستتباع هنا بمعنى اللزوم العرفي المقتضي لوقوع غيره تبعا له كالفروع للاصول وهذا بيان لاشتماله على جميع العبادات قلبيا وقالبيا فعلا وتركا حتى يتم كونه كاشفا ومحددا للموصوفه وقيل لانه كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيآت كما قرروه وقيل في ذكر هاتين العبادتين وجعلهما دليلا فائدتان الاختصار والافصاح عن فضلهما بانهما أصلان تبعهما ما سواهما فلا حاجة الى ذكره معهما فسائر العبادات مفهومة تبعا لا داخلة فيما استعمل فيه اللفظ وكذا ترك السيآت ومنهم من زعم انه كناية وحينئذ تكون الطاعات بأسرها مذكورة بلفظ بعضها فلا ينحصر المذكور فيما هو عنوان لها وهو مخالف لما يتبادر من عبارة الكشاف ولا حاجة اليه فان المعاني التبعية لم تستعمل فيها الالفاظ وليست أيضا أجزاء لما استعملت هي فيها ورد بأن اعتبار الكناية غير مناف لما ذكره المصنف من أن المذكور في الآية كالعنوان لسائر العبادات فقصرها وتستتبعها فان ذلك بالنظر الى أصل الوضع والمعنى المكنى عنه (لا يقال) لا حاجة الى اعتبار الكناية فيكفي فهم سائر العبادات تبعا بلا استعمال (لانا نقول) لا يخفى أن الكشف عن مفهوم المتقين يحصل بجميع الصفات بلا مزية لبعض على الباقي في ذلك الكشف وان كان بعضها أكمل في نفسه من سائرها وهذا البعض يستلزم الباقي في الواقع ولا يخفى ان المتبادر من الاستتباع اللزوم وليس بمجاز فيكون كناية وكلامه لا ينافيه لانه كالعنوان لا عنوان فلا حاجة لتأويله بما ذكره وكلامه قدس سره مبني على دلالة الكلام بغير الطرق الثلاثة الحقيقة والمجاز والكناية وسيأتي ما فيه ومن هنا علم حال ما قيل من أن ذكر الصلاة والزكاة من باب اطلاق البعض على الكل وشرط مثله من المجاز ارادة أشرف ما في ذلك الشيء لان معظم الشيء وجله ينزل منزلة كله لتضمن هذا المعنى أفضلية هاتين العبادتين ولهذا قال مع ما في ذلك من الافصاح عن فضل هاتين أي لازم من ذلك هذا على سبيل الادماج واما على الثاني فلم يذكر المذكورات لاستجلاب الغير بل هي المرادة أولا وانما ترجح ذكرها لفضلها على غيرها اه وعبر بالصدقة ليعم الزكاة وغيرها وقوله غالبا قيد للمستتبعة للامرين فان استتباع الاصول للبواقي ليس أمرا كليا تحقيقيا كما لا يخفى (قوله ألا ترى الى قوله تعالى الخ) هو بيان لاستتباع التجنب وقدمه وان كان المبين به مؤخرا لظهور دلالته على ما قصد ولشرف الآية على الحديث وفيه ايماء الى ضعفه كما سيأتي وسيأتي معنى الآية في محلها وقوله الصلاة عماد الدين الخ بيان لاستتباع سائر الطاعات ففيه لف ونشر غير مرتب وليس هذا حديثا واحدا وان أوهمه كلام المصنف رحمه الله بل حديثان وقال الامام النووي في شرح الوسيط ان الاول حديث منكر باطل وقال ابن حجر ليس كذلك فقد أخرجه أبو نعيم عن بلال بن يحيى مرفوعا وهو مرسل وسنده رجال ثقات الا أن لفظه الصلاة عمود الدين وأخرجه بلفظ الصلاة عماد الدين البيهقي في شعب الايمان عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرفوعا بسند فيه انقطاع وقال الحافظ العراقي أخرجه الديلمي أيضا في الفردوس عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وفي معناه حديث الترمذي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه

فانها أمهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي غالبا ألا ترى الى قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين

رأس الامر الاسلام وعموده الصلاة وأما حديث الزكاة قنطرة الاسلام فأخرجه الطبراني في الكبير والبيهقي في شعب الايمان عن أبي الدرداء رضي الله عنه مرفوعا بسند ضعيف والعماد الدعامة من عمدت الحائط اذا دعمته والعمود معروف والقنطرة الجسر وما ارتفع من الارض وفي كتب الفقه أن الجسر ما يوضع ويرفع والقنطرة ما يحكم كما في فتاوى قاضيخان فكأنه معنى عرفي عندهم والدين الشريعة والاسلام والايمان متقاربان والكلام عليهما مفصل في الكتب الكلامية وكون الصلاة عماد الدين على التشبيه أو الاستعارة لانها أشرف أعمالها التي لا تسقط فرضيتها الا نادرا وكون الزكاة قنطرة لان مؤتيها ظهر ما هو نفسه وبين خلوصه والقنطرة كالجسر يستعار للموصل كما قال أبو تمام

لا يطمع المرء أن يجتاب لجته ٭ بالقول ما لم يكن جسرا له العمل

فان قلت وقع في الحديث الصحيح المشهور بني الاسلام على خمس وعد منها الزكاة فيه فجعلت ثمة عمادا داخلة وهنا قنطرة خارجة عنه فما النكتة فيه قلت هو تجوز لا حجر فيه فمن حيث انها من شعائر الاسلام تعد ركنا منه ومن حيث ان المال بصرفه يجعل بازائه داخلا في الاسلام تعد قنطرة أو ذاك باعتبار من رسخ اسلامه وقدم وهذا باعتبار من حدث ايمانه فتأمل (قوله أو مسوقة للمدح بما تضمنه) أي المتقون وفي نسخة أو مادحة بما تضمنه والمعنى واحد وهو معطوف على مقيدة أو موضحة وترك كونها مؤكدة كنفخة واحدة لان التأسيس أولى لاسيما اذا اشتمل على نكتة وقوله وتخصيص الايمان الخ اشارة الى جواب سؤال تقديره لم اختص المدح به فقد دون غيرها مما تضمنه وقوله اظهارا لخ لفظ الاظهار ايماء الى أنها في الواقع كذلك وأن في الوجه الاول اشارة اليه أيضا وانما الفرق بينهما بالقصد وعدمه فلا يقال انه يجوز جعل وجه التخصيص ما مر من كونها أمهات وأصولا مع أنه مناسب للاستتباع دون المدح كما لا يخفى وقيل ان في قوله مسوقة اشارة الى أنه أقل من أخويه ولذا أخره لان لفظ السوق يشعر بأنه لا يفيده بنفسه ولذا غير الاسلوب واعلم أن من الناس من قال ان كون الذين يؤمنون مادحا انما يحسن اذا حمل المتقين على حقيقته دون المشارفة اذ ليس الايمان وما بعده مما يلا للضالين الصائرين للتقوى فجعل الصفة كاشفة اذا أريد بالتقوى ما في المرتبة الثانية وجعلها مخصصة على الاولى واذا جعلت مادحة فالمراد ما هو في المرتبة الثالثة وقيل ان كان المخاطب جاهلا بالمعنى فالصفة موضحة والا فهي مادحة وفيه ما فيه كما سيأتي قريبا فتدبر (قوله أو على انه مدح منصوب الخ) الجار والمجرور معطوف على الجار والمجرور السابقين في قوله على أنه صفة مجرورة وجعل المصنف رحمه الله المنصوب والمرفوع موصولا بما قبله كالمجرور لانهما تابعان له معنى وصفة له بحسب الاصل وان خرجا صورة ولفظا ولذا سماه النحاة قطعا بخلاف المستأنف ووجه دلالته على ما قصد به في الاتباع والقطع من المدح ونحوه أنه صفة جيدة علم ثبوتها فيفهم منها ذلك وقيل ان هذا علم من تغيير الاعراب لان تغيير المألوف يدل على زيادة ترغيب في استماعه ومزيد اهتمام لشأنه لاسيما مع التزام حذف الفعل أو المبتدا ولا يخفى ان دلالة الاعراب المقدر على ذلك غير ظاهر مع أنها مادحة على الاتباع أيضا كما صرحت به أيضا متون العربية وفي قولهم هم الذين تسامح لان المقدر هم فقط (قوله واما مفصول الخ) معطوف على قوله موصول وانما انفصل لانه قصد الاخبار عنه بما بعده لا اثباته لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فهو وان لم يجر عليه كالجاري ويكفي هذا في ارتباط الكلام سواء كان الاستئناف نحويا أو بيانيا فيكون جوابا عن سؤال تقديره ما بال المتقين خصوا بتلك الهدى فلا يتوهم ضعف هذا الوجه لعدم الارتباط فيه كما نقل عن أبي حيان ولا ان الظاهر على هذا ان بينهما كمال الاتصال وتقدير السؤال يقتضي الاتصال وكونه كالجاري عليه لا ينافي كون الوقف تاما كما ستسمعه قريبا وقال قدس سره حاصل ما قرره من الاحتمالات أن المتقي ان حمل على المعنى الشرعي فان كان خطابا لمن عرف مفهومه مفصلا كانت الصفة مادحة والا كاشفة وان حمل على مجتنب المعاصي كانت مخصصة ولما كان الاستئناف أرجح لم يكن في الترجيح بين هذه الاقسام

الزكاة قنطرة الاسلام أو مسوقة للمدح بما تضمنه وتخصيص الايمان بالغيب واقام الصلاة وايتاء الزكاة بالذكر اظهارا لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى أو على انه مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعني أو هم الذين واما مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره أولئك على هدى

قوله لبته في بعض نسخ الديوان غمرته وهما متقاربان اه

فائدة ثم ان المتقين ان أريد بهم المشارفون لم يحسن أن يجعل الذين يؤمنون بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا أو رفعا ولا استئنافا أيضا لان الضالين الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة يأباه سياق الكلام عند من له ذوق سليم اه وقيل يمكن دفعه بأن في هذا النوع من المجاز زمانين زمان النسبة وزمان اثبات النسبة واعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره أن يقال قتلت قتيلا كفن في ثوب كذا ودفن بموضع كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل والتكفين والدفن بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل وقيل أيضا يمكن أن يكون المتقين مجازا بالمشارفة والصفة ترشيحا له بلا مشارفة ولا تجوز أصلا كما هو المعهود في ترشيح المجاز والاستعارة (أقول) لا يخفى ما في هذا أما الاول فلان أهل الاصول اختلفوا في أن المعتبر زمان الحكم أو زمان التكلم ورجحوا الاول وما ذكره هذا المجيب منتحض من القولين فهو بناء على غير أساس وسقوطه ظاهر بلا التباس وأما الثاني فهو وان لم يبعد عن الصواب الا انه مسلم للاشكال وتوجيه وروده وليس كذلك لانا ان حملنا المتقين على حقيقته فظاهر وان حملناه على المشارفة فالمشارفة ثابتة في الحال والتقوى الحقيقية عقبه كما هو شأن المشارفة فلتعقبها لها كأنها واقعة فيمدح صاحبها بما يتصف به بعد ذلك في المستقبل من غير محذور واذا علم المخاطب ثبوت وصف جيد في المستقبل لموصوف فما المانع من المدح به كما يقول المؤمن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الشفيع في المحشر فالاشكال ليس بوارد أصلا (قوله فيكون الوقف الخ) قال السجاوندي الوقف اما لازم وهو الذي اذا وصل غير المعنى المراد نحو وما هم بمؤمنين يخادعون الله لان القصد نفي الايمان ولو اتصل لم يفده ومطلق وهو ما يحسن الابتداء به وهو الذي عناه العلامة بقوله مقطع وجائز وهو ما استوى وصله وفصله وهو المراد بقوله حسن غير تام لان اعتبار الوصفية يقتضي الوصل واعتبار الفاصلة يقتضي الفصل وفي الكشف اعتبار الفاصلة في الوقف لا يقول به السجاوندي والكواشي والظاهر ان مثله يجوز في الآيات اذا قصد البيان خاصة لما مر من ان التام عند القراء والزمخشري هو الوقف على جملة مستقلة لا ترتبط بما بعدها وأما الحسن فقيل هو الوقف على جملة لها ارتباط بما بعدها ارتباطا لا يمنع الاستقلال وقيل الوقف على كلام مستقل بعده ما لا يستقل كالحمد لله وفي تسميته حسنا نظر وعلى القطع هو في المعنى وصف فلذا كان الوقف غير تام واعترض بأنه على تقدير كونه مبتدأ خبره أولئك ينبغي أن يكون الوقف غير تام أيضا لانه استئناف على تقدير سؤال نشأ مما قبله فهو كالجاري عليه معنى فلا فرق بينه وبين النعت المقطوع وأجيب بأنه لم يتغير في المقطوع ما قصد من اجرائه عليه في المعنى بخلاف الاستئناف فان المقصود فيه الاخبار عنه بما بعده وان فهم وصفه به ضمنا فليس جاريا عليه معنى ورد بأن ما فهم عن الزمخشري في تعريف التام ونقل عن القراء كما مر غير صادق على المستأنف فانه مرتبط بالمستأنف عنه معنى كما صرح به المجيب ولا يخفى أن الارتباط من الثاني لا الاول والمعتبر في التام عكسه فتأمل (قوله والايمان في اللغة التصديق) وفي نسخة عبارة عن التصديق فالايمان افعال من الامن وقد كان متعديا فتعدى بالهمزة لاثنين كامنته غيري أي جعلت غيري آمنا منه وقيل ان همزته تحتمل أن تكون للصيرورة كاغد البعير اذا صار ذا غدة وقول المصنف رحمه الله كان المصدق الخ يشير الى الاول وقوله بعده صار ذا أمن يشير الى الثاني واستعماله متعديا لاثنين يأباه وما توهمه وهم فانه معنى آخر وهمزة التعدية فيها معنى الصيرورة بمعنى الجعل كما لا يخفى واستعماله في التصديق اما مجاز لغوي لاستلزامه اياه لان من صدقك امنك تكذيبه كما يشعر به كلام الكشاف أو حقيقة لغوية كما في الاساس ووفق بينهما بأن كلامه في المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ أولا في اللغة ثم وضع فيها لمعنى آخر يناسبه وهو دأبه في تحقيق الاوضاع الاصلية وبيان مناسبات المعاني اللغوية بعضها البعض مع كون اللفظ حقيقة لغوية في كل منهما

فيكون الوقف على المتقين تاما والايمان في اللغة التصديق مأخوذ من الامن

فلا خلاف بين كلاميه وهو الحق ولذا قال المحقق في شرح المختصر انه في اللغة التصديق بالاجماع وقال الراغب الايمان التصديق الذي معه أمن واذا كان مجازا فالمناسبة بينه وبين المعنى الاصلي مراعاة وكذا اذا كان منقولا ولذا قال المصنف رحمه الله مأخوذ من الامن (قوله كان المصدق) بكسر الدال أمن المصدق بفتحها وأتى بكان اشارة الى انه قطع فيه النظر عن معناه الاصلي فلا يخطر ببال من يستعمله الا نادرا وهذا أبهم فيما لا يظهر فيه مراعاة المعنى الاصلي ولخفائه هنا أنكره بعضهم ولا وجه له وبهذا التقرير سقط ما قيل هنا من أنه ان أريد به الامن من تكذيب المصدق فهو محقق فلا وجه لقوله كان وان أريد الامن من تكذيب غيره فهو غير صحيح وقد يقال الامن في الحال لا يستلزم الامن في الاستقبال فيجوز أن يكون ذكر كان باعتباره أو اشارة الى أن الظن في مثله كاف وقوله وقد يجي بمعنى الوثوق وفي نسخة وقد يطلق وهما بمعنى وهذا أيضا مأخوذ من المعنى الاول وقوله بمعنى الباء صلة أو بمعنى في وقيل ان الجار والمجرور حال لان الاطلاق لا يتعدى بالباء وهذا المعنى محتمل لان يكون مجازا أو حقيقة وقد ذهب الى كل منهما بعض الشراح والظاهر الثاني وقولهم ما أمنت أن أجد صحابة حكاه أبو زيد عن العرب وأنه يقوله ناوي السفر اذا عوقه عنه عدم الرفيق أي ما وثقت أن أظفر بمن أرافقه فآمنت فيه بالمد لازم أو متعد لواحد وأن أجد منصوب محلا والظاهر أنه على نزع الخافض أي بأن أجد فان حذفه فيه مطرد وهذا هو الصحيح وصحابة بفتح الصاد ويجوز كسرها في الاصل مصدر يقال صحبه صحابة وصحبة ثم جعل جمع صاحب أو اسم جمع له على الاصح وهو المراد هنا (قوله من التكذيب والمخالفة) تبع فيه الزمخشري وقال السكوني في كتاب التمييز الذي بين فيه ما في الكشاف من الدسائس الاعتزالية ان قوله المخالفة المراد به مخالفة الشرع بالكفر وارتكاب الكبائر فان مرتكبها عندهم غير مؤمن مخلد في النار وان لم يطلقوا عليه أنه كافر ولك أن تقول انه عطف تفسيري والمراد به مخالفة خاصة بالكفر فلا يرد عليه ما ذكر ولو تركه كان أولى (قوله وتعديته بالباء الخ) لما ذكر أنه بمعنى التصديق وهو متعد بنفسه وجه تعديته بالباء بما ذكر وتضمنه يكون بمعنى يدل عليه ضمنا أو بمعنى التضمين المصطلح عليه وكلامه محتمل لهما الا أنهم اقتصروا على الثاني هنا لتبادره والتضمين المصطلح كما قال السيد السند أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر صلته كأحمد اليك فلانا أي أنهي حمده اليك وفائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا قال المصنف رحمه الله من شأنهم أن يضمنوا الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه فيقولون هيجني شوقا متعدى الى مفعولين وان كان معدى بالى لتضمنه معنى ذكر المشدد واختلفوا فيه فذهب بعضهم الى أن المضمن مراد بلفظ محذوف فيدل عليه ذكر متعلقه فتارة يجعل المذكور أصلا في الكلام والمحذوف قيدا فيه على أنه حال كقوله ولتكبروا الله على ما هداكم أي حامدين وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلا والمذكور مفعولا كما مر في أنهي حمده أو حالا كما في يؤمنون بالغيب أي يعترفون مؤمنين به ولما كانت مناسبته للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه في ضمنه ومن ثمة كان جعله حالا وتبعا للمذكور أولى من عكسه وما توهم من أن ذكر صلة المتروك يدل على أنه المقصود أصالة ممنوع بأن ذكرها انما يدل على كونه مرادا في الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا أصلا وذهب آخرون الى أن كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية اذ يراد بها معناها الاصلي ليتوسل بفهمه الى ما هو المقصود الحقيقي فلا حاجة للتقدير الا لتصوير المعنى وفيه ان المعنى المكنى به قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد اليهما والاظهر أن اللفظ مستعمل في معناه الاصلي قصدا وأصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل فيه اللفظ أو يقدر له لفظ آخر فلا يكون اضمارا ولا كناية بل حقيقة قصد بمعناها الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الارادة وحينئذ يكون معنى التضمين واضحا بلا تكلف الى هنا ما أفاده قدس سره (وفيه بحث من وجوه الاول)

كان المصدق أمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يجي بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا أمن ومنه ما آمنت أن أجد صحابة

(مطلب شريف في التضمين)

أنّ اعتراضه بقوله انّ المعنى المكنى الخ لا اتجاه له اذ لا يبعد أن يلتزم فى بعض الكنايات شئ ولذا سمى
باسم خاص ومنه علم أيضا أنه لا يرد على الوجه الاول انه من قبيل الحذف لقرينة فلا معنى لتسميته
تضمينا (الثانى) أنّ ما استظهره بعيد لجعل المتعلق معمولا من غير تقدير عامل لمجرد فهم معناه
لا سيما نصبه المفعول واعمال المذكور فيه من غير استعماله فى معناه ألا ترى أنه لا ينصب بحرف التنبيه
فهذا أولى (الثالث) أنه يرد على الوجه الاول فى صورة جعله مفعولا أنّ فيه جعل الجملة مفعولا
ومعمولا لما لا يعمل فى الجمل وتأويله بالمصدر من غير سابك مخالف لاحكام العربية ثم كون المقدر تابعا
للمذكور أولى عنده وقد عكسه المدقق فى الكشف وناهيك به وقد تبعه هو فى شرح المفتاح فى أول
القانون الاول وتخصيص التضمين بالفعل فى عبارته لا ينبغى فكأنه الاصل الغالب وهكذا الناس مع
الغالب وأيضا هو لا ينحصر فى الطرق المذكورة ألا ترى الى تقديرهم التضمين فى قوله الرفث الى نسائكم
بالرفث والافضاء بالعطف وهو لم يذكر فى طرقه ومن تتبع موارد الاستعمال وجد له طرقا كثيرة وقد ذكرنا
طرفا منها فى كتابنا طراز المجالس وما قيل من انّ الاحسن أن يقال ويدل على الثانى امّا بذكر شئ
من متعلقاته كما مرّ أو حذف شئ من متعلقات الاول كما فى قوله هيجنى شوقا بحذف الى ليس بشئ لانّ
المفعول الصريح معمول المحذوف ومعمول المذكور لم يتعرض له وليس من مهمات التضمين
(الرابع) أنّ ما ارتضاه مبنىّ على انّ اللفظ قد يدل على معنى دلالة صحيحة بغير الطرق الثلاثة الحقيقة
والمجاز والكناية وفيه ما لا يخفى من أنّ مستتبعات التراكيب لا يمكن انكارها فانها الشمس فى وسط
النهار انما النظر فى كونها مقصودة منه بدون الطرق الثلاث وكونها عاملة فى المتعلقات مما لا يعهد
مثله فى بليغ الكلام فان قلت كيف يكون مضمنا معنى الاعتراف وقلما يوجد فى الكلام آمنت
الله بل لم يسمع أصلا للزوم الباء فيه وقد قال نجم الائمة الرضى انه اذا كان الغالب فى فعل التعدية بحرف
فهو لازم متعد بالحرف وأيضا اعتبار الاعتراف يشعر بلزوم الاقرار باللسان فى الايمان شرعا على
ما سيأتى بيانه فيه قلت هذا ما أورده بعض الفضلاء ولم يجب عنه ولا يخفى اندفاعه فانه مجاز وقد
أجاز وافيه أن يلتزم وتهجر الحقيقة فأىّ مانع هنا مما ذكر خصوصا واللزوم انما نشأ من نقله شرعا
الى هذا المعنى مع أنه غير مسلم ولزوم الاقرار فيه مما ذهبوا اليه فى بعض المذاهب فتأمل (**قوله وكلا
الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب**) أى يعترفون به أو يثقون بأنه حق فالوثوق بمعنى اعتقاد حقيته
وهذا بالنظر الى المعنى اللغوى وأما بالنظر الى المعنى الشرعى فالحمل على التصديق ظاهر الرجحان للاجماع
على أنّ الايمان المعتبر نفس التصديق أو هو داخل فيه كما فى الكشف (**قوله وأما فى الشرع الخ**)
لما كان المعنى الشرعىّ منقولا من اللغوى قدمه وبين أنّ حقيقته الاصلية جعله آمنا وقد يكون بمعنى
الوثوق حقيقة ثم انه صار فى عرف اللغة حقيقة فى التصديق وضمن معنى الاعتراف وأما الشرعىّ
فاختلف فيه أهل القبلة على عشرة أقوال أصحابها فرق أربع على ما فصله الامام فهو منقول من مطلق
التصديق الى التصديق بأمور مخصوصة كما عرف فى مثله من الحقائق الشرعية والتصديق هو الاذعان
والتسليم والرضا به من غير تردد وشك فيه لا مجرد العلم والمعرفة اذ من الكفار من يعرف الحق ولا يقرّ به
عنادا والضرورة ما لا يحتاج الى نظر واستدلال بحيث تعلمه العامة وهو العلم الضرورىّ المراد هنا
فكونه من الدين ضرورىّ وان كان فى نفسه يتوقف على النظر والاستدلال ويكفى الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا ولا يشترط التفصيل الا فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه
وبحرمة الخمر اذا سئل عنها كان كافرا وقيل هو التصديق بالقلب واللسان وهو منقول عن أبى حنيفة
ومشهور عن أصحابه ومحقق الاشاعرة فهما ركن له الا عند العجز قال ابن الهمام والاحتياط واقع عليه
وذهبت الكرامية الى أنه الاقرار باللسان فقط فان طابق القلب فهو ناج والا فهو مخلد فى النار فان قلت
ما المراد من التصديق بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير نظر واستدلال فان أريد

وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب
وأما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة
انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد
والنبوة والبعث والجزاء

التصديق

التصديق بجميع ذلك للزم أنّ من صدّق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره ولم يصدّق بغير ذلك لانه لم يبلغه لانه فى دار الكفر أو لقرب عهده بالاسلام لا يكون مؤمنا وهو مؤمن بالاجماع وانما الخلاف فى الايمان المجمل وهو أن يقول آمنت بالله كما هو باسمائه وصفاته وقبلت جميع أحكامه وان أريد التصديق فى الجملة ولو ببعضه كالتوحيد فهو غير كاف بالاجماع قلت قد أورد هذا بعض الفضلاء وأجاب عنه بأنّ المراد التصديق بجميع ذلك بشرط بلوغ الخبر اليه وعلمه بكونه من ضروريات الدين وفيه بحث فتدبر (قوله ومجموع ثلاثة أمور الخ) هو مرفوع معطوف على التصديق فى قوله فالتصديق الخ وليس المراد بالحق هنا هو الله بل خلاف الباطل وتعريفه للعهد لانّ المراد به مامرّ وهو المعلوم من الدين بالضرورة وقيل هو الحكم الثابت بالشرع علميا كان أو عمليا ولا يخفى انه لا يصح على اطلاقه فلابدّ مما قلناه والاعتقاد افتعال من العقد وهو عقد القلب أى الجزم به وهو مجاز صار حقيقة عرفية وفى بعض النسخ ومجموعه ثلاثة أمور بالاضافة الى الضمير الراجع للايمان وليست سهوا كما توهم نعم الاولى أولى رواية ودراية والمراد بالاقرار ما يعتبر شرعا وهو كلمة الشهادة والعمل فيما اذا كان عمليا ولم يقيده لظهوره فان قلت ان أراد أنّ أصل الايمان ماذكر فمذهب السلف من المحدثين ليس كذلك لعدم تكفيرهم لمن أخل ببعضها ولا واسطة والا كان عين المذهبين الآخرين وان أراد أنه الكامل منه لم يتفرع عليه ماذكر ولذا قيل الظاهر أن يأتى المصنف بالواو مكان الفاء قلت قال بعض المدققين انّ من جعل الاعمال جزأ من الايمان منهم من جعلها داخلة فى حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهم المعتزلة ومنهم من جعلها أجزاء عرفية لا يلزم من عدمها عدمه كما يعدّ فى العرف الشعر والظفر واليد والرجل أجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يعدم بعدمها وهو مذهب السلف كما فى الحديث الايمان بضع وسبعون شعبة الخ فلفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق والاعمال فاطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقى كما انّ المعتبر فى الشجرة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها فقط ومجموع الساق مع الاوراق والشعب ولا يتطرّق اليها الانعدام ما بقى الساق وكذا حال زيد فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة والاعمال بمنزلة عروقها وأغصانها فادام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدمت الشعب ومن قال انها خارجة عنه لا يمنع من اطلاق الايمان عليها كما فى الحديث مجازا فلا مخالفة بينهم الا فى أنّ الاطلاق حقيقى أو مجازى وهو بحث لفظى ومن هنا علم لطف اطلاق الشعب فى الحديث بلا تقييم من الايماء الى ماذكر وفى شرح المقاصد انّ الايمان يطلق على ماهو الاصل والاساس فى دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجى بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما أشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله أولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف انّ مطلق الاسم للاوّل أو للثانى وهذا لا ينافى كونه لفظيا لانه يرجع بالآخرة اليه وماقيل من أنّ المراد اتفاق هذه الفرق فى هذه العبارة يعنى مجموع الثلاثة لا يسمن ولا يغنى من جوع (قوله فمن أخلّ بالاعتقاد الخ) يقال أخلّ اذا افتقر لانه صار ذا خلة أى فقر وأخلّ بالشئ اذا تركه أو قصر فيه وهو المراد هنا وعبر به لاخراج العجز فى أخويه لانه لا يضرّ واشارة الاخرس المفهمة فى حكم الاقرار فتدخل فيه وقيل عليه انّ من أخلّ بالاعتقاد والعمل أيضا منافق فينبغى ترك قوله وحده كما فى بعض النسخ ولذا قال فى الكشاف فمن أخلّ بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق ولم يقيد الاقرار والعمل به لانّ المخلّ بالاقرار كافر مطلقا والمخلّ بالعمل فاسق مطلقا وليس بوارد لانّ المخل بالاعتقاد والعمل ليس بمنافق وفاقا لانه كافر عند الخوارج وخارج من الايمان عند المعتزلة والمنافق من يظهر الايمان ويبطن الكفر فاذا جعل قوله وفاقا قيدا للجميع ماقبله اندفع ماذكر بلا مرية وقد قيل اذا ظهر المراد فلا ايراد وعدل عما فى الكشاف تنبيها على ماقصده لا لغفلة منه كما توهم وقد يقال انّ من نافق قد يتركهما خفية

ومجموع ثلاثة أمور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخلّ بالاعتقاد وحده فهو منافق

وهذا لا يخرجه عن النفاق كما قال تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن وهو لا يرد هنا (قوله ومن أخل بالاقرار الخ) أى من أخل بالاقرار عامدا معاندا متمكنا منه وقد تقدم ان اشارة الاخرس المفهمة اقرار والمراد بقوله كافر انه كافر مجاهر بكفره بخلاف المنافق لاخفائه الكفر وما قيل من أن في هذا نظرا لما قاله الامام من أن من عرف الله بالدليل ولم يجد من الوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة هل يحكم بايمانه وكذا لو وجد من الوقت ما أمكنه التلفظ به فيه فعن الغزالى فيهما انه مؤمن والامتناع من النطق يجرى مجرى المعاصى التى مع الايمان والاحاديث الصحيحة شاهدة له كحديث يدخل الجنة من فى قلبه خردلة من ايمان والذى يعتذر له ان المراد بالاخلال هو ان يقصد به الجحود والعناد مدفوع بأنه الراجح عند الاشاعرة فان الراجح عندهم ان الايمان مجرد التصديق والقول الآخر انه التصديق مع الاقرار وهو الراجح عندنا معاشر الحنفية الماتريدية الا أن النسفى رحمه الله قال فى العمدة على ما نقله ابن الهمام فى المسايرة ان الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به فهو مؤمن بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط الاحكام وهو بعينه القول المختار عند الاشاعرة والمراد بالاحكام أحكام الدنيا من الصلاة عليه ودفنه فى مقابر المسلمين ونحو ذلك قال ابن الهمام رحمه الله واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم أن يعتقد انه متى طلب منه أتى به فان طولب فلم يقر فهو كفر عناد اه فاعتراضه بما ذكر على الزمخشرى وهو من الحنفية أو المعتزلة لا وجه له وأما من أورده على المصنف فله ذلك فتأمل (قوله ومن أخل بالعمل ففاسق الخ) أى انه مؤمن فاسق وعند بعضهم كافر فاسق لان الفسق يطلق على الكفر أيضا قال تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون لانه من فسق الرطب اذا خرج عن قشره وهو أعم من الكفر وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع وأخل ببعض أحكامه والفرق بين مذهب الخوارج والمعتزلة انه لا واسطة بين الكفر والايمان عند الخوارج وبينهما واسطة عند المعتزلة اذ شرط الايمان أو شطره ترك الكبائر أو الذنوب مطلقا عندهم وما قيل من أنه يفهم من كلام المصنف ان المخل بالعمل وحده مؤمن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين أيضا فينافى ما قالوه من أنه مجموع الثلاثة ساقط لما مر (قوله والذى يدل على انه التصديق الخ) أى مما يدل على انه وضع فى الشرع لتصديق القلب دون عمل اللسان والجوارح والاضافة فى اصطلاح النحاة مشهورة وكذا فى اصطلاح غيرهم والمراد بها هنا معناها اللغوى وهو فى الاصل الامالة وتطلق على تعلق خاص وهو كونه صفة له وملابسا ملابسة تامة فانه جعل فى هذه الآيات مظروفه تارة وأسند اليه أخرى فيكون من أحواله لا من أحوال الجوارح وهو لا يضاف اليها الا بتأويل وعطف العمل عليه يدل على التغاير وكونه من قبيل حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى خلاف الظاهر يأباه كثرته وكذا تخصيصه بالنوافل بناء على خروجها وقرنه بالمعاصى ولو دل على الطاعة لم يقرن بضدها وهذا وان دل على خروج الاعمال دون الاقرار كاف فى رد القول بأنه مجموع الثلاثة وفيه نظر واستشهاده بآية لم يلبسوا الخ لان اللبس لا يقتضى رفعه بل مخالطته وهو مبنى على ما يقتضيه ظاهرها من انه مطلق الظلم الشامل لجميع المعاصى حتى الشرك فان خص بالشرك كما سيأتى فى تفسيرها فان من أشرك عنادا سمى تصديقه ايمانا وان لم يعتبر شرعا لعدم شرطه فلا يرد على المصنف رحمه الله انه لا يصح ايراد هذه الآية هنا لان الظلم فيها بمعنى الشرك ثم انه أورد على المصنف انه تبع فيما ذكر الامام وهو مخالف لمذهبه فانه صح عن الشافعى رضى الله عنه انه قال الايمان قول وعمل يزيد وينقص وقد تقدم ما يدفعه والمراد بالكتابة فى الآية اثباته والاقرار والعمل غير مثبت فيهما وقد قيل ان كلا واحد من هذه الادلة وان كان محلا للمناقشة لكن بالمجموع تحصل الطمأنينة والاستدلال بآية وان طائفتان لانه سماهم مؤمنين مع عصيان أحد الفريقين (قوله مع ما فيه من قلة التغيير الخ) هذا ما وقع فى بعض النسخ ومعناه انه فى اللغة مطلق التصديق وعلى هذا هو تصديق خاص

ومن أخل بالاقرار فكافر ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة والذى يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه وتعالى أضاف الايمان الى القلب فقال أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وعطف عليه العمل الصالح فى مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصى فقال وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التغيير

والاطلاق والتقييد تفاوت ما بينهما قليل وهو المعروف فى المنقولات بخلاف قولهم اذ فيه مع التغيير
زيادة الاقرار والعمل وليس معنى هذه العبارة ما قيل من أن المراد بالتصديق الاعتقاد الجازم
المطابق للواقع وهو قلما يقبل التغيير بتشكيك مشكك بخلاف القول والعمل لانه متغير وغير دائم
فانه تكلف وعدول عن جادة الطريق وقوله وانه الخ المراد بالاصل المعنى اللغوى المنقول عنه وفى بعض
النسخ فانه بالفاء على انه تعليل لما قبله قيل سر هذا الاختلاف وترجيح ما ذكر راجع الى أن المكلف
الروح فقط والبدن آلة لها ومركب أو البدن أو مجموعهما فان قلنا بالاول وهو الاظهر فهو التصديق
وان قلنا بغيره يعتبر عمل اللسان والجوارح (**قوله وهو متعين الارادة الخ**) الظاهر ان هذه جملة
حالية والواو واو الحال لا عاطفة على ما قبله كما قيل لما فيه من التعسف وكذا قوله مع ما فيه أيضا أى
يدل على مجرد التصديق ما ذكر مقرونا بما فيه الخ والوفاق المذكور بيننا وبين المعتزلة والقصر اضافى
ناظر لارادة المجموع لا حقيقى والتعين بالنسبة الى المعنى الشرعى فلا يرد عليه ما مر من قوله وكلا
الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب لتعدى وثق بالباء أيضا وقد قيل انه انما يتم لو تعين ان الباء للتعدية
وسيجىء أن فيها احتمالات أخر مع أنه على التضمين يتعدى بالباء لتقدير معترفين بالغيب كما مر وأيضا
ظاهر عبارته انه يراد التصديق على انه معنى شرعى كما بيناه وليس كذلك لقول الامام أجمعنا على
ان الايمان المعدى بالباء يجرى على طريقة أصل اللغة أما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على
انه منقول عن المسمى اللغوى وهو التصديق الى معنى آخر والجواب أن التعدية هى الاصل المتبادر
ولذا اقتصر عليها المصنف فيما سيأتى فلا يلتفت لما يخالفها وما ذكره الامام مخالف للجمهور وليس مما يعول
عليه فعليك بالتتبع والنظر السديد ان أردت أن تميط لثام الشبه ومن الناس من قال ان الضمير فى قول
المصنف وهو متعين راجع الى الاصل فهو عين كلام الامام وبنى على ما فهمه ما تركه خير من ذكره
(**قوله ثم اختلف فى أن مجرد التصديق الخ**) هذا مترتب على انه التصديق وحده الدال عليه قوله
والذى يدل الخ أى اختلف القائلون بأن حقيقته التصديق لا غير هل يكفى ذلك التصديق وحده
فى كونه مؤمنا فانه حقيقته الموضوع لها لفظه أو يشترط له شرط خارج عن مسماه وهو الاقرار بالنطق
بكلمة الشهادة للتمكن منها كما مر تحقيقه وان المعتبر منه حقيقة ذلك أو ما هو فى حكمه كاشارة الاخرس
وليس الخلاف فى الحكم بايمانه ظاهرا واجراء أحكام الاسلام بل فى كونه كذلك فى الآخرة ناجيا من
العذاب المخلد كما ان المصر على عدم الاقرار مع طلبه بلا مانع منه كافر اتفاقا كما مر ولم يجزم المصنف رحمه
الله باشتراطه اذ قال ولعل الخ لتعارض الادلة كما مر وبما ذكر من كون الاختلاف فى الشرط الخارج
عن ماهيته علم أنه مذهب آخر فلا يصح تفريعه على ما قبله وقوله لا بد من انضمام الاقرار ينافى قوله
وحده والتمكن القدرة يقال مكنته وأمكنته من الامر فتمكن واستمكن اذا قدر والمعاند هو الذى
عرفه وصدق به وامتنع من الاقرار به والتشنيع عليه وقع فى آيات كثيرة كقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها أنفسهم والجاهل هو الذى لا يعرف ذلك لقصوره وتقصيره فى النظر الصحيح وقوله للانكار
أى لكون سكوته عن الاقرار مع تمكنه ومطالبته به دليل الانكار القلبى وعدم التصديق به فيؤل لما
ذكر فتدبر (**قوله والغيب مصدر وصف به الخ**) أى أقيم مقام الوصف وهو غائب للمبالغة بجعله
كأنه هو وقيل انه بمعنى المغيب فأطلق المصدر وأريد به المفعول نحو خلق الله ودرهم ضرب
الامير ورده أبو حيان فى البحر بأن الغيب مصدر غاب وهو لازم فلا يبنى منه اسم مفعول وكونه
تفسيرا بالمعنى لان الغائب يغيب بنفسه تكلف من غير داع والشهادة ما يقابل الغيب لانها ما يحس
ويشاهد فهى مثله فى المصدرية والوصفية (**قوله والعرب تسمى المطمئن الخ**) روى بكسر
الهمزة وفتحها فبالكسر اسم فاعل وبالفتح اسم مكان وهو الوهدة المنخفضة فى الارض والخمصة بفتح
الخاء وسكون الميم وفتح الصاد المهملة وهاء تأنيث تليها النقرة والحفرة وما يشبهها فى ظاهر الجسد

قوله وفى بعض النسخ بالفاء وفى بعضها باللام أيضا اه مصححه

وانه أقرب الى الاصل وهو متعين الارادة فى الآية اذ المعدى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف فى أن مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود أم لا بد من انضمام الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثانى لان الله تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع أن يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار للمتمكن منه والغيب مصدر وصف به للمبالغة كالشهادة فى قوله تعالى عالم الغيب والشهادة والعرب تسمى المطمئن من الارض غيبا والخمصة التى تلى

أو باطنه ويقال للجوع أيضا لانخفاض البطن به كما فى قولهم ليس للبطنة خير من خمصة تتبعها والبطنة هى الامتلاء من الطعام والكلية بالضم و يقال كلى بطنه عند الخاصرة وقيل تسمية الارض مطمئنة مجاز وتذكير اسم الفاعل باعتبار المكان كانه قيل المكان المطمئن من الارض والاظهر جعله صفة لبعض كما يشعر به من التبعيضية وشهادة تسمية الارض ليست بينة لاحتمال أن يكون فيه فيعلا وليس بشئ لان من بيانية وان جاز فيها أن تكون تبعيضية أيضا وليس مراده الاستشهاد بل الاستئناس والاشارة الى انه استعمل اسما جامدا بمعنى قريب مما نحن فيه (قوله أو فيعل خفف الخ) القيل بفتح القاف وسكون الياء المخففة واحد اقيال وأقوال ومقاول وهو ملك حمير و يقال يقول لانه يقول ماشاء فينفذ قوله أو هو من دون الملك وأصله قيل مشددا قال أبو حيان لا ينبغى أن يدعى فى قيل وأمثاله ذلك حتى يسمع من العرب مثقلا كنظائره من نحو ميت وهين فانها سمعت مخففة ومثقلة ويبعد أن يقال التزم تخفيف هذا خاصة مع انه غير مقيس عند بعض النحاة مطلقا أو فى الثانى وحده ولا يخفى أن قيلا وان لم يسمع مشددا الا أن أئمة اللغة صرحوا بأنه أصله كما قاله بعضهم فى سيف وريحان لكن بينهما فرق فانه واوى فلولا ادعاء ماذكر لم يكن لقلب الواو ياء وجه فتأمل (قوله والمراد به الخ) بديهة العقل والرأى ما لا يحتاج الى فكر ونظر من بده بدها و بداهة اذا بغت وفاجأ وفى الكشاف المراد به الخفى الذى لا يتقدمه ابتداء الا علم اللطيف الخبير وانما نعلم نحن منه ما أعلمناه أو نصب لنا دليلا عليه ولهذا لا يجوز أن يطلق فيقال فلان يعلم الغيب اه وهذا بعينه ماذكره المصنف ومن الناس من توهم انه غيره لانه بظاهره يدل على انه مطلقا لا يتعلق به علم أحد سوى الله وهو افتراء عليه لما سمعته وهو بعينه ماخوذ من الراغب قال فى مفرداته الغيب ما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقول وانما يعلم بخبر الانبياء عليهم الصلاة والسلام اه والمراد ادخال البديهى الغير المحسوس فيما ليس بغيب فى الظهور فلا يرد عليه ما قيل من انه لا تقابل بين الحس و بديهة العقل الا أن يراد به البديهى الاولى للعقل فيبقى كثير من الضروريات داخلة فى الغيب اه لان ما يدركه العقل من غير نظر وفكر ولا يدركه الحس مقابل لما يدركه الحس تقابل الشئ لما هو أخص من نقيضه كما اذا أريد البديهى الاولى للعقل وادخال الضروريات التى لا يدركها الحس وفيها خفاء فى الغيب لا محذور فيه بل هو أمر مستحسن (قوله وهو المعنى بقوله تعالى الخ) قيل انه جعل كون مفاتح الغيب عنده كناية عن اختصاص غيب لا دليل عليه به تعالى وهو مبنى على ان المفاتح جمع مفتح بالكسر بمعنى مفتاح أما اذا كان جمع مفتح بالفتح وفسرت بالمخازن فلا حاجة لادعاء الكناية لان قوله لا يعلمها الا هو صريح فى ذلك الاختصاص وسيأتى بيانه فى تفسير هذه الآية والمراد بهذا كل ما استأثر الله بعلمه (قوله وقسم نصب الخ) نصب الدليل واقامته عبارة عن بيانه على الوجه المعروف وهو مجاز فى الاصل صار حقيقة اصطلاحية فيه وقوله كالصانع أى كاثبات وجود الصانع وهو الله عز وجل واطلاقه على الله تعالى ورد فى حديث مسند وهو ان الله صانع كل صانع وصنعته فلا حاجة لقول السبكى جواز اطلاقه لوروده فى قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ فانه انما يتمشى على رأى من يكتفى بورود المادة ولا حاجة اليه وما ورد اطلاقه على الله وثبت باخبار الآحاد يجوز تسميته به على خلاف فيه فى شروح الصحيحين وقوله وهو المراد الخ فالغيب الذى آمنوا به الله وصفاته وما يجب اعتقاده فان قلت على هذا يشمل الغيب الله ويطلق عليه ضمنا والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة واطلاق المتكلمين فى قولهم قياس الغائب على الشاهد لا يصح سنداله قلت السلف مطبقون على تفسيرها بما ذكر وليس فيها اطلاقه عليه بخصوصه فليس هذا من قبيل التسمية وفى بعض الحواشى فرق بعض أهل العلم بين الغيب والغائب فيقولون الله غيب وليس بغائب ويعنون بالغائب ما لا يراك ولا تراه و بالغيب ما لا تراه أنت فتدبره (قوله هذا اذا جعلته الخ) الصلة فى اصطلاح النحاة صلة الموصول والمفعول به بواسطة الحرف وتطلق على الزائد كما مر

الكلية غيبا أو فيعل خفف كقيل والمراد به الخفى الذى لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل وهو قسمان قسم لا دليل عليه وهو المعنى بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد به فى هذه الآية هذا اذا جعلته صلة للايمان

فقوله وأوقعته الخ تفسير له بالثانى لانه المقصود وهذا اشارة الى المراد أى كون المراد بالغيب القسم الثانى من الخفى المذكور على هذا التقدير لا الى كونه بمعنى الغائب أو الخفى على التقديرين كما قيل لان القسم الاول ليس مما يلزم الايمان به الا اجمالا الا بأن يعتقد غيبا لا يعلمه الا الله فتأمل (قوله وان جعلته حالا الخ) فالايمان على الاول مضمن معنى الاقرار والاعتراف أو مجاز عن الوثوق ومعنى الغيبة صفة للمؤمن به أى يؤمنون بما هو غائب عنهم وعلى هذا هو بمعنى التصديق بلا تضمين ولا تجوز والغيبة صفة للمؤمنين والمؤمن به محذوف للتعميم والمبالغة أى يؤمنون بجميع ما يؤمن به فى حال غيبتهم كما يؤمنون حال حضورهم لا كالمنافقين وهذا الوجه يختص بغير الصحابة رضى الله عنهم لمشاهدتهم للنبى صلى الله عليه وسلم ومعجزاته وهو مما يجب الايمان به فليس ايمانهم كله بالغيب وكذا فى الوجه الاول ويجوز أن لا يخصص اما على أنه من اسناد ما للبعض الى الكل مجازا كبنو فلان قتلوا قتيلا وهو المناسب لظاهر الحصر فى أولئك هم المفلحون لئلا ينتفى الفلاح عنهم أو التخصيص بالغيب نظرا الاكثره كالله وصفاته وأحوال الآخرة من الحشر ونحوه ولفضل الايمان بالغيب أو خروج الرسول ونعته عنه لا ضير فيه لانه معلوم بدلالة النص والطريق الاولى أو المراد انهم يؤمنون بالغيب كما يؤمنون بالشهادة فهو للدلالة على قوة ايمانهم وانهم استوى عندهم المشاهد وغيره (قوله أو عن المؤمن به) المؤمن بفتح الميم الثانية اسم مفعول وهذا معطوف على قوله عنكم والمؤمن به النبى عليه الصلاة والسلام كما فى كلام ابن مسعود رضى الله عنه وهذا هو الظاهر أو الاعم الشامل وقوله لما روى أن ابن مسعود الخ هو عبد الله بن مسعود الصحابى المشهور رضى الله عنه وهذا أثر صحيح عنه مخرج فى السنن موقوفا عليه وقد قال له الحرث بن قيس عند الله نحتسب ما سبقتمونا به من رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابن مسعود عند الله نحتسب ايمانكم بمحمد صلى الله عليه وسلم ولم تروه ان أمر محمد صلى الله عليه وسلم كان بينا لمن رآه والذى لا اله الا هو ما آمن أحد أفضل من ايمان بغيب ثم قرأ الم ذلك الكتاب لا ريب فيه الى قوله المفلحون كذا أخرجه الدارمى فى سننه وصححه الحاكم وقراءته للآية مستشهدا بها على ما ذكره تدل على انها محمولة عنده على هذا المعنى ويعضده ما روى مرفوعا فى السنن أيضا ان أبا عبيدة بن الجراح قال يا رسول الله أحد خير منا أسلمنا وجاهدنا معك قال نعم قوم يكونون بعدكم يؤمنون بى ولم يرونى وما قيل من أنه يفضى الى أن الصحابة أجمعين غير داخلين فى الآية وانها مخصوصة بغيرهم ومعنى كونهم أفضل انهم أعجب حالا ليس بشئ لانهم خارجون على تفسير ابن مسعود ولا محذور فيه وليس معنى الخبر به ما ذكر لانها تختلف بحسب الاضافات والاعتبارات فالصحابة خير الناس لنيلهم شرف القرب من الرسول صلى الله عليه وسلم واشراق باطنهم وظاهرهم بنور النبوة ولزوم سيرة العدل والصدق والتنزه عن دنس المعاصى [illegible] لحديث خير القرون قرنى الخ وخير به غيرهم بايمانه بالغيب ورغبته ومحبته لله ورسوله مع بعد مشاهدة الوحى وآثاره وفساد الزمان كما قال القائل لله دره

رأيت عبيد الله أكرم من مشى • وأكرم من فضل بن يحيى بن خالد

أولئك جادوا والزمان مساعد • وقد جاد ذا والدهر غير مساعد

وكذا ما قيل من أن فى عبارة المصنف رحمه الله ايجازا مخلا لجواز أن يراد به الغيب عن المؤمنين فكأنه اعتمد على ما فى الكشاف من أن أصحاب عبد الله ذكروا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمانهم فقال ابن مسعود رضى الله عنه ان أمر محمد صلى الله عليه وسلم كان بينا الخ (قوله وقيل المراد بالغيب القلب الخ) فالغيب القلب لانه غائب مخفى قيل ويعضده التعبير بالمضارع لان ايمان القلب مستمر وقوله والمعنى يؤمنون بقلوبهم فى بعض النسخ بدله والمؤمنون بقلوبهم (قوله فالباء على الاول الخ) قيل يراد بها تصيير الفعل اللازم متعديا أى مساويا للهمزة فى المعنى نحو ذهب بزيد أذهبه وقد يراد بها ما هو لازم لكل حرف جر وهو افضاء معنى متعلقها الى مدخولها وهو متعين للارادة هنا وحينئذ لا تحسن

وأوقعته موقع المفعول به وان جعلته حالا على تقدير ملتبسين بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن أو عن المؤمن به لما روى ان ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال والذى لا اله غيره ما آمن أحد أفضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الآية وقيل المراد بالغيب القلب والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كالذين يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم فالباء على الاول للتعدية

مقابلة الآلة لها اذ التعدية بالمعنى الثانى موجودة فيها الا أن يقال المراد افضاء معناها بحيث يصير مفعولا به وفى الآلة ليس كذلك وهو كلام مشوّش لان مابعد الا هو عين ما ادّعى تبين خلافه فالحق أن التعدية هنا بالمعنى الاول لان معنى قوله يؤمنون بالغيب على الاول يصدقونه و يتيقنونه فهو مفعول به (قوله وعلى الثانى للمصاحبة) قيل اذا جعلت الباء للمصاحبة لا يلزم أن يكون المتعلق محذوفا حتى يكون حالا لانك اذا قلت دخلت عليه بثياب السفر ليس معناه دخلت مصحوبا بثياب السفر لتعلق الباء بالدخول بل معنى الصحبة يدل عليه الباء فالوجه تعلق الباء بالايمان وما مرّ من تقدير الحال معنى انسحابى لا من حاق اللفظ (قلت) قال نجم الائمة الرضى تكون الباء بمعنى مع وهى التى يقال لها باء المصاحبة نحو وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به واشترى الدار بآلاتها قيل ولا تكون بمعنى مع الا مستقرا والظاهر انه لا مانع من كونها لغوا اه وما ذكره هو الذى ارتضاه النحاة وما استظهره بطريق البحث هو مختاره وعليه شارح اللباب أيضا فالحالية فى كلام المصنف محمولة على ظاهره وما ظنه تحقيقا حاله فى الضعف ظاهر (قوله أى يعدلون أركانها الخ) فسرت الاقامة بأربعة أوجه وهى كما فى شروح الكشاف على الاولين استعارة تبعية وعلى الاخيرين مجاز مرسل وقيل هى فى بعض الوجوه كناية وستسمع ذلك وماله وعليه وأركان جمع ركن كقفل وأقفال وركن الشئ جانبه ولذا اصطلحوا على عدّ أجزاء الماهية أركانها بخلاف ما توقف الصحة عليه ولم يكن داخلا فيها والتعديل التسوية وتعديل الاركان ايقاعها مستجمعة للفرائض والواجبات أولها مع الآداب والسنن والاول أوسع دائرة للمهتدين بهداية الكتاب والثانى أتم فائدة وأنسب بشأن الصلاة والمدح والزيغ الميل عن الاستقامة وقوله من أقام العود الخ اشارة الى أنه استعارة تبعية شبه تعديل أركان الصلاة وحفظها بتقويم العود وتسويته بازالة اعوجاجه فهو تقويم تشبيها له بالقائم ثم استعير من تسوية الاجسام لتسوية المعانى كتعديل الاركان وأخذ منه الثانى لزيادة المناسبة بين المعانى وقيل حقيقته جعلها قائمة أو قويمة واستعمال أقام العود بمعنى سوّاه أكثر من أقام زيدا اذا جعله منتصبا وان رجع التقويم لمعنى المنتصب والحق انه حقيقة فيما مرّ لان التقويم يقع على الاجسام والمعانى على السواء بل وصف نحو الدين والرأى بالتقويم أكثر فلا حاجة الى الاستعارة فكأنهم جعلوا النقل من المحسوس وهو الانتصاب الى المحسوس وهو تسوية العود ونحوه ثم منه الى المعقول وهذا ما آثره الزمخشرى ولا يخفى ما فيه فان مجازيته فى المعانى لا شبهة فيها رواية ودراية وما ذكره لا يثبت الا كثرة استعمالها فيها فهو مجاز مشهور أو حقيقة عرفية وقيل انما استند اليه من أن التقويم عام للقبيلين من الاعيان والمعانى وحقيقة فيهما لا يستلزم كون الاقامة كذلك اذ معناها جعل غير المستقيم مستقيما بازالة اعوجاجه ولا شك أن التسوية المتعلقة بالمعانى معناها الاتيان بالمعنى على ما ينبغى لا جعلها مستقيمة بعد أن لم تكن وقد قيل على هذا الوجه انه غير متجه ولا يفهم من اقامة الصلاة الا أداؤها وايقاعها من غير نظر للتقويم المذكور وهذا مع انه ما آل ترجيح الوجه الاخير قد ردّ بأنه لو أريد ذلك قيل يصلون والعدول عن الاخصر الاظهر بلا فائدة لا يتجه فى كلام بليغ فضلا عن أبلغ الكلام ومن هنا علمت وجه تأخير الاخير فتأمل (قوله أو يواظبون عليها الخ) وظب على الامر وظبا ووظوبا وواظب عليه لازمه وداومه وفيه على هذا استعارة تبعية أيضا كما يدل عليه تصريحهم بالتشبيه وهذا معنى قول الزمخشرى أو الدوام عليها والمحافظة عليها كما قال عز وعلا الذين هم على صلاتهم دائمون والذين هم على صلواتهم يحافظون من قامت السوق اذا نفقت الخ ونفاق السوق رواج ما فيها من الامتعة وكثرة الطلاب فيها يقال نفقت السلعة والمرأة نفاقا بالفتح كثر طلابها وخطابها كما بين فى كتب اللغة وهذا المعنى كما فى بعض الحواشى يحتمل أن يكون معنى أصليا فى اللغة وأن يكون من قام العود تشبيها للنفاق بالانتصاب فى حسن الحال والظهور وقال الطيبى انها فى هذا الوجه كناية تلويحية عبر عن الدوام بالاقامة فان اقامة الصلاة بمعنى تعديل أركانها وحفظها من الزيغ مشعر بكونها

وعلى الثانى للمصاحبة وعلى الثالث للآلة (ويقيمون الصلوة) أى يعدلون أركانها ويحفظونها من أن يقع زيغ فى أفعالها من أقام العود اذا قومه أو يواظبون عليها من قامت السوق اذا نفقت وأقمتها اذا جعلتها نافقة

مرغوبا فيها واضاعتها فى تعطيلها تدل على ابتذالها كالسوق اذا شوهدت قائمة دلت على نفاق سلعتها ونفاقها يدل على توجه الرغبات اليها وتوجه الرغبات يستدعى الاستدامة بخلافها اذا لم تكن قائمة فالمراد بقوله من قامت السوق انه من بابه فهو مثله لا منقول منه ورد بأنه مخالف لصريح لفظه ولا يبقى حينئذ للاستشهاد بالبيت معنى لان اقامة الصلاة بمعنى التعديل اذا صارت شائعة جاز أن تجعل كناية كيف والكلام فيه وقال قدس سره نفاق السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والاقامة فى انفاقها أى جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة على الشئ فان كلا من الانفاق والمداومة يجعل متعلقه مرغوبا متنافسا فيه متوجها اليه وقد أورد عليه ان هذه المشابهة خفية جدا وأيضا الاصل أعنى أقام السوق مجاز فالتجوز منه ضعيف ودفع الاول بالحمل على المجاز المرسل بعلاقة اللزوم فان الانفاق يستلزم المداومة عادة وأنت تعلم ان هذا الحمل على تقدير صحته خلاف ما فى الكتاب والثانى بأنه صار بمنزلة الحقيقة اه وقيل فى دفع الاول أيضا بأن فى ذلك الخفاء دقة لا تفضى الى التعقيد المعنوى بل تجعله غير عامى مبتذل الطفه حتى لا يقف عليه الا الخواص وهذا موجب للمدح لا مقتض للقدح فان قلت اذا كان بمعنى المداومة والمحافظة والمواظبة ينبغى أن يتعدى بعلى لانها تتعدى بها كما قال تعالى والذين هم على صلاتهم دائمون قلت اذا تجوز بلفظ عن معنى آخر وكان علمهما فى الحرف الذى تعدا به مختلفا يجوز فيه اعماله عمل لفظ الحقيقة وعمل لفظ المجاز ويكون ذلك كالتجريد والترشيح ألا ترى أن نطقت الحال بكذا بمعنى دلت وتعدية بعلى وسيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى (**قوله أقامت غزالة الخ**) غزالة علم امرأة شبيب الخارجى الذى قتله الحجاج وهى من شجعان النساء لما قتل زوجها خرجت بعسكر على الحجاج تطلب دمه وحاربته سنة كاملة وهجمت عليه فهرب فصلت فى جامعه صلاة الصبح بسورة البقرة اظهارا لاهانته وقصتها مشهورة كما فى كامل المبرد واليها يشير القائل يهجو الحجاج

أسد على وفى الحروب نعامة * فتخاء تنفر من صفير الصافر
هلا برزت الى غزالة فى الوغى * اذ كان قلبك فى جناحى طائر

وهذا البيت من قصيدة طويلة من بحر المتقارب لايمن بن خريم الانصارى أولها

أبى الجبناء من أهل العراق * على الله والناس الا سقوطا
أيهزمهم مائتا فارس * من السافكين الحرام العبيطا
وخمسون من مارقات النسا * يجرون للمندبات المروطا
وهم مائتا ألف ذى قونس * يئط العراقان منه أطيطا
رأيت غزالة اذ طرحت * بمكة هودجها والغبيطا
سمت للعراقين من سومها * فلاقى العراقان منها البطيطا
ألا يتقى الله أهل العراق * اذا قلدوا الغانيات السموطا
وخيل غزالة تغتالهم * فيقتل كهل الوغاء الوسيطا
وخيل غزالة تحوى النهاب * وتسبى السبايا وتجبى النبيطا
أقامت غزالة سوق الضراب * لاهل العراقين حولا قميطا

وسوق الضراب استعارة مكنية وتخييلية أو تمثيلية أو تصريحية فى السوق وفى الاساس رأيته بحكر فى سوق الحرب فى حومة القتال ووسطه والعراقان البصرة والكوفة وقميط بالطاء المهملة بمعنى تام وقيل انه كناية عن التمام كأنه شد فى قماط أى حبل وربط فى جانب والضراب كالقتال لفظا ومعنى والحول والعام والسنة بمعنى (**قوله فانه اذا حوفظ الخ**) اشارة الى وجه الشبه فيهما وهو الرغبة كما مر بيانه (**قوله أو يتشمرون الخ**) قال فى المصباح التشمر فى الامر السرعة فيه والخفة ومنه قيل شمر فى العبادة

* قال *
أقامت غزالة سوق الضراب
لاهل العراقين حولا قميطا

فانه اذا حوفظ عليها كانت كالنافق الذى يرغب فيه واذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه أو يتشمرون لادائها من غير فتور ولا توان

قوله هلا برزت الى غزالة رواه صاحب شواهد الكشاف هلا كررت على غزالة ومثله زاده وقال بل كان بدل اذ كان اه وقوله ابن خريم بالخاء المعجمة والراء المهملة بوزن زبير صحابى والقونس أعلى بيضة الحديد والبطيط من معانيه الداهية كما فى القاموس اه مصححه

اذا اجتهد وبالغ وشمر ثوبه رفعه وشمرت السهم أرسلته مصوبا على الصيد والاداء فى اللغة حقيقته
دفع ما يحق دفعه وتوفيته كاداء الدين والامانة قال تعالى فليؤد الذى اؤتمن أمانته وأصله على ما قاله
الراغب من الاداة وهى ما يتوصل بها الى الشئ كالحبل للاستقاء من البئر وهو فى الاصطلاح أخص
منه لانه فعل الشئ الذى عينه الشارع وقام معينا فى وقته أولا ويقابله القضاء والاعادة على ما تقرر
فى الاصول لان ما عين له وقت كالصلوات الخمس ان وقع فى وقته المعين ولم يسبق بأداء غير مختل فأداء والا
فاعادة فان وقع بعده ووجد فيه سببه فقضاء والاداء هنا بمعناه اللغوى أو الشرعى ولا محذور فيه والتجلد
المبالغة فى اظهار الجلد والقوة لا تكلفه كما فى قوله • وتجلدى للشامتين أريهم • وفى الكشاف أو التجلد
والتشمر لادائها وأن لا يكون فى مؤديها فتور عنها ولا توان من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها
وفى ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط اه (والكلام هنا فى أمرين الاول) أن ما ذكره
المصنف رحمه الله هل هو بعينه ما فى الكشاف أم بينهما فرق (الثانى) ان الباء فى قام بالامر هل هى
للتعدية ليلزم الجد لان جعل الامر قائما لا يتأتى بدون جد أو للملابسة فانه لا يقال عرفا قام بالامر الا اذا
تلبس به على وجه الاهتمام قال قدس سره حقيقته قام متلبسا بالامر والقيام ليدل على الاعتناء بشأنه
و يلزمه التجلد والتشمر وأطلقوا القيام على لازمه فهو مجاز مرسل كما مر ومنه قامت الحرب على ساقها
اذا اشتدت كأنها تشمرت لسلب الارواح وتخريب الابدان واعترض عليه بأن الاقامة اذا كانت
مأخوذة مما ذكر كان معناها على قياس التعدية جعل الصلاة متجلدة متشمرة لا كون المصلى متشمرا
فى أدائها بلا فتور كما ذكر ووصف الصلاة بالتجلد انما يصح بوصفها بما لفاعلها كجد جده ولا يخفى بعده
وليس لك أن تقول باء قام بالامر للتعدية فالمستعمل بمعنى التجلد والاجتهاد هو الاقامة فى الحقيقة لان
قولهم فى ضده قعد وتقاعد عن الامر يبطله وأيضا القيام يناسب التشمر لا الاقامة كما ان القعود يلائم
الكسل لا الاقعاد اه ومنه يعلم ان ما أورد على الكشاف من أن كلامه لا يشعر بوجه التجوز
والعلاقة ودفعه بأنه ليس بلازم ساقط من درجة الاعتبار وقيل ان المصنف عدل عما فى الكشاف
وضم اليه اقامه اشارة الى أن قام بالامر وأقامه بمعنى جد فيه فأقامه من باب الحذف والايصال والقيام
بالشئ يدل على التشمر فكذا الاقامة وزعم هذا القائل أنه جواب عما أورد على المصنف من أن كلامه
يدل على ان معنى قام بالامر وأقامه واحد وليس كذلك لان الباء فى قام به ليست للتعدية فلا يكون بمعنى
أقامه واقامة الامر ليست بمعنى التجلد أيضا ولو كان أقام من القيام بمعنى الجد لكانت الصلاة مجدة
ولا يخفى فساده لان أقام متعد وعلى الحذف والايصال اما أن يكون لازما أو مفعوله مقدر وكلاهما
غنى عن الرد وقيل انه أشار بضم الاقامة الى أن الباء للتعدية و بقوله اذا جد فيه وتجلد الى أن الجد
والتجلد على تقدير كون الباء للتعدية أيضا صفة المصلى دون الصلاة بطريق اللزوم فان معناه نصبه بعد
انخفاضه أو سواه بعد اعوجاجه فيكون مسببا عن الجد والتجلد ويؤيده قول عين المعانى والكواشى
قام بالامر اذا قومه وأتمه هذا زبدة القال والقيل (وأما أقول) معتمدا على من بيده الهداية الى سواء
السبيل اعلم أن قول المصنفين من قولهم كذا أو من كذا قد يريدون به بيان حقيقة المجاز أو أصله
ومأخذه المنقول عنه فتكون من ابتدائية وقد يريدون انه من قبيله وأمثاله فتكون من بيانية وما نحن
فيه من الثانى لا من الاول على ما سيأتى وقام بالامر معناه جد فيه وخرج عن عهدته بلا تأخير ولا تقصير
فكأنه قام بنفسه لذلك الامر وأقامه أو رفعه على كاهله بجملته كما قال • شديدا بأعباء الخلافة كاهله •
فقد قام وأقام وحينئذ يصح فيه أن يكون استعارة تمثيلية أو مكنية أو تصريحية وحقيقته ما ذكرناه
ويجوز أن يكون مجازا مرسلا لان من قام لامر على أقدام الاقدام ورفعه على كاهل الجد فقد بذل جهده
ومثله قامت الحرب على ساقها فى الاول أسيل الا أن كلام الشريف رحمه الله لا يخلو من الاشكال
لان قرينة الايتيان بما ذكرناه على انه لو كان معناه قام له كان الانسب جعل الباء سببية فكلامه بفحواه

من قولهم قام بالامر وأقامه اذا جد فيه وتجلد

شاهد على خلاف مدّعاه وقوله كأنها أثمرت الخ يناسب الاستعارة لا المجاز المرسل الذى أطبقوا عليه
وكان هذا هو الباعث للمصنف رحمه الله على اهمال ذلك المثال وما ذكر من الاعتراض غير وارد لما
عرفت من أنّ معنى قام به أقامه والتشمير والجدّ لازمه أو مساو معناه وهو المعنى بقوله وليس لك أن تقول
الخ وهو معناه بعد التعدّى بالباء أو الهمزة وما اعترض عليه من أنه لا يتأتى فى ضدّ ه لتعينه لا بمعنى
الثلاثى بدون تعدّ به مدفوع لانه توهم أنّ عن ليست للتعدية فكذا الباء وهو تخيل فارغ فانها تأتى
للتعدية كما فى رضى الله عنه وأرضاه فأى مانع من جعل قعد عنه بمعنى أقعده أى تركه وأهمله أو جعل
ضدّ القيام المتعدّى القعود اللازم على انا نبهناك قبل على أنّ اللفظ المتجوز فيه يعمل بكلا العملين
عمل المعنى الحقيقى والمعنى المجازى وأما حديث التجوز فى الاسناد فنحن فى غنية عنه واذا تأملت
ما قصصناه عليك عرفت أنّ منهم من لم يفصح عن المراد ومنهم من لم يحم حول موارد السداد وقد
أوردناه بعرضه وطوله لتفرق بين غثه وسمينه (قوله وضده الخ) أى ضد قام بالامر وأقامه اذا اجتهد
فيه وتجلد والضدية باعتبار أصل المعنى وهو القيام والقعود ولازمه وهو الاجتهاد والتكاسل وقيل انما
هى باعتبار المعنى اللازم لهما فاذا كان ذلك فى الاول الجدّ والتجلد يكون فى الثانى التكاسل والتهاون
بالضرورة والمصنف لم يذكر الثانى اكتفاء بالاول وصاحب الكشاف عكس ذلك (قوله أو يؤدونها
الخ) يعنى أنّ الاقامة هنا عبارة عن مجرّد الاداء أى فعل الصلاة وايقاعها كما عبر عنها بالقنوت فى قوله
وكانت من القانتين أى المصلين اذ القنوت يطلق على القيام فى الصلاة ويسمى السكوت فيها قنوتا أيضا
كما فى قوله وقوموا لله قانتين والركوع معروف ويطلق على الصلاة كما فى قوله واركعوا مع الراكعين أى
صلوا معهم والسجود كذلك كما فى قوله وكن من الساجدين وكذا التسبيح كقوله فلولا أنه كان من
المسبحين واطلاق هذا يدل على اطلاق غيره بالطريق الاولى كما سيجىء وقد مرّ أنّ المحقق السعد قال انه
لا يفهم من اقامة الصلاة الا أداؤها وايقاعها دون غيره من المعانى السابقة ويؤيده عندى تعينه
فى كثير من الاحاديث الصحيحة كحديث البخارى أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله الا الله
وأنّ محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلوا ذلك فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم
الا بحق الاسلام ولا يخفى على ذى لب تعينه فيه وفى الكشاف عبر عن الاداء بالاقامة لانّ القيام بعض
أركانها كما عبر عنه بالقنوت الخ قال قدس سره تبعا للشراح ان أراد أنّ القيام يطلق على الصلاة لكونه
بعض أركانها ثم يؤخذ منه الاقامة ورد عليه أنّ الهمزة ان جعلت للتعدية كان معنى اقامة الصلاة
جعل الصلاة مصلية وان جعلت للصيرورة كان معنى أقام صار ذا صلاة فلا يصح ذكر الصلاة معه الا
أن يجعلها مفعولا مطلقا والكل مما لا يرتضيه طبع سليم وان أراد أنّ القيام لما كان ركنا منها كان فعله
وايجاده أعنى الاقامة ركنا لها أيضا توجه عليه انّ ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام فى المصلى
حال الصلاة لا بمعنى تحصيلها فى الصلاة وجعلها قائمة فان قيل لعله أراد أنّ القيام جزء منها فيكون ايجاده
أى الاقامة جزأ من ايجاد جميع أجزائها الذى هو أداؤها فعبر عن أدائها بجزئه قلنا فمعنى يقيمون حينئذ
يؤدّون الصلاة فيحتاج فى ذكر الصلاة معه الى ارتكاب كونها مفعولا مطلقا ولا اشكال فى استعمال قنت
ونحوه بمعنى صلى اذ لا يذكر معه الصلاة وفى قوله لوجود التسبيح فيها اشارة الى أنه ليس ركنا منها فاذا جاز
أن يعبر به عن الصلاة فالتعبير عنها بأركانها أولى وذكر بعضهم أنّ الاقامة تستعمل بمعنى جعل الشئ قائما
فى الخارج أى حاصلا فيه فانّ القيام بمعنى الحصول فى الخارج شائع الاستعمال ومنه القيوم وهو
الحاصل بنفسه المحصل لغيره فأقيموا الصلاة من الاقامة بهذا المعنى أى حصلوها وأوقعوها على الوجه المجزئ
شرعا وهو معنى الاداء اه وهذا على أنه مجاز مرسل من اطلاق الجزء على الكل (وقد أمعنت النظر)
فرأيت ما ذكروه لا يخلو من الكدر بل فيه عبرة لمن اعتبر فانه كله ناشئ من عدم تدبر كلام الشيخين
وتنويره أنهما جعلا الاقامة مجازا وعبارة عن الاداء ومعنى يقيم يؤدّى لا يصلى حتى يلزم ما لزم وبينهما

وضده قعد عن الامر وتقاعد أو يؤدونها عبر
عن أدائها بالاقامة لاشتمالها على القيام

بعد المشرقين وقد بينا لك أن معنى الاداء لغة واصطلاحا الفعل فيؤدى الصلاة بمعنى يفعلها مطلقا أو فى وقتها المعين فلا اشكال فى كون الصلاة مفعولا به بل لا بد منه ووجه التجوز حينئذ أن الاداء المراد به فعل الصلاة والقيد خارج خروج البصر عن العمى عبر عنه بالاقامة بعلاقة اللزوم اذ يلزم من تأدية الصلاة وايجادها كلها فعل القيام وهو الاقامة لان فعل الشئ فعل لاجزائه أو العلاقة الجزئية لان الاقامة جزء أو جزئى لمطلق الفعل ويجوز أن يكون استعارة لمشابهة الاداء للاقامة فى أن كلا منهما فعل متعلق بالصلاة فان قلت اذا كان التجوز فى التعبير عن الاداء بالاقامة لم قال الزمخشرى لان القيام بعض أركانها وهل ترك المصنف رحمه الله له وتعبيره بالاستمال لمخالفته له أو هو مجرد تفنن فى الطريق قلت لما كان فعل الاداء الصلاة والاقامة فعل القيام بين أنه من أركانها ليكون فعله لازما لفعلها كما بيناه وعدول المصنف ليشمل التسبيح من أول الامر ان حمل على ظاهره لانه ليس ركنا ولذا عطفه الزمخشرى عليه وقال وقالوا الخ كما سيجئ وهذا مما يرجح كون العلاقة اللزوم لانه يكفى فيه اللزوم العرفى فلا يرد عليه ما قيل من أن هذا الكل لا يستلزم الجزء هنا وأجيب بأن المراد القيام فى الصلاة وهو يستلزمه قطعا ولما ذهبوا بأسرهم الى علاقة الجزئية وأن معنى يقيمون يصلون لزمهم ما لزم فتفرقوا أيدى سبا فمن قائل لما كان القيام جزأ من الصلاة كانت الاقامة التى هى ايجاد القيام جزأ من ايجاد الصلاة الذى هو أداؤها فعبر عن الاداء بالاقامة وعلق بالصلاة لتعين المؤدى وتلك العلاقة لا يلزم اطرادها الى آخر ما تكلفه مما لا يجدى ومن قائل معنى اقامتها جعلها قائمة أى ذات قيام كعيشة راضية ثم جعل ذات قيام كناية عن أدائها وعبر بالقيام لانه ركن يشتمل على أشرف الاركان وهو قراءة القرآن وقيل الاقامة كناية عن الاداء ومنهم من رأى أن ما حاولوه لا يتم بحال ولا يخلص من الاشكال فاختار شقا آخر وزعم أنه أحسن مما ذهبوا اليه فقال انه استعارة وانه شبه الصلاة المركبة من القيام الذى هو صفة المصلى بشخص قائم لاشتراكهما فى القيام فتولد منه تشبيه من يوقع الصلاة بمن يجعل الشخص قائما وأطال من غير طائل **(قوله والتسبيح)** قال الراغب التسبيح تنزيه الله تعالى وأصله المر السريع فى عبادة الله تعالى وجعل ذلك فى فعل الخير كما جعل فى الابعاد الشر فقيل أبعده الله وجعل التسبيح عاما فى العبادات قولا كان أو فعلا أو نية وقوله فلولا أنه كان من المسبحين قيل من المصلين والاولى أن يحمل على ثلثها اهـ وقد قدمنا ما قاله الشريف وفى التجوز به كلام سيأتى فى محله **(قوله والاول أظهر)** أى حمل النظم الكريم على تعديلها وحفظها عن العدول عن اللائق بها أظهر من بقية الوجوه لانه المروى عن سيد مفسرى السلف وهو ابن عباس رضى الله عنهما كما أخرجه ابن جرير وابن أبى حاتم من طرق عنه قال قدس سره لما كان يقيمون الصلاة فى معرض المدح بلا دلالة على ايجاب كان حمله على تعديل الاركان كما قرره أولا أولى فانه المناسب لترتيب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل وهذا معنى قول الامام الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل فى أركانها وشرائطها فان عدم ذلك الخلل هو عين التعديل المذكور وأما ادامة فعلها فهو من صيغة المضارع والاستمرار التجددى فيه أو من لازمه لان من لم يخل بركن منها كيف يخل بجملتها بتركها أحيانا فليس هذا هو المعنى الثانى كما توهمه الطيبى فقال هذا أولى من قول القاضى لما مر فى تقرير الكناية فانها جامعة جميع المعانى المطلوبة فيها ومن هنا علم وجه آخر لترجيحه على الثانى لانه متضمن له فهو أفيد منه مع ما ذكره وهو معنى كلام الراغب لا ما فهمه بعضهم عنه من أنه الوجه وانما غرهم لفظة الادامة وقد عرفت المراد منها وقوله أشهر اشارة الى اشتهار هذا التفسير بين السلف كما مر والى شهرة الاقامة بهذا المعنى فى لسان الشارع والقرآن قال الراغب فى مفرداته اقامة الشئ توفية حقه قال تعالى لستم على شئ حتى تقيموا التوراة والانجيل أى توفوا حقهما بالعلم والعمل ولم يأمر تعالى بالصلاة حيثما أمر ولا مدح بها حيثما مدح الا بلفظ الاقامة تنبيها على أن المقصود منها

كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود والتسبيح والاولى أظهر لانه أشهر

توفية شروطها الاتيان بها آتيها وقوله رب اجعلني مقيم الصلاة أى وفقني لتوفية شرائطها اه وقول المحقق فى شرحه هنا أنت خبير بأن المفهوم من اطلاق إقامة الصلاة ليس الأداء أو هو او ايقاعها فى الخارج من غير اشعار بما اعتبره من التقوم على الوجه المذكور الخ لا وجه له لما عرفته من أن المفهوم من النظم الكريم خلافه كما بينه الراغب مع أن حقيقة الاقامة المتقدمة جعل الشئ قائما واراده مما ذكر منها والعدول عن يصلون الاخصر الاظهر لابد له من وجه ومثله لا يسلم بسلامة الامير وانما لم يعرج السيد عليه (قوله والى الحقيقة أقرب) لان حقيقتها اقامة العوج وتسويته فى الاجسام كما فى قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه وتعديل المعانى والاركان أقرب شئ لهذا الظهور اشتراكهما فى وجه الشبه وقد مر قول المدقق فى الكشف ان أقام العود بمعنى سواه أكثر استعمالا من أقامه اذا جعله منتصبا وقوله ان استعماله فى تعديل الاجسام والمعانى على السواء بل التقوم فى نحو الدين والرأى أكثر وفى كلام المصنف رحمه الله اشارة اليه اذ جعل مأخذ الاول أقام العود ولا مرية فى أنه أقرب الى الحقيقة من قامت السوق الذى هو مأخذ الثانى ومن قام بالامر الذى هو مأخذ الثالث اذ لا قيام فيه على الحقيقة بل هو مأخوذ منه واعتبار قيام الصلاة نفسها فيه مامر (قوله وأفيد) أفيد باليه وأفود بالواو أفعل تفضيل من الفائدة لانه واوى ويائى كما فى القاموس وغيره والاول أشهر ولذا اقتصر عليه بعض أهل اللغة وقال يقال هما يتفايدان ولا يقال يتفاودان والفائدة ما استفدت من علم أو مال وتخص فى العرف العام بالربح وقوله لتضمنه الخ أى لتضمن قوله يقيمون على هذا التفسير التنبيه على ما سيمدحون به من قوله أولئك الخ فهو توطئة وبها يأخذ بعض الكلام بحجز بعض ويحتمل أن يريد كما قيل ان هذه الجملة تفيد المدح فاذا حمل على ماذكر كانت منبهة على وجه استحقاق المدح فيرجح بهذا كونها صفة مادحة وحدودها بمعنى أوصافها وأحكامها المختصة بها شبهت بالحد الذى لا يجوز تجاوزه (قوله ولذلك ذكر فى سياق المدح الخ) أى لما مر من كونه أشهر وأقرب وأفيد أو التنبيه المذكور لان من راعى حدودها لا يتركها فهو داخل فيه أو مفهوم بالطريق الاولى فلا يرد عليه أنه لا يدل على مدعاه من أن الاول أولى اذ يمكن أن تكون الاقامة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون عن الصلاة كما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما المنافقون الذين يتركونها اذا غابوا عن الناس ويؤدونها اذا حضروا والمصنف رحمه الله بنى تفسيره على الحقيقة الظاهرة والمعرض ضبطه فى شرح الشافية بفتح الميم وكسر الراء وهو موضع العرض أو العروض والمشهور كسر الميم وفتح الراء وهو الذى صرح به أئمة اللغة كما فى شرح الفصيح للمرزوقى ومعناه اللباس الذى تتزين به الجارية اذا عرضت للبيع فاستعير للسياق او للعبارة الواقعة فيه (قوله والصلاة فعلة من صلى) فعلة بفتح العين على الظاهر المشهور وجوز بعضهم سكونها فتكون حركة العين منقولة من اللام وشبهها بالزكاة المأخوذة من التزكية وهى التنمية أو التطهير لمشابهتها لها لفظا ومأخذا ورسما وقوله من صلى اذا دعا أى هى مأخوذة ودائرة الاخذ أوسع من دائرة الاشتقاق أو هو بناء على أن أصل الاشتقاق الفعل لا المصدر على المذهبين المشهورين فى التصريف فالصلاة لغة الدعاء ونقلت فى الشرع الى العبادة المخصوصة والدعاء يكون بمعنى النداء والتسمية والسؤال مطلقا أو من الادنى للاعلى وهذا هو المراد فان قلت سيذكر المصنف رحمه الله فى تفسير قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى صلى الله عليه وسلم ان الصلاة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وهو المشهور فى أصول الفقه قلت قال فى المصباح المنير انه قول لبعض أهل اللغة فمشى المصنف رحمه الله على قول هنا وعلى قول ثمة وسيأتى تحقيقه فى محله (قوله كتبتا بالواو الخ) التفخيم له ثلاث معان ترك الامالة واخراج اللام مغلظة من أسفل اللسان كلام الله اذا لم تل كسرة والامالة الى الواو وهذا هو المراد هنا كما ذكره شراح الكشاف لا أن تمال فتحة اللام نحو الضمة لمناسبة الواو الاصلية كما توهم لانه لا وجه لتخصيصه باللام كما هو أحد الوجوه المروية عن ورش لان ذكر زكى يأباه وكون التفخيم عله لذلك

والى الحقيقة أقرب وأفيد لتضمنه التنبيه على ان الحقيق بالمدح من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة من الخشوع والاقبال بقلبه على الله تعالى لا المصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون ولذلك ذكر فى سياق المدح والمقيمين الصلاة وفى معرض الذم فويل للمصلين والصلاة فعلة من صلى اذا دعا كالزكاة من زكى كتبتا بالواو

ليس بمرضى" عند المحققين من القراء قال الامام الجعبرى فى شرح الرائية اتفقت المصاحف على رسم الواو مكان الالف فى مشكاة ونجاة ومناة وصلاة وزكاة وحياة حيث كن موحدات مفردات محلاة باللام وعلى رسم المضاف منها كصلاتى بالالف وحذفت من بعض المصاحف العراقية واتفقوا على رسم المجموع منها بالواو على اللفظ ووجه كتابة الواو الدلالة على أن أصلها المنقلبة عنه واو وهو اتباع للتفخيم وهذا معنى قول ابن قتيبة بعض العرب يميل لفظ الالف الى الواو ولم اختر التعليل به لعدم وقوعه فى القرآن العظيم وكلام الفصحاء اه ولفظ المفخم ضبطه أرباب الحواشى هنا تبعا لشراح الكشاف بكسر الخاء المعجمة المشددة على زنة اسم الفاعل ولا مانع من الفتح على زنة اسم المفعول على أنه من اضافة الموصوف للصفة فانه كعكسه وارد فى كلام العرب وان كان لا ينقاس وقوله لاشتماله على الدعاء فهو من اطلاق الحال على المحل وهو الظاهر لا من اطلاق الجزء على الكل وان جاز انه لم نقل بأنه مشروط بأن يكون ممارزول الكل بزواله كالرأس والرقبة على ما سيأتى (قوله وقيل أصل صلى الخ) تمريض لقوله فى الكشاف وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعل ذلك فى ركوعه وسجوده ونظيره كفر اليهودى" اذا طأطأ رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه لانه ينثنى على الكاذتين وهما الكافرتان وقيل للداعى مصل تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد اه وقال الفاضلان فى شرحه انه يريد أن صلى مأخوذ من الصلا بمعنى حرك الصلوين وهما العظمان الناتئان فى أعالى الفخذين يقال ضرب الفرس صلويه بذنبه أى ما عن يمينه وشماله ثم استعمل صلى بمعنى فعل الهيآت المخصوصة مجازا لغويا لان المصلى يحرك صلويه فى ركوعه وسجوده ولما اشتهر فى هذا المعنى استعير منه لمعنى دعا تشبيها للداعى بالمصلى فى خضوعه وتخشعه وفيه ضعف من وجهين الاول ان الاشتقاق مما ليس بحدث قليل الثانى أن الصلاة بمعنى الدعاء شائعة فى أشعار الجاهلية ولم يرد عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل ما كانوا يعرفونها فانى يتصور لهم التجوز عنها فالصواب ما ذهب اليه الجمهور من أن لفظ الصلاة حقيقة فى الدعاء مجاز لغوى" فى الهيآت المخصوصة المشتملة عليها كما حقق فى أصول الفقه فان قيل اذا ثبت صلى بمعنى حرك الصلوين كان الانسب أن يؤخذ منه لفظ الصلاة بمعنى الهيئة المخصوصة ثم يشتق منه صلى بمعنى أحدثها فلم اذا عكس المصنف رحمه الله قلنا لان المناسبة بين تحريك العضو واحداث الهيئة أقوى منها بين تحريكه ونفس الهيئة ولذلك أيضا جعل الزكاة من زكى الشرعى المأخوذ من زكى اللغوى على أن قوله الصلاة من صلى قد يراد به انها من جنسه أى يتلاقيان فى الاشتقاق بلا تعيين للمشتق منه فجاز أن يحمل على اشتقاق صلى من الصلاة وكذا الحال فى الزكاة وأورد عليه فى الكشف أيضا أنه مخالف لمذهب المعتزلة فانها عندهم حقائق مخترعة شرعية وليست منقولة من معان لغوية والقائلون بالنقل وهم الجمهور قالوا انها منقولة من الدعاء وفى الروض الانف الصلاة أصلها انحناء وانعطاف من الصلوين وهما عرقان فى الظهر الى الفخذين ثم قالوا صلى عليه أى انحنى عليه رحمة وسموا الرحمة حنوا وصلاة وعطفا وأصله فى المحسوسات فجعل فى المعانى مبالغة وتأكيدا ولذلك لا تكون الصلاة بمعنى الدعاء على الاطلاق فلا تقول صليت على العدو أى دعوت عليه انما يقال صليت عليه فى الرحمة والتعطف لانها فى الاصل الانعطاف واذا عديت بعلى ولا تقول فى الدعاء الا دعوت له باللام فهذا فرق ما بين الصلاة والدعاء وأهل اللغة لم يفرقوا بينهما (أقول) ما تقدم هو الشائع أما ما اختاره العلامة فهو ما ذهب اليه المحققون من أهل اللغة والعربية فقال أبو على "الفارسى" الصلاة من الصلوين لان أول ما يشاهد من أحوال الصلاة تحريك الصلوين للركوع فأما القيام فلا يختص بها قال ابن جنى وهو قول حسن وكذا رجحه السهيلى" فى الروض كما سمعته وما قاله شراح الكشاف مردود على ما فيه من المؤاخذات وما ذكر من معنى الصلوين أحد الاقوال فيه فقيل عظمان ناتئان فى جانبى الذنب وقيل أعلى الفخذين وقيل عرقان فى الظهر وقيل فى الفخذين وقوله ولما اشتهر الخ توجيه لنقل المجاز عن المجاز لان شرطه شهرة الاول حتى ينزل منزلة الحقيقة وقوله ان

على لفظ المفخم وانما سمى المصلى الفرس
بها لاشتماله على الدعاء وقيل أصل صلى حرك
الصلوين لان المصلى يفعله فى ركوعه وسجوده

الاشتقاق مما ليس بحدث قليل مردود لانه وان اشتهر ومثلواله باستنوق الجمل وأبل اذا أحسن رعى الابل وسبقه اليه غيره الا أنه غير تام لانهم ان أرادوا به ملاحظة معنى اسم الجنس في الفعل ومتصرفاته مطلقا فهو أكثر من أن يحصى و يحصر كطين الحائط اذا طلاه بالطين وأترب الكتاب اذا وضع عليه التراب وزفت الاناء وقيره واثبات القلة النسبية موقوف على الاستقراء التام وهو متعذر وان أرادوا ان اسم الجنس وضعه الواضع أولا ثم أخذ منه الفعل ومتصرفاته كاستنوق والناقة فهو وان كان الوقوف عليه لغير الواضع عسيرا الا أنه يستدل عليه بشهرة الجامد دون ما أخذ كالابل وابل وهذا ليس كذلك لشهرة صلى والمصلى دون الصلا والصلوين وفيه نظر وقوله ان الصلاة بمعنى الدعاء مشاع معلم وعدم ورود اطلاق الصلاة على ذات الاركان من العرب باطل وان تبع غيره هنا وهو ظاهر كلام السيوطي في المزهر في الفصل الذي عقده للالفاظ الاسلامية لانهم ان أرادوا ان الصلاة بمعنى العبادة المخصوصة ولم يكن قبل شرعنا مسمى واسم فليس كذلك لورود ما يخالفه في آيات كثيرة كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي والاستدلال عليه بظاهر قوله والركع السجود أي المصلين من ضيق العطن والمخصوص خصوص هذه الاقوال والافعال وان أرادوا أنه لم تسم صلاة قبل شرعنا وانه لم ينقل عن العرب قبل الاسلام فليس كذلك لنقل أئمة اللغة كالجوهري ما يخالفه وان اختلف في أنه حقيقة لغوية أم لا ولا خلاف في أنه حقيقة شرعية وتحقيقه ما قاله ابن فارس في كتابه فقه اللغة وعبارته كانت العرب في جاهليتها على ارث من ارث آبائهم في لغاتهم فلما جاء الله تعالى بالاسلام حالت أحوال ونقلت ألفاظ من مواضع الى مواضع أخر بزيادات ومما جاء في الشرع الصلاة وأصله في لغتهم الدعاء وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وان لم يكن على هذه الهيئة فقالوا

أو درة صدفية غواصها ٭ بهج متى يرها يهل ويسجد

(وقال الاعشى)

يراوح من صلوات المليك طورا سجودا وطورا جؤارا

وهذا وان كان كذا فان العرب لم تعرفه بمثل ما أتت به الشريعة من الاعداد والمواقيت والتحريم للصلاة والتحليل منها وكذلك الصيام والحج والزكاة اهـ فقد عرفت أن العرب سمتها بذلك قديما وان قوله لم يرد عنهم اطلاقها على ذات الاركان وانهم ما كانوا يعرفونها الا أصل له وما ذكره من السؤال والجواب قد قيل في توجيهه أيضا انه انما جعل الصلاة من صلى لعدم استعمال التصلية بمعنى الدعاء وفي القاموس يقال صلى صلاة ولا يقال تصلية اهـ وما في القاموس تبع فيه الجوهري وبعض أهل اللغة وليس بصحيح وان اشتهر قال الامام الزوزني في أفعاله التصلية نماز كردن وفي أمالي ثعلب امام أهل اللغة أنشد لبعض العرب

تركت القيان وعزف القيان ٭ وأدمنت تصلية وابتهالا

وقال في تفسيره يقال صليت صلاة وتصلية اهـ وكذا في العقد لابن عبد ربه وانما تركه أهل اللغة لانه من المصادر القياسية وعادتهم تركها وأخذ الصلاة من الصلوين واطلاق المصلى على ثاني خيل الحلبة مما لا يشك فيه أحد من أهل اللغة وقول المصنف رحمه الله حرك الصلوين وقع في بعض النسخ الصلا مفردا بدله وما أورده صاحب الكشف عليه من أنه مخالف لمذهب المعتزلة وأهل السنة اشارة الى ما تقرر في أصول الفقه من أن الالفاظ المستفادة من الشرع هل لها حقيقة شرعية أم لا فقال القاضي أبو بكر رحمه الله ان الشرع لم يستعملها الا في الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها الدعاء الا أن الشرع أقام أدلة على ان الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليها وأثبتها المعتزلة وقالوا نقل الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها لهذه لا لمناسبة فليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها والحق انها مجازات اشتهرت فصارت حقيقة شرعية والزمخشري ليس مقلدا للمعتزلة

فى كل مايقولونه خصوصا فيما يتعلق بالعربية والكلام على هذه المسئلة مع أدلته مفصل فى الاصول (**قوله** واشتهارهذا اللفظ الخ) هو ردّ لما فى التفسير الكبير من أنّ مااختاره الزمخشرى من الاشتقاق يفضى الى الطعن فى كون القرآن حجة لانّ الصلاة من أشهر الالفاظ واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الاشياء معرفة فلوجوزناه لشذوذه قلنا انه خفى واندرس بحيث لاتعرفه الا الآحاد لجاز مثله فى سائر الالفاظ ولو جاز ماقطعنا بأنّ مراد الله من هذه الالفاظ مايتبادر الى افهامنا لاحتمال ارادة تلك المعانى المندرسة ولما كان مبناه على أنّما اشتهر لاينقل من الخفى أجاب عنه بماذكر مع انه غير مسلم مطلقا أيضا لانه ان أراد بهذا اللفظ لفظ الصلاة فهو كذلك وان أراد لفظ صلى أومادته فغير مسلم لانّ المصلى بمعنى السابق وثانى خيل الحلبة مشهور مستفيض بل قد يقال انه قبل الشرع أشهر منه والمراد بالمعنى الثانى العبادة ذات الاركان المعلومة الدال عليها قوله لان المصلى يفعله وقيل انه أراد بالثانى المنقول اليه المتنوع الى نوعين الدعاء والفعل المخصوص وردّ بأنّ قوله وانما سمى الخ مرتبط بقوله لانّ المصلى يفعله الخ وحينئذ يكون هذا فصلا بين العصا ولحائها والظاهر انه تكلف مستغن عن الردّ وانه كله مقول القول فانه بعينه كلام الكشاف وقوله لايقدح أى لايضرّ وهو مجاز من قولهم قدح فى عرضه ونسبه اذا عابه هذا هو المراد بنوع تسمح والقدح بمعنى العيب كما فى الاساس من قدح الدود فى العود اذا وقع فيه والقدح فى عرف الاطباء ادخال الميل فى العين اذا انصب فيها مادّة تمنع النظر ومنه قال بعض المتأخرين من الشعراء

اذا انصب ماء اليأس فى مقلة الرجا * فليس لها عند الطبيب سوى القدح

(**قوله** وانما سمى الداعى الخ) قدعلمت انه من مقول قوله قيل فانه برمته كلام الكشاف وهو بيان لما فى الواقع عنده من أنها فى الدعاء استعارة من الصلاة المشهورة لاأصل لها واطلاقها عليها مجاز من اطلاق الحال على المحل أو الجزء على الكل وقد أورد عليه انهم اشترطوا فيه أن يعدم الكل بعدمه وأن يكون الجزء مقصودا من الكل وانه لايصح حينئذ اطلاقه على صلاة الاخرس وهو كله مخالف للواقع وقيل انه معنى متعلق بالاخير وهو كون الصلاة من تحريك الصلوين فكأنه جواب عن سؤال تقديره ماوجه استعمالها على هذا فى الدعاء الى آخر مافصله مما لاحاجة اليه (**قوله** الرزق فى اللغة الحظ الخ) هذه الجملة معطوفة على الصلة وما موصولة أو موصوفة أو مصدرية وقوله فى اللغة الحظ وقيل العطاء وقيل الملك تسمح فيه وفى استشهاده بهذه الآية الراغب كما هودأبه وقال فى تفسيرها تجعلون نصيبكم من النعم تحرّى الكذب اه وقيل الرزق فى لغة أزد يكون بمعنى الشكر وهو المراد فى هذه الآية وقيل شكر فيها مقدّر وهو مع انه خلاف الظاهر محتاج الى التأويل والتجوّز اذ لايكون التكذيب شكرا الاعلى التنزيل منزلته والتهكم فلا يرد على المصنف رحمه الله ماقيل من أنه لااستشهاد فى الآية وقيل الظاهر من الحظ الاسم بمعنى الجدّ والنصيب لا المصدر من حظظ الشئ بالكسر بمعنى بهر منه شدة وان جاء فى اللغة لكليهما ويؤيده استدلاله بالآية ولايخفى انّ المناسب أن يفسر الرزق بالمعنى المصدرى لانّ المذكور فيهما ان والفعل (**قوله** والعرف خصصه بتخصيص الشئ الخ) هذا يناسب المعنى المصدرى الا أن يقال المراد بالشئ المخصص الخ لانّ تخصيص الشئ انما يكون ببعض أفراده والتخصيص ليس من أفراد الحظ والرزق بالفتح لغة الاعطاء لما ينتفع الحيوان به وقيل انه يعم غيره كالنبات والرزق بالكسر اسم منه ومصدر أيضا بمعناه لكن المفهوم من كلامهم انه ليس بمصدر ثم انّ المعنى اللغوى وهو النصيب شامل للغذاء ولغيره وللامور الحسية والمعنوية وللحلال والحرام ولذا قال والعرف خصصه والتخصيص جعله خاصا به لايتعدّاه وتمكينه من الانتفاع به بحيث لايمنعه مانع منه يقال مكنته من الشئ أى جعلت له عليه قدرة فتمكن منه واستمكن وكذا أمكنته ويقال أمكنه الامر اذا سهل وتيسر والانتفاع به بأكله وشربه ولبسه ونحوه والمراد بالعرف عرف اللغة أو الشرع ويستعمل الرزق بمعنى المرزوق المنتفع به وهو النصيب المعطى لانه يتعدّى لمفعولين فيصح تسمية كل منهما مفعولا

واشتهار هذا اللفظ فى المعنى الثانى مع عدم اشتهاره فى الاول لايقدح فى نقله عنه وانما سمى الداعى مصليا تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد (ومما رزقناهم ينفقون) الرزق فى اللغة الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون والعرف خصصه ... الشئ بالحيوان للانتفاع به

والمعتزلة لما استحالوا من الله تعالى أن
يمكن من الحرام لانه منع من الانتفاع به
وأمر بالزجر عنه قالوا الحرام ليس برزق
الاترى انه تعالى أسند الرزق ههنا الى نفسه

الا أن المتبادر منه الثانى اذا أطلق لان الاول آخذ فهو فاعل معنى كما صرح به النحاة فمن قال الظاهر أن المرزوق الشخص الذى وصل اليه الرزق لا نفس الحظ فقد خلط وخبط وتمكن الانتفاع صحته منه وان لم يكن بالفعل فهو بمعنى ما قيل من انه سوق الله الى الحيوان ما ينتفع به كما هو عند الجميع والفرق ما سيأتى ومن فسره بما ساقه الى العبد لبأكله فهو باعتبار الاغلب أو التغليب وما أعطاه الناس لغيرهم داخل فيه لتمكنهم منه أو هو رزق نظرا للغير الواصل اليه كما قال

لم لا أحب الضيف أو * أرتاح من طرب اليه
والضيف يأكل رزقه * عندى ويشكرنى عليه

وقيل هو ما به قيام الحيوان وبقاؤه (قوله والمعتزلة لما استحالوا الخ) رد على الزمخشرى وقد اختلفوا فى أن الحرام رزق أم لا وليس الخلاف فى معناه اللغوى فانه ما ينتفع به مطلقا كما صرحوا به وليس هو مما ينبغى ذكره فى علم الكلام وليس أيضا نزاعا لفظيا راجعا للتفسير بل النزاع فى معناه شرعا بعد الاتفاق على ان الاضافة الى الله الرازق معتبرة فى مفهومه واذا فسر تارة بما أعطاه الله عبده ومكنه من التصرف فيه بحيث لا يكون لغيره المنع منه فلا يكون الحرام رزقا وتارة بما أعطاه الله لقوامه وبقائه خاصة فقالت المعتزلة لما كانت الاضافة اليه تعالى معتبرة فيه لزم أن لا يصدق على الحرام بناء على أصلهم الفاسد فى عدم اسناد القبائح اليه تعالى وأهل السنة قالوا كل من عند الله والاضافة لا تمنع كون الحرام رزقا وفى الكشف الاتفاق على انه من فضل الله عليهم كما تفضل بالايجاد وسائر أسباب التمكين فليس عدم الاسناد لكونه ليس من فعله تعالى كما توهم بعضهم بل لانهم يقولون لا يحسن أن يسند اليه تعظيما له ولان فيه شوبا من فعل العباد لانهم اكتسبوه ووصف الحرمة فنقول التعظيم فى اسناده الى الله تعالى لئلا يوهم ايجاد العبد ما لا يستقل به اتفاقا وأما وصف الحرمة فلو سلم انه ليس بايجاده لم يفد كيف وقد ثبت بالقاطع العقلى والنقلى ان الكل منه وبه واليه نعم لا يوصف الفعل بالصفات الخمس الا من حيث قيامه بالمكلف لا من حيث صدوره عنه تعالى وهذا أصل نافع وقد ذهب الى مذهب المعتزلة بعض أهل السنة بناء على انه لا يعلكه لخبثه كما قال النسفى وفى أحكام القرآن للجصاص اطلاق اسم الرزق انما يتناول المباح دون المحظور وما اغتصب وأخذ بالظلم لم يجعله الله رزقا له لانه لو كان رزقا جاز انفاقه والتصدق والتقرب به اليه تعالى ولا خلاف بين المسلمين فى ان الغاصب محظور عليه الصدقة بما اغتصبه وفى الحديث لا يقبل الله صدقة من غلول اه (أقول) ما ذكر من عدم الخلاف لا يخفى ما فيه قال ابن القيم فى كتابه بدائع الفوائد لو عمل الخير بمال مغصوب اختلف فيه فقال ابن عقيل رحمه الله لا ثواب للغاصب لانه آثم مستحق للعقوبة ولا لرب المال لانه لا نية له ولا ثواب بدون قصد ونية وانما يأخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله وقيل انه نفع حصل بماله وتولد منه ومثله يثاب عليه كن له ولد بر يؤجر به وان لم يقصده والمصائب اذا ولدت خيرا الظاهر انه يؤجر عليها وعلى ما تولد منها وكذا الغاصب فانه وان تعدى واقتص من حسناته فما كان يعمله يؤجر عليه لانه لو فسق به عوقب مرتين على الغصب والفسق فاذا عمل به خيرا ينبغى أن يثاب عليه فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومعنى استحالوا عدوه محالا لان الاقدار على القبيح قبيح كخلقه عندهم واعترض على المصنف رحمه الله بأن وصف التمكين ليس معتبرا عند أهل السنة وبان التمكين لا ينافى المنع والزجر كما فى سائر المعاصى ألا ترى انهم قالوا بارجاع المحامد اليه تعالى دون القبائح باعتبار ان الاقدار على الحسن حسن والتمكين من القبيح ليس بقبيح وقد اشتهر أنه تعالى خالق القوى والقدر وأجيب بأن الاقدار والتمكين على وجهين الاول اعطاء القدرة الصالحة لصرفها الى الخير والشر وذلك غير قبيح وحاصل منه تعالى على زعمهم والثانى جعل الشئ خاصا بأحدهما داخلا تحت تصرفه قريبا من الانتفاع بالفعل وذلك غير واقع فى زعمهم فلا اشكال (قوله ألا ترى الخ) فى الكشاف واسناد الرزق الى نفسه للاعلام بأنهم ينفقون الحلال المطلق الذى يستأهل أن يضاف الى

الله تعالى و يسمى رزقا منه وقال قدس سره تمسك بالاسناد فقط نظرا الى أن الرزق لغة يتناول الحرام أيضا وتخصيصه بما عداه عرف شرعى كما ينبئ عنه قولهم رزقا منه وقد يقال بنى كلامه على التقدير أى ان قدر أن الحرام يسمى رزقا شرعا أو لغة فالاسناد الى نفسه يخرجه قطعا وهو اشارة الى ما قيل من انه اذا أسند الى الله تعالى فالمراد به الحلال بالاتفاق فلا يكون هذا مؤيدا للمذهب ولم يرتض الجواب بأن المؤيد له قوله ويسمى رزقا لان الظاهر من قوله منه انه للتقييد فلا يصلح أيضا له وحمله على انه تجريد بناء على ان الاضافة اليه معتبرة فى مفهومه خلاف الظاهر والطلق بكسر الطاء وسكون اللام وقاف الحلال كما فى النهاية يقال أعطيته من طلق مالى أى من صفوته وطيبه فالوصف للمبالغة والاولى تفسيره بالخالص وفى المصباح وشئ طلق وزان حمل أى حلال وافعل هذا طلقا لك أى حلالا ويقال الطلق المطلق الذى يتمكن صاحبه فيه من جميع التصرفات فيكون فعل بمعنى مفعول مثل الذبح بمعنى المذبوح اهـ (قوله فان انفاق الحرام الخ) بيان وتعليل للايذان ولا يرد عليه قول الفقهاء اذا اجتمع عند أحد مال لا يعرف صاحبه ينبغى له أن يتصدق به فاذا وجد صاحبه دفع قيمته أو مثله اليه فهذا الانفاق مما يثاب عليه لانه لما فعله باذن الشارع استحق المدح لانه لما لم يعرف صاحبه كان فى يده وله التصرف فيه وانتقل بالضمان الى ملكه وتبدلت الحرمة الى غيره فتأمل (قوله وذم المشركين الخ) عطف على قوله وأسند الخ وهذا دليل ثان لهم بأنهم ذموا على جعل بعض الحرام رزقا فيقتضى انه ليس كذلك ولا يخفى ضعفه فانهم انما ذموا على جرأتهم على التحريم والتحليل وهو لا يليق بغير الشارع وسيأتى ما فيه (قوله وأصحابنا الخ) حاصله منع كون الاسناد للايذان المذكور بل لامر آخر وهو تعظيم الرزق لانه جل وعلا انما يضاف اليه و ينسب ما عظم كبيت الله وقال تعالى حكاية واذا مرضت فهو يشفين فانه انما يضاف اليه الافضل فالافضل وتعظيم الرزق يتضمن معرفة قدر النعمة وهو أول مراتب الشكر وأما التحريض وهو الحث على الانفاق فلان الرزق اذا كان منه وله لا ينبغى الامساك وقد قيل الجود بالموجود ثقة بالمعبود ومن أيقن بالخلف جاد بالعطية ومن تحقق ان معطيه ذو الجلال والاكرام كيف يضن بما لديه من الحطام ولذا قال عليه الصلاة والسلام أنفق بلالا ولا تخش من ذى العرش اقلالا وقيل انه لتعظيم حق الانفاق بأن يعرف انه معط من مال الله لعبيده فلا يضيفه لنفسه لانه أمين يصرف ماله لمستحقه وهذا مع ظهوره خفى على من قال ان التحريض غير ظاهر وهو انما يفهم من المدح وقد يوجه بان الرزق والانفاق يشتركان فى أنهما صرف الشئ الى الغير فاذا كان الرزق صفة كمال لنسبته الى الله تعالى كان الانفاق كذلك وهذا مما يقضى منه العجب (قوله والذم لتحريم ما لم يحرم) مبنى للفاعل وفاعله ضمير يرجع الى الله أو مبنى للمفعول والمعنى واحد أى ادعاء ذلك بالرأى والتشهى كما قررناه ثمت وتحريم المجتهد وتحليله ليس من هذا القبيل لانه لاخذه من النص واستناده اليه قائم مقامه فكأنه هو وهذا جواب عن قوله وذم المشركين الخ ولم يتعرض لجواب الاول لشهرته فى علم الكلام لان استحالة التمكين من الحرام ممنوعة لان قبح الحرام باعتبار اضافته الى من اتصف به لا الى من أوجده وقولهم واختصاص الخ القرينة هى اسناده اليه تعالى ومدحهم بالانفاق منه ووصفهم بالتقوى وهذا ليس محل النزاع بيننا وبينهم مع أن فى من التبعيضية المشيرة الى أن الحلال بعض الرزق لا كله ما يومئ الى عمومه وهذا رد لما استدلوا به معقب بدليل المخالف لهم (قوله وتمسكوا الخ) تمسك بكذا بمعنى أخذ به وتعلق تجوز به عن الاستدلال وفيه اشارة لقوته ووجهه أنه سمى ما حرم رزقا أو يمنه به وان قيل عليه انه لا يدل على أنه رزق لمن حرم عليه فليكن رزقا لمن أحل له ولذا استدل به بعض المعتزلة الا أنه يكفى لنا دلالة ظاهره فهو عليهم لا لهم وعمرو بن قرة بضم القاف وتشديد الراء المفتوحة لان بعدها هاء تأنيث قال ابن حجر فى الاصابة انه ذكره غير واحد فى الصحابة وأسندوا له هذا الحديث ولم يزد على ذلك فيه ثم ذكر هذا الحديث وهو فى سنن ابن ماجه عن صفوان ابن أمية رضى الله عنه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان

الله

ايذانا بأنهم ينفقون الحلال الطلق فان انفاق الحرام لا يوجب المدح وذم المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله أذن لكم وأصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق والذم لتحريم ما لم يحرم واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة وتمسكوا الشمول الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عمرو بن قرة لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله

الله كتب على الشقوة فلا أرانى أرزق الا من دفى بكنى فأذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال عليه الصلاة والسلام لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت يا عدوّ الله لقد رزقك الخ ماذكره المصنف رحمه الله وقوله يا عدوّ الله يشعر بأنه كافر أو منافق وهو مخالف لما مرّ الا أن يقال انه لزجره وفيه دليل على حرمة التكسب بالغناء (قوله لم يكن المتغذى به الخ) متفعل من الغذاء بالذال المعجمة لا بالمهملة لاختصاصه بطعام أوّل النهار فلا يناسب ما هنا وهذا هو الدليل العقلى لاهل السنة أتى به بعد الدليل النقلى أى لو لم يكن الحرام رزقا كان المتغذى به طول عمره غير مرزوق والنص على أنّ كل دابة مرزوقة يبطله وقد أجيب عن هذا من طرفهم تارة بالنقض بمن مات ولم يرزق حراما ولا حلالا فما كان جوابكم فهو جوابنا وأخرى بأنّ معنى الآية مامن دابة متصفة بالمرزوقية كما قالوا فى قولهم كل دابة تذبح بالسكين أى كل دابة تتصف بالمذبوحية فيخرج السمك وقد قيل انّ هذا يتوقف على وجود من لم يتغذ طول عمره بحلال ما وأن لا يكون له فى الارض مناط وهو لا يكاد يوجد على أنّ الآية انما تدل على أنه يسوق الرزق الى كل دابة ويمكنها منه لا أنها تتغذى بما سيق لها بالفعل (وقد سنح لى هنا نكتة) وهى أنّ الدابة وان عمت لا أنّ المتبادر منها الحيوانات غير الناطقة ففيها تو بيخ لمن يهتم بتدبير المعيشة فكأنه قيل لم مالك تتعب فيما يتيسر للحيوان بلا تعب (قوله وأنفق الشئ وأنفده الخ) أنفده بالدال المهملة والمراد بالاخوة توافقهما فى الاشتقاق وهو هنا الاشتقاق الاكبر وهو الاشتراك فى أصل المعنى وأكثر الحروف مع التناسب فى الباقى مخرجا ولذا اقتصر على الفاء والعين كنفق ونفع وأمثالهما والذهاب يكون بمعنى المضى والضياع وقوله والظاهر الخ يعنى به أنّ الظاهر منه حمل الانفاق على ما يشمل أنواعه فرضا ونفلا ومن حمله على الزكاة كما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله عنهما وكذا من فسره بالنفقة على الاهل فيحتمل أنه لم يرد التخصيص وانما اقتصر على أكمل أفرادها وامّا أن يريده بقرينة الصلاة المقرونة بالزكاة فى كثير من الآيات والشئ بالشئ يذكر والقرينة أمر ظنى لا قطعى حتى يقال مع القرينة المذكورة كيف يحمل على العموم وقوله فى سبيل الخير وقع فى نسخة بدله سبيل الله وهما متقاربان وفى شرح سير محمد الكبير للسرخسى سبيل الله جهة القربة والطاعة فلو أوصى بثلث ماله فى سبيل الله صرف فى طاعة وقربة لانّ كل طاعة سبيل الله كما فى الحديث من شاب شيبة فى سبيل الله كانت له نورا يوم القيامة أى فى الطاعة أو رواية فى الاسلام وهو ان أطلق يتبادر منه الغزو والجهاد وكون الزكاة أفضل أنواع الانفاق لانها فرض فتكون أكثر ثوابا ولذا اعدت من أصول الدين وشقيقتها أختها والمراد بها الصلاة لاقترانها بها وكونها بمنزلتها فى العبادات البدنية لاستتباعها لغيرها وقولهم باب الصلاة باب الزكاة وفلان يقيم الصلاة ويؤتى الزكاة لا يستشهد به هنا لتفرعه عما ورد فى التنزيل فتأمل (قوله وتقديم المفعول الخ) فى الكشاف انه دلالة على كونه أهمّ كأنه قال ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق به وقال قدس سره الجار والمجرور مفعول للفعل على الاطلاق تنبيها على أنه بحسب المعنى مفعول به أى بعض ما رزقناهم وان كان بحسب اللفظ صفة مفعول مقدر أى شيأ مما رزقناهم وأمّا كونه أهمّ فلقصد الاختصاص مع رعاية الفاصلة لا يقال ادخال من التبعيضية يغنى عن التقديم للتخصيص فانّ انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول ومن ثمة كان فيه صيانة وكيف لا ونحن نقول يجوز مع انفاق البعض الشمول بأن يكون الباقى مسكوتا عنه وان كان احتمالا مرجوحا فاذا قدم زال ذلك الاحتمال بالكلية لظهور الفرق بين بعض مالى أنفقت وأنفقت بعض مالى فان قلت تخصيص الانفاق بالزكاة اذا فسرت به ينافى ما يقابلها من التطوّع والمقام يأباه قلت لما عبر عنها ببعض ما رزقناهم كانت بهذا الاعتبار مقابلة لجميع المال فالتنفى توجه نحوه وقد عرفت غير مرة وجه صلوح المطلق لتناول الكل ومن البين أنّ مقام المدح يناسب العموم (أقول) المذكور فى كلام القوم انّ تقديم المعمول يفيد الحصر فيما يدل عليه صريحا وأنه المقصور عليه فاذا قلت من التمر أكلت كان المعنى ما أكولى التمر دون الزبيب لا بعض التمر دون كله فادّعاء الحصر فيما يفيده المفهوم وجعله

(٢) قوله يا عدوّ الله فى نسخ أى عدوّ وهو كذلك فى حاشية السيوطى اهـ مصححه

وبأنه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذى به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وأنفق الشئ وأنفده أخوان ولو استقريت الالفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب والخروج والظاهر من انفاق مارزقهم الله صرف المال فى سبيل الخير من الفرض والنفل ومن فسره بالزكاة ذكر أفضل أنواعه والاصل فيه أو خصصه بها لاقترانه بما هو شقيقتها وتقديم المعمول للاهتمام به

قيدا يتوجه اليه النفى الذى هو فيه بالقوّة لانه بمعنى ما والا على تقدير صحته لايخفى بعده وتكلفه وكان الداعى له الى ارتكابه انه انما يناسب مذهب أهل السنة فانه اذا عمّ الرزق الحلال والحرام كان الانفاق الممدوح به بعضه وهو الحلال دون البعض الآخر فيتأتى الحصر بلا تكلف أما على مذهبه فلا ينبغى تفسير الاهتمام بالحصر ولذا قيل انه لشرف المكتسب باسناده اليه تعالى وقيل تقديمه لان المكتسب مقدم على الانفاق فى الخارج (قوله والمحافظة على رؤس الآى) بالفتح جمع آية وهى فى الاصل العلامة والمراد بها بعض مخصوص من القرآن وهذا بناء على أن فى القرآن سجعا وقال البقاعى فى كتاب مصاعد النظر اختلف فيه السلف فقال أبو بكر الباقلانى فى كتاب الاعجاز ذهب أصحابنا الاشاعرة كلهم الى نفى السجع عن القرآن كما ذكره أبو الحسن الاشعرى فى غير موضع من كتبه وذهب كثير ممن خالفهم الى اثباته اه والقول الثانى فاسد لما فى القرآن من اختلاف أكثر فواصله فى الوزن والروى ولا ينبغى الاغترار بما ذكره بعض الاماثل كالبيضاوى والتفتازانى من اثباتها لفواصل والسجع فيه وأن مخالفة النظم فى مثل هرون وموسى بحسبه ونقل أبو حيان فى قوله تعالى ولا الظل ولا الحرور فى فاطر أنه لا يقال فى القرآن قدم كذا أو أخر كذا للسجع لان الاعجاز ليس فى مجرد اللفظ بل فيه وفى المعنى ومتى حوّل اللفظ لاجل السجع عما كان لايتم به المعنى بدون سجع نقص المعنى وقيل عليه انه نسى ما قاله فى الصافات من أن التعبير عارد ومريد للفاصلة ثم انه قال لو كان فى القرآن سجع لم يخرج عن أساليب كلامهم ولم يقع به اعجاز ولو جاز أن يقال سجع معجز جاز أن يقال شعر معجز والسجع مما ألفه الكهان وقد أنكر النبى صلى الله عليه وسلم على من سجع عنده على ما عرف فى كتب الحديث ولو كان سجعا كان قبيحا التقارب أوزانه واختلاف طرقه فيخرج عن نهجه المعروف ويكون كشعر غير موزون وما احتجوا به من التقديم والتأخير ليس بشئ فانه اذكر القصة بطرق مختلفة (أقول) أطال بلا طائل لتوهمه أن السجع كالشعر لالتزام تقفيته ينافى جزالة المعنى وبلاغته لاستتباعه الحشو المخل وأن الاعجاز بمخالفته لاساليب الكلام فشنع على هؤلاء الاعلام وليس بشئ والعجب منه أنه ذكر كلام الباقلانى مع التصريح فيه بأن من السلف من ذهب اليه والحق أنه فى القرآن من غير التزام له فى الاكثر وكان من نفاه نفى التزامه أو أكثريته ومن أثبته أراد وروده فيه فى الجملة فاحفظه ولا تلتفت لما سواه وهذا مما ينفعك فيما سيأتى ولذا فصلناه هنا للسكون على بينة منه والذى عليه العلماء أنه تطلق الفواصل عليه دون السجع (قوله وادخال من الخ) قدمر أن الجار والجرور فى محل نصب لانه صفة مفعول مقدر وقد قام مقامه لا مفعول حقيقة مبلاحظة المعنى لانه اسم تأويلا كما سيأتى فى قوله ومن الناس وقد قيل ان هذه النكتة مبنية على أن المراد بالانفاق مطلقه الاعم اذ الزكاة لا تكون بجميع المال وانه مخصوص بمن لم يصبر على الفاقة ويتجرع مرارة الاضاقة وقد تصدق بعضهم بجميع ماله ولم ينكره عليه النبى صلى الله عليه وسلم وما فى بعض الحواشى من أن المصنف تبع فى هذا الزمخشرى وهو نزعة اعتزالية وهم فاسد (قوله ويحتمل الخ) المعاون وزن المساجد جمع معونة وهى ما يستعان به وينتفع من العون وهو المساعدة والمظاهرة ويقال استعانه واستعان به والاسم منه المعونة والمعانة بالفتح ووزن المعونة مفعلة بضم العين وبعضهم يجعل الميم أصلية فوزنها فعولة وجمعها على معاون قياس فلا يقال انه لم يوجد فى كتب اللغة المشهورة وانه ركيك وهى عامة لما ينتفع به فى قوام البدن وبقاء الروح فيشمل المال والعلوم والمعارف والانفاق حينئذ بمعنى الايصال مطلقا بالبذل والتعليم وغير ذلك فهو مجاز من استعمال المقيد فى المطلق فليس فيه جمع بين الحقيقة والمجاز كما توهم والرزق رزق الابدان وهو معلوم ورزق القلوب وهو المعارف وأجلها معرفة الله تعالى ومقام المدح يقتضى التعميم لكنه خلاف الظاهر المعروف فى استعمال الرزق والانفاق ولذا أخره والانفاق من المعارف يزيدها ومن الاموال ينقصها وهذا من كلام الراغب وعبارته الانفاق كما يكون من المال والنعم الظاهرة يكون من النعم الباطنة كالعلم والقوة والجاه والجود التام بذل العلم ومتاع

•(مبحث السجع فى القرآن)•

والمحافظة على رؤس الآى وادخال من التبعيضية عليه للكف عن الاسراف المنهى عنه ويحتمل أن يراد به الانفاق من جميع المعاون التى آتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة

الدنيا عرض زائل وقال بعض المحققين فى الآية ومما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون قيل فى بعض النسخ معادن بالدال بدل الواو جمع معدن وهو موضع العدن بمعنى الاقامة ومعدن كل شئ مركزه وهو تحريف من جهلة النساخ نشأ من لفظ الكنز فلا ينبغى ذكره (قوله ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام ان علما لا يقال به الخ) هذا هو الصحيح الموافق للحديث كما سيأتى وفى نسخة يقاد وفى نسخة يقال فيه وهذا حديث أخرجه ابن عساكر فى تاريخه عن ابن عمر مرفوعا وأخرج الطبرانى فى الاوسط مثل العلم الذى يتعلم به ثم لا يحدث به كمثل الكنز الذى لا ينفق منه وأخرج ابن أبى شيبة عن سلمان علم لا يقال به كنز لا ينفق منه ومعنى يقال به يحدث واذا عدا بالباء كما يقال قال بيده اذا أهوى بها وقال برأسه اذا أشار بها وقوله واليه ذهب الخ فسر هذا القائل بافاضة أنوار المعرفة وخصها لشرفها أو لانها غير متبادرة فلا يرد عليه أنه غير مطابق لما قبله لانه خص الرزق بالمعرفة ولم يعم وأنوار المعرفة كلجين الماء لان النور ظاهر بنفسه مظهر لغيره فأطلق على كل مظهر ولذا سمى العلم والكتب الالهية والرسل نورا وافاضة الانوار انتشار أشعتها مستعار من افاضة الماء وما فى مما رزقناهم تحتمل المصدرية والموصوفة والموصولة وأقربها الاخير وعليه فالعائد محذوف تقديره على ما قاله أبو البقاء رزقناهموه أو رزقناهم اياه وأورد عليه فى الدر المصون أنه على الاول يلزم اتصال ضميرين متحدى الرتبة والانفصال فى مثله واجب وعلى الثانى يمتنع حذفه لان العائد متى كان منفصلا لزم ذكره كما نصوا عليه وعللوه بأنه لم ينفصل الا لغرض واذا حذف فاتت الدلالة عليه وأجاب عن الاول بأنه لما اختلف الضميران جمعا وافرادا جاز اتصالهما وان اتحدا رتبة كقوله

وقد جعلت نفسى تطيب لضغمة • لضغمهماها يقرع العظم نابها

وأيضا فانه لا يلزم من منع ذلك ملفوظا به منعه مقدرا لزوال القبح اللفظى وعن الثانى بأنه انما يمتنع لاجل اللبس ولا لبس هنا اه (وأنا أقول) هذا غير مسلم لان الذى يمتنع حذفه ما كان انفصاله لغرض معنوى كالحصر لا مطلقا كما قاله ابن هشام فى الجامع الصغير وقال الرضى شرط حذفه أن لا يكون منفصلا بعد الا نحو ما جاءنى الذى ما ضربت الا اياه وأما فى غيره فلا منع نحو ضرب الزيدان الذى أعطيته أى اياه واعترض عليه الاستاذ الخيالى رحمه الله بأنه كان ينبغى له أن يقول اه لغرض معنوى ولا يقيده بالا فتأمل (قوله ومما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون) قد مر بيانه وقد أورد عليه أنه تفسير للقرآن بخلاف ظاهر اللفظ من غير ضرورة ومثله لا يجوز ثم يجوز أن يقال ان مثله يستفاد بطريق الاشارة وأصل الفيض ما فاض من الماء لامتلاء الاناء ونحوه ثم استعير لغيره كالحديث فيقال حديث مستفيض أى شائع وهو المراد لما فى التعليم من الاشاعة (قوله هم مؤمنو أهل الكتاب الخ) قدم هذا الوجه لرجحانه رواية ودراية لانه مأثور عن الصحابة كابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم ولان التغاير هو الاصل فى العطف والحاصل أن المعطوف اما أن يكون مقابلا للمعطوف عليه وما بناه أولا وعلى الاول المعطوف عليه الذين يؤمنون بالغيب أو المتقين وعلى الثانى اما أن يكون المعطوف متحدا بالمعطوف عليه بالذات أو طائفة منه فالوجوه فيه أربعة وسيأتى بيانها وعبد الله بن سلام بتخفيف اللام وهى مشددة فى غيره من الاعلام صحابى أنصارى بطريق الحلف وهو من اليهود بنى اسرائيل من بنى قينقاع من ولد يوسف النبى صلى الله عليه وسلم وكان اسمه الحصين فسماه النبى صلى الله عليه وسلم عبد الله وكان صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يغير الاسماء وقد جمع السيوطى رحمه الله من غير النبى عليه الصلاة والسلام اسمه فى جزء له وقد شهد له النبى صلى الله عليه وسلم بالجنة ونزلت فيه آيات كقوله تعالى وشهد شاهد من بنى اسرائيل على مثله وقوله ومن عنده علم الكتاب واختلف فى زمان اسلامه دون وفاته فانه توفى بالمدينة سنة ثلاث وأربعين من الهجرة النبوية وله قصة مع اليهود مذكورة فى كتب الحديث والاضراب جمع ضرب بفتح الضاد وكسرها ورجح الزمخشرى الثانى وقيل جمع ضريب كشريف وأشراف وقال النووى أضراب أشباه جمع ضرب وبمعناه ضريب وجمعه ضرباء ككريم وكرماء وانكار القاضى عياض له وهم

قوله وقد جعلت نفسى الخ هذا البيت من قصيدة يرثى بها الشاعر أخاه ويشكى من قرينة يؤذيانه والضغمة العضة يكنى بها عن الشدة لعض الانسان عندها على يده واللام فى لضغمة بمعنى الباء وفى لضغمهماها التعليل والضميران مفعولان لضغم الاول مفعول به والثانى مفعول مطلق فهو مصدر حذف فاعله أى لاجل ضغم الدهر القرينين اياها أى مثل الضغمة التى ضغمت بها ويقرع العظم نابها صفة لضغمة أفاده زكريا والاضافة فى نابها لادنى ملابسة نقله المحشى من الصبان

ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام ان علما لا يقال به كنز لا ينفق منه واليه ذهب من قال ومما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك) هم مؤمنو أهل الكتاب كعبد الله بن سلام رضى الله تعالى عنه وأضرابه

وأصله كما فى الفائق من يضرب بقداح الميسر ثم تجوز به عن كل نظير وشاع فيه وفى الاساس ضرب القدح
وهو ضريبى لمن يضرب بها معك وهم ضربائى ومنه ضرب وضريب وقوله قدس سره أضرابه أمثاله
والجمهور على أنه جمع ضرب بالفتح وعند المصنف رحمه الله بكسرها فعل بمعنى مفعول كالطحن وهو الذى
يضرب به المثل ولابد أن يكون مماثلا للمضروب فيه وبعضده مثل وشبه وهو مخالف لما حقق فى اللغة
كما سمعته وفى بعض النسخ أصحابه أى الذين صاحبوه فى الايمان من أهل الكتاب (قوله معطوفون على
الذين الخ) أى سواء كان منقطعا عن المتقين أو موصولا به وهذا بخلاف عطف والذين يؤمنون على المتقين
كما فى الوجه الآتى فانما يصح على تقدير الوصل دون الانقطاع كما صرح به الفاضل المحقق وذلك لما فيه من
الفصل بين المعطوفين بأجنبى كما سيأتى ومعطوفون خبر ثان للفظ هم وكذا داخلون ودخول أخصين
بالنصب على أنه مفعول مطلق وأخصين يجوز فيه كسر الصاد وفتحها على أنه جمع مذكر سالم للاخص باعتبار
المعنى أو مثنى باعتبار أنهم فريقان وأعم بالافراد المراد به المتقون وأفرده لوقوعه فى مقابلة الجمع أو المثنى
وقوله اذ المراد الخ تعليل لما يدل عليه المقام من تغاير المتعاطفين بالذات وأولئك اشارة الى الذين يؤمنون
بالغيب المعطوف عليه والذين آمنوا خبر لقوله المراد وآمنوا بعد ألف بعد الهمزة وعن الشرك والانكار
وقع فى نسخة عن شرك وانكار منكرين أى آمنوا ايمانا منتقلا أو متباعدا عن ذلك وهم من لم يكن
من أهل الكتاب ويجوز قصرها وليس هذا الوجه مقطوعا به حتى يرد عليه ما قيل انه لا ينبغى والظاهر
أن يبدل ما ذكر بقوله على أن المراد الخ لان ذكر ما يقابله يأباه قطعا وأما القول بأن التغاير بالصفات
لا بالذات أرجح لاشتراك الفريقين فى الايمان بالمنزلين فقد دفع بأن المتبادر من العطف أن الايمان بكل
منهما على طريق الاستقلال وهو مختص بأهل الكتاب لان ايمان غيرهم بما أنزل من قبل انما هو على طريق
الاجمال والتبع للايمان بالقرآن لا سيما فى مقام المدح كما هنا وقد قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب الى
قوله يؤتون أجرهم مرتين كما ورد فى الصحيح ان لاهل الكتاب أجرين بواسطة ذلك الا أنه قيل عليه ان قوله
تعالى قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم الآية بالعطف مع عمومها لسائر المسلمين يمنع
التبادر لخفاء التغاير الذاتى بينهما وقيل التغاير باعتبار آخر وهو أن الايمان الاول بالعقل وهذا بالنقل
وأمن الفريق الاول عن الشرك لان شأنهم ذلك وجلهم كذلك وان كان فيهم من لم يشرك أصلا كعلى رضى
الله عنه فلا يرد ما قيل انه يخرج عن الطائفتين من نشأ على الاسلام ولم يتدنس بشرك الا أن يقال الايمان
المتضمن للاعراض عن الشرك لا يوجب سبقه ثم قال الاوجه أن المراد بالذين يؤمنون بالغيب من عدا
أهل الكتاب لان ايمانهم بما عرفوه كما يعرفون أبناءهم وان أولئك على هدى اشارة الى الطائفة الاولى لان
ايمانهم بمحض الهداية الربانية وأولئك هم المفلحون اشارة الى الثانية لفوزهم بما كانوا ينتظرونه وهم
يقاتلونهم لانهم لم يشركوا ولم ينكروا والمراد بالفريق الاول مجموعهم لا جميعهم اذ هم ليسوا كذلك فلا
يرد النقض بمن مر مع أنه مغمور بينهم فيدخل على حد بنو فلان قتلوا قتيلا وتقديم الايمان بالغيب لسبقه
ذاتا أو زمانا وعدم شرك أهل الكتاب ظاهر وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى تفسير قوله تعالى ما كان
ابراهيم يهوديا فستراه وما فيه (قوله وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما الخ) أخرجه ابن جرير مسندا
فلا وجه للتردد فيه والقول بأنه ان صح عنه فهو تفسير للموصول الثانى بالسمع ويؤيده ان صدور الايمان
عنهم مرتين سابقا قبل ظهور الاسلام ولاحقا بعده أدخل فى المدح والعطف لا يقتضى المباينة الكلية
لجواز أن يراد بالموصول الاول ما يعم الثانى وعطف الاخص على الاعم لمزيد الاهتمام شائع وفيه ما فيه
(قوله أو على المتقين) هذا هو الوجه الثانى وهو مشارك للاول فى أنه أريد فيهما بالذين يؤمنون بما أنزل
اليك مؤمنو أهل الكتاب ولذا قدمه على ما بعده وقوله وكأنه قال هدى للمتقين عن الشرك الخ اشارة الى
وجه التغاير بين المتعاطفين فان المراد بالمعطوف عليه من آمن من العرب الذين ليسوا بأهل كتاب
وبالمعطوف من آمن بالنبى صلى الله عليه وسلم من أهل الكتاب واغا ابناه هذا مع ظهوره لانه قيل انه

معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب داخلون
معهم فى جملة المتقين دخول أخصين تحت
أعم اذ المراد بأولئك الذين آمنوا عن الشرك
والانكار وبهؤلاء مقابلوهم فكانت
الآيتان تفصيلا للمتقين وهو قول ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما أو على المتقين وكأنه
قال هدى للمتقين عن الشرك والذين آمنوا
من أهل الملل

ويحتمل أن يراد بهم الاولون بأعيانهم ووسط العاطف كما وسط فى قوله
الى الملك القرم وابن الهمام
وليث الكتيبة فى المزدحم
(وقوله)
بالهف زيابة للحرث الصابح فالغانم فالآيب

لتخصيص الذين يؤمنون بمن آمن عن الشرك لتكون الصفة مقيدة للمتقين وهو تكلف لا حاجة اليه وبهذا علم أنه لا وجه لما قيل هنا من أنه لا معنى لاخراجهم من المتقين مع اتصافهم بالتقوى الا أن يحمل على المشارفين فيتعين العطف عليه لتعذر الحمل على المشارفة فى المعطوف وكذا ما قيل انه كان على المصنف رحمه الله أن يؤخر هذا عن الاحتمال الذى بعده لئلا يفصل بين الوجهين المتناسبين بأجنبى فان الاحتمال من عطف الذين على الذين بتوسيط العطف على المتقين بينهما لا ينبغى وقد مر ما قاله الفاضل المحقق من أن العطف على المتقين انما يصح على تقدير الوصل دون الانقطاع لما يلزمه من الفصل بالاجنبى بين المبتدا وهو الذين يؤمنون بالغيب وخبره أعنى أولئك أو بين المعطوف والمعطوف عليه بأجنبى وهو الذين يؤمنون بالغيب أيضا وقد قيل ان هذا ليس بممتنع لان المستأنف مرتبط بالمستأنف عنه فليس بأجنبى من كل الوجوه وفيه نظر (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أشاروا بالتعبير بيحتمل هنا الى أن هذا التفسير غير مأثور وأنه من بنات الافكار وأورد عليه قدس سره أن الايمان بالكتب المنزلة مندرج فى الايمان بالغيب وأجاب بأنه للاعتناء بشأنه كأنه العمدة وأورده هنا بعض أرباب الحواشى وهو غير ملاق لكلام المصنف رحمه الله لانه بين عقبه أن المراد عنده بالايمان بالغيب الايمان بما لا يدرك بالعقل كالايمان بالله وصفات جلاله واليوم الآخر وأحواله والايمان بما أنزل اليه وأنزل من قبله الايمان بما يدرك بالسمع كالكتب وبما تضمنته فبينهما تغاير باعتبار المفهوم والصفات لا أنه من قبيل عطف ملائكته وجبريل وهذا ان لم يرد على الشريف لعدم تصريح الزمخشرى بما ذكره يرد على من أورده هنا من أرباب الحواشى والاعيان جمع عين بمعنى الذات أى ما صدقت عليه الاسماء الموصولة فى النظم متحد بحسب الذات متغاير بحسب المفهوم والصفات كما سيأتى (قوله ووسط العاطف الخ) جواب عن سؤال مقدر وهو أن العطف يقتضى المغايرة واتحاد الاعيان ينافيه وعقد الشواهد اشارة الى أنه يجرى فى الاسماء والصفات باعتبار تغاير المفهومات ويكون بالواو والفاء وثم باعتبار تعاقب الانتقال فى الاحوال وقوله الى الملك الخ بيت من قصيدة من المتقارب والقرم بفتح فسكون أصله الفحل ثم قيل للسيد والهمام العظيم وانما تصف العرب به الملوك لعظم هممهم أو لانهم يفعلون ما يهمون به لما عرف من عزائمهم والكتيبة بالتاء المثناة الفوقية الجيش والمزدحم موضع الازدحام وهو التدافع لضيق المحل بكثرة من فيه ومنه استعير ازدحام الغرماء على المال والمراد به هنا المعركة (قوله يا لهف الخ) هو من شعر لابن زيابة التيمى أجاب به عن شعر قاله الحرث بن همام بن مرة بن ذهل بن شيبان وهو

أيا ابن زيابة ان تلقنى ٭ لا تلقنى فى النعم العازب
وتلقنى يشتد بى أجرد ٭ مستقدم البركة كالراكب

(فأجابه بقوله)

يا لهف زيابة للحرث الصابح فالغانم فالآيب
والله لو لاقيته خاليا ٭ لآب سيفانا مع الغالب
أنا ابن زيابة ان تدعنى ٭ آتك والظن على الكاذب

والعازب البعيد فى المرعى والنعم الابل أى تلقنى حاضرا وهذا تعريض له بأنه راعى ابل لاسيد فى قومه والاجرد الفرس القصير الشعر وهو ممدوح فى الخيل والبركة بكسر الموحدة وسكون الراء المهملة بمعنى الصدر هنا وزيابة اسم أبى الشاعر وقيل اسم أمه كما فى شروح الحماسة وما قيل من أن قول الطيبى انه اسم أبى الشاعر وهم هو الوهم أى يا حسرة أبى أو أمى من أجل ذلك الرجل والصابح بالباء الموحدة المغير صباحا ويكون بمعنى الآتى صباحا كالمصبح يتأسف على انه فعل ذلك وهو غائب فيقول ليتنى أدركته أو انه قدر ذلك فى نفسه ويجوز أن يكون تهكما وسيفانا تثنية سيف مضافة للمتكلم مع الغير وقوله مع الغالب التفات أى معى أو هو من الكلام المسمى بالاسلوب المنصف أى يقتل أحدنا صاحبه فيرجع

كذلك كما قاله التبريزي ولما كانت الغنيمة تعقب الغارة والاياب يعقبها عطف بالفاء وان كان موصوفهما واحدا (قوله على معنى الخ) متعلق بقوله وسط وعدّاه بعلى الى ما وقع التوسط عليه من الوجه المخصوص به كما يقال بنيت الدار على طبقتين فيعدّى بعلى لا بالباء الخاص كما حققه الفاضل الدواني في حواشي الشمسية في تعدّي الترتيب بعلى وهو بيان لان التغاير بحسب المفهوم والصفات وأنّ الجمع المستفاد من العاطف واقع بين معاني الصفات المفهومة من المتعاطفين وهي في المعطوف عليه التصديق بالغيب مع الاتيان بأماراته وفي المعطوف التصديق بما أنزل اليه والى من قبله وقوله جملة أي مجملا وهو منصوب بنزع الخافض أو على الحالية وخصه بهذا لانه كما مرّ الايمان بالله وصفاته والآخرة وأحوالها وذلك لا يمكن الوقوف على كنهه وتفصيله وقوله والاتيان الخ مجرور معطوف على الايمان والضمير في بصدقه راجع اليه فأثبت التغاير بينهما بعد تغاير مفهوميهما بوجهين الاول انّ الايمان بالاول اجمالي وبالثاني تفصيلي والثاني أنّ الاول عقلي والثاني نقلي والمصدق العبادات البدنية والمالية المفهومة من قوله يقيمون الصلاة الخ فان قلت الاتيان بهذا المصدق فرع الاتيان بما لا طريق اليه غير السمع لانه يعلم بالوحي والكتب المنزلة فعلى هذا ينبغي أن يقدم الايمان بالمنزلين على الاتيان بالصلاة والزكاة قلت الايمان بالغيب أهم وأعظم ولتقدّمه احتياجه للمصدق أقوى ولذا جعله بعضهم داخلا في الايمان وينبغي اتصاله به وقوله غير السمع قيل انه أتى فيه بالحصر ولم يأت به فيما قبله لان ما قبله يجوز أن يدرك بالسمع أيضا بخلاف هذا فانه لا يدرك ابتداء بغير السمع وفيه انه قد يدرك بالعقل فيعرف أنه كلام اقتضى الاعجاز المدرك بالعقل والذوق فتأمل (قوله وكرّر الموصول الخ) جواب عما يقال كان يكفي فيما ذكر عطف الصلات بعضها على بعض وهو ظاهر وأما اعادة الموصول فيما أنزل فغير محتاج للتوجيه لما فيه من التغاير الحقيقي فلا يرد عليه أنه يحتاج أيضا الى نكتة كما قيل والمراد بالقبيلين قسما الايمان المذكوران في النظم والسبيلين طريقا الادراك من العقل والنقل ووجه دلالة اعادة الموصول على ذلك ما فيه من الاشارة الى استقلال كل من الوصفين وتنزيل تغاير الوصفين منزلة تغاير الذاتين وفائدة العطف ما مرّ من معنى الجمع وقال قدس سره رجح هذا الاحتمال على الاول بأنّ الايمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمؤمني أهل الكتاب ولا دلالة للافراد بالذكر في الآية على أنّ الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال ألا ترى الى قوله تعالى قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم صلى الله عليه وسلم فقد أفرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الايمان بها على الانفراد وبأن ما ذكر في تقديم بالآخرة وبناء يوقنون على هم انما يقع موقعه اذا عمّ المؤمنين والا أوهم نفيه عن الطائفة الاولى فانّ أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل فانّ اليهود لم يؤمنوا بالانجيل وما يقال من أنّ اشتمال ايمانهم على كل وحي انما هو بالنظر الى جميعهم فاليهود اشتمل ايمانهم على القرآن والتوراة والنصارى اشتمل ايمانهم على القرآن والانجيل مردود بأنّ المفهوم المتبادر من استعمال ما نحن فيه ثبوت الحكم لكل واحد وبأنّ الصفات السابقة ثابتة لمن آمن من أهل الكتاب فتخصيصها بمن عداهم تحكم وجعل الكلام من قبيل عطف الخاص على العام لا يلائم المقام وقد يرجح الاحتمال الاول بأنّ الاصل في العطف التغاير بالذات ويجاب بأنّ هنالك تفصيلا هو أنّ أداة العطف ان توسطت بين الذوات اقتضت تغايرها بالذات وان توسطت بين الصفات اقتضت تغايرها بحسب المفهومات وكذا الحكم في التأكيد والبدل ونحوهما وان وقعت فيما يحتملهما على سواء كان الحمل على التغاير بالذات أولى فلا يحكم في مثل زيد عالم وعاقل بأنّ الحمل على تغاير الذات أظهر وقد رجح في الآية الكريمة الحمل على عطف الصفة بأن وضع الذين على أن يكون صفة فالظاهر عطفه على الموصول الاول على أنه صفة أخرى للمتقين بلا تقسيم مع أنّ ما تقدّم من وجوه الترجيح شاهد له (أقول) المتبادر من السياق استقلال كل منهما لاسيما في مقام المدح لانهم يؤتون أجرهم مرتين كما مرّ

على معنى انهم الجامعون بين الايمان بما يدركه العقل جملة والاتيان بما يصدقه من العبادات البدنية والمالية وبين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلين وتباين السبيلين

من الاشارة الى التصريح فى الآيات والاحاديث وأما قوله تعالى قولوا آمنا بالله الآية فتغيها صارف عما
ذكر معنى ولفظا أما الاول فلان الخطاب للمسلمين فلا يقتضى الايمان بكل منها على الانفراد وقوله
قولوا دال عليه فانه تكليف بقوله دفعة واحدة وأما الثانى فلانه لم يعد فيه الايمان والمؤمن بل جعل
ذلك ايمانا واحدا لعدم الاستقلال فلا يرد نقضا كما لا يخفى والايهام المتوهم من قوله وبالآخرة هم يوقنون
مدفوع بأن مدح الفريق الاول بالايمان الكامل ودخول الآخرة فى الايمان بالغيب دخولا أوليا
صارف عنه بغير شبهة وانما هو تعريض بأهل الكتاب وما كانوا عليه قبل الايمان بما أنزل الينا فاذا كمل
ايمانهم بهذا علم كمال ايمان غيرهم بالطريق الاولى وأما أن اليهود لم يؤمنوا بالانجيل وكون دينهم منسوخا
حتى قيل المراد بأهل الكتاب هنا أهل الانجيل فقط فقد أجيب عنه بأن الانجيل ليس بناسخ للتوراة بل
مبين لها كما فى الملل والنحل وغيره وسيأتى بيانه أو الكلام على التوزيع وليس خلاف المتبادر كما لا يخفى
وأما كون اقامة الصلاة وما معه مشتركا بين الفريقين فمسلم لكنه لا يضرنا لانه مذكور فى الاول صريحا
وفى الثانى التزاما لاستلزام الايمان بما أنزل له وأما جعل الصفة الثانية داخلة تحت الاولى ومنفردة
بالذكر فغير ظاهر الآن يقال الايمان بالقرآن كان أصلا لكن طريق سعادة الدارين مستفاد من الكتب
وجعل الايمان بالآخرة مقصودا أصليا من ملة الاسلام ظاهر فان قلت كيف يكون تعريضا بأهل
الكتاب والمفهوم منه ان الايقان بالآخرة حقيقة مختص بأهل القرآن دون أهل الكتب السماوية
السالفة فالمستفاد منها خلاف حقية الآخرة وهو غير صحيح فان أهل الحق من أهل الاسلام وأهل
الكتاب يعتقدون حقيتها وأهل الباطل منهم جميعا كالملاحدة والمحرفين ليسوا كذلك قلت قد أجاب
عن هذا بعض المدققين بأن الكتب السالفة لم تتعرض لتفصيل أحوال الآخرة فلذا ظن أهلها ظنونا
فارغة بخلاف القرآن الناطق بتفصيلها وبيانها وفى شرح الطوالع أن موسى عليه الصلاة والسلام
لم يذكر المعاد الجسمانى ولم يذكر فى التوراة وانما ذكر فى كتب حزقيل وشعيا والمذكور فى الانجيل
انما هو المعاد الروحانى فتدبر (قوله أو طائفة منهم الخ) معطوف على قوله الاولون وضمير منهم لهم
والمراد بالطائفة مؤمنو أهل الكتاب والاول عام عطف عليه بعضه وأفرد بالذكر لنكتة أشار اليها بقوله
تعظيما لشأنهم الخ وفى نسخة بدله اشادة بذكرهم وهو بالدال المهملة معناه رفع الصوت بالنداء تجوز به
عن التعظيم ورفع القدر والترغيب فيه ظاهر قيل وكونه كذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام
بعد الملائكة فى مجرد ذكر الخاص بعد العام لنكتة وهى ترغيب أهل الكتاب فى الدخول فى الاسلام
وفيه نظر اذ الظاهر اشتراكهما فى التعظيم والافضلية باعتبار انهم يعطون أجرهم مرتين وقد يكون
فى المفضول ما ليس فى الفاضل كما قيل فى أقرضكم زيد فلا يرد عليه انه لا تتم فيه النكتة المذكورة
فيما استشهد به من التنبيه على أنهم لشرفهم كانهم لم يدخلوا فى العام لئلا يلزم تفضيلهم على الخلفاء
الراشدين رضى الله عنهم والتشبيه فى مجرد التخصيص ولذا مرض هذا الوجه وأخر وقال قدس سره
انه غير مناسب للمقام اذ ليس فى السياق ما يقتضى التخصيص وفيه نظر يعلم مما مر وقيل فى قول المصنف
ذكرهم الخ ما يدفعه وفيه نظر (قوله والانزال الخ) كون هذا حقيقة النزول وأصل معناه مما لا
شبهة فيه وليس هو فى الاقامة أصلا أيضا كما توهم الا أنه شاع فيه حتى صار حقيقة فيه فى عرف اللغة فان
كان هذا مراده لم يرد عليه شئ وكونه صفة للذات بالذات ولغيرها بالعرض بما لا غبار عليه أيضا فاستعماله
فيما هنا ونحوه مجاز حكمى بجعل ما للمحل للحال أو لغوى على انه استعارة أو جعل بمعنى أوصلها وأظهرها
(قوله ولعل نزول الكتب الخ) لما ذكر ان نزول القرآن عبارة عن نزول الملك المبلغ له كما يقال
نزل أمر الامير من القصر اذا نزل به بعض خدامه وهذا ملخص من قول الامام حيث قال المراد من انزال
القرآن أن جبريل عليه السلام فى السماء سمع كلام الله فنزل به على الرسول صلى الله عليه وسلم كما
يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل ولكن كان المستمع فى علو فنزل وأدى فى سفل وقول

أو طائفة منهم وهم مؤمنو أهل الكتاب ذكرهم
مخصصين عن الجملة كذكر جبريل وميكائيل
بعد الملائكة تعظيما لشأنهم وترغيبا لامثالهم
والانزال نقل الشئ من أعلى الى أسفل
وهو انما يلحق المعانى بتوسط لحوقه الذوات
الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على
الرسل

(مبحث كيفية نزول الكتب الالهية)

الامر لايفارق ذاته فان قيل كيف يسمع جبريل عليه السلام كلام الله عز وجل وكلامه ليس من الحروف والاصوات قلنا يحتمل ان الله تعالى يخلق له سماعا لكلامه يقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم فيسمع له كلام بلا صوت كما يرى بلا كم وكيف عند الاشعرى رحمه الله ويجوز أن يكون الله عز وجل خلق فى اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص فقرأ جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز أن يخلق أصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص فى جسم مخصوص فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لذلك المعنى القديم اه وانما عبر عنه بقوله ولعل وعادة المصنفين أن يعبروا به فيما اخترعوه للاشارة الى أنه ليس عأثور فلا ينبغى الجزم بأنه مراد الله تأدبا منه وهذا دأبه فاحفظه ولذا ذهب بعض السلف الى أنه من المتشابه أى يجزم بالنزول من غير معرفة بكيفيته وهو الحق اذ مثل هذا من التدقيقات الفلسفية لا ينبغى ذكره فى التفسير كقول بعض الحكماء ان نفوس الانبياء عليهم الصلاة والسلام زكية نقية فتقوى على الاتصال بالملا الاعلى فينتقش فيها من الصور ما ينتقل الى القوة المتخيلة والحس المشترك فيرى كالمشاهد وهو الوحى وربما يعلو فيسمع كلاما منظوما ويشبه ان نزول الكتب من هذا والتلقف بالقاف والفاء الاخذ بسرعة ويلقنه من التلقين وهو معروف وفى نسخة فيلقفه بالتصحيتين والروحانى بضم الراء وقد تفتح منسوب الى الروح على خلاف القياس والمراد بكونه روحانيا انه يلقى فى قلبه من غير صوت وأورد عليه أنه غير صادق على ما نزل صحفا وألواحا ولا ضير فيه كما لا يخفى (قوله والمراد بما أنزل الخ) معنى بأسره بجملته والاسر ما يشد به الاسير واذا أعطى الاسير بقيده فقد أعطى بكليته ثم أريد به ذلك مطلقا وقوله عن آخرها بمعنى الى آخرها وقد مر تحقيقه والمراد بجملته ما نزل وما سينزل سواء كان وحيا متلوا أولا لانه المطابق لمقتضى الحال فانه يلزم المؤمن أن يؤمن بما نزل وبأن كل ما سينزل حق وان لم يجب تفصيله وتعيينه وهذا هو المناسب للهدى والفلاح فلا يقال انه يصح حمله على ما أنزل قبل وقت الخطاب بلا تأويل لان من آمن ببعضه مؤمن بكله لعدم القائل بالفارق وما قيل من أن الايمان بما سينزل ليس بواجب الا أن حمله على الجميع أكمل فلذا اقتصر عليه لا وجه له وأما كون الوحى ما هو خفى فالتغليب لازم على كل حال الا أن يلتزم انه بواسطة ملك أيضا فيعتزل عما نحن فيه (قوله وانما عبر عنه بلفظ المضى الخ) لما تعين أن المنزل عليه المراد به جميعه لاقتضاء السباق والسياق له من ترتيب الهدى والفلاح الكاملين عليه ولوقوعه فى مقابلة ما أنزل قبل ولدلالة يؤمنون على الاستمرار المقتضى له وكان جميعه لم ينزل وقت نزول هذه الآية وجهه بوجهين الاول أنه تغليب لما وجد نزوله على ما لم يوجد وتحقيقه أن انزال جميع القرآن معنى واحد يشتمل على ما حقه صيغة الماضى وما حقه الاستقبال فعبر عنهما معا بالماضى ولم يعكس تغليبا للموجود على ما لم يوجد فهو من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والثانى تشبيه جميع المنزل بشئ نزل فى تحقق النزول لان بعضه نزل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيصير انزال مجموعه مشبها بانزال ذلك الشئ الذى نزل فتستعار صيغة الماضى من انزاله لانزال المجموع فاضمحل بهذا ما توهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى كل واحد من الوجهين ولا يشتبه عليك أن المجاز المرسل والاستعارة المذكورين يتعلقان بصيغة أنزل وحدها بلا اعتبار لمادته هذا ما حققه قدس سره وقد تبع فى هذا الشارح المحقق حيث قال يرد على كلا الوجهين أولا أنه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى مجازى يعمهما ليكون من عموم المجاز وأجاب بأن الجمع هو أن يراد باللفظ معناه الحقيقى والمجازى على أن كلا منهما مراد باللفظ وهنا أريد المعنى الذى بعض أجزائه من افراد الحقيقة دون البعض وثانيا ان وجوب اشتمال الايمان على السالف والمترقب لا ينافى الاخبار عنهم فى ذلك الوقت بأنهم يؤمنون بالفعل بالسالف اذ الايمان بالمترقب انما يكون عند تحققه وان أريد الايمان بأن كل ما نزل فهو حق فهذا حاصل الآن من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله وأجاب بأنه لما وجب ذلك وجب فى مقام الاخبار عنهم بأنهم

بأن يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا أو يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به فيلقنه الى الرسول والمراد بما أنزل اليك القرآن بأسره والشريعة عن آخرها وانما عبر عنه بلفظ المضى وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود على ما لم يوجد وتنزيلا للمنتظر منزلة الواقع

يؤمنون

يؤمنون بكل ما يجب الايمان به أن يتعرض لذلك سيما ولفظ يؤمنون المضارع منبئ عن الاستمرار بلا اقتصار على المضى وهذا ظاهران أريد بالذين يؤمنون مطلق المؤمنين فان أريد مؤمنو أهل الكتاب فلا يخلو عن تكلف وكان وجه التكلف ان من آمن منهم الآن لا يعرف ما نزل حتى يتحقق عنده ويجب عليه الايمان به تعيينا وقد خفي وجهه على الناظرين فوجهوه بما هو أشد تكلفا منه وكانوا فيه كمن فر من السحاب فوقف تحت الميزاب فقيل ان وجهه أن ايمان أهل الكتاب بالسالف قد تحقق من قبل فلا يظهر فيه الاستمرار وعدم المضى وقيل وجهه أن بعض المؤمنين من أهل الكتاب لم يدرك جميع القرآن بل بعضه فلا يحسن أن يحكم بأنهم مؤمنون على الاستمرار التجددى بحسب تجدد المنزل عليه وفيه أن مطلقهم يدركه كمطلق المؤمنين على الاطلاق وان اعتبر الاستغراق لم يصح ذلك في الفريقين وقيل انه لا تمشى حينئذ المقدمة الخطابية لان عدحهم بجمعهم بين الكتابين في الايمان بكل واحد على الخصوص بخلاف سائر المؤمنين فلا ترويج هذه المقدمة ولا يخفى ضعفه لمن له أدنى تأمل وفي الكشف

فان قلت فهلا قيل بتنزل لطابق يؤمنون قلت لمطابقة ما أنزل من قبلك وللتنبيه على أن المترقب كائن لا محالة ولان ايمانهم يتعلق بشئ قد أنزل بعضه وسينزل باقيه فلو قيل بما ينزل لم يشمل الماضي وفسد المعنى ولو ذكرا لم يطابق البلاغة القرآنية واختصاراتها (أقول) هذا زبدة ما ذكره القوم وفيه أن التغليب باب واحد وما دفع به الشبهة لا يتأتى في مثل قولهم حكم العمران رضي الله عنهما بكذا فان المقصود الاسناد الى كل منهما استقلالا لا الى المجموع من حيث هو حتى يكون كل منهما جزأ ملحوظا على وجه الاجمال وأما الجواب عنه بأن التجوز في مثله في المفرد وليس في اطلاقه استقلال وانما الاستقلال والتفصيل مستفاد من التثنية فلا يصح فانه لو كان التجوز في عمر فان قيل انه تجوز به عن الشيخين فلا يخفى بعده وان قيل تجوز به عن أبي بكر يكون كتثنية العينين الباصرة والذهبية ومثله ليس من باب التغليب وادعاء انه بمعنى صدر الخلفاء من غير اعتبار تفصيل فيه مع ركاكته أقرب من هذا على أنهم كما في التلويح وغيره اشترطوا في اطلاق اسم الجزء على الكل أن يكون التركيب حقيقيا له اسم على حدة وأن يكون الكل يعدم بعدم ذلك الجزء حقيقة أو ادعاء كالرأس للانسان والعين للربيئة وهذا ليس كذلك مع أنه لم يعهد تشبيه الجزء بالكل لما يلزمه من تشبيه الشئ بنفسه وهو كما قيل

وشاعر أوقد الطبع الذكى له ● وشبه الماء بعد الجهد بالماء

واستعارة الهيئة دون المادة الذى أشار اليه بقوله بلا اعتبار لمادته في الاستعارة التبعية فيه كلام في حواشي المطول وفي كلام الكشف اشارة الى أنه يجوز أن يجعل من المشاكلة لوقوع غير المحقق في صحبة المحقق وان ذكره بعضهم على أنه من بنات أفكاره الا أنه لا يصفو من الكدر ولو قيل ان المراد به الماضي حقيقة ويدل على الايمان بالمستقبل بدلالة النص كان أحسن من هذا كله (قوله ونظيره قوله الخ) عدل عن قوله في الكشاف ويدل عليه قوله انا سمعنا الخ فجعله دليلا لما ذكر من وجهى التعبير بصيغة المضى لان ارادة مجموع الكتاب متبادرة عند الاطلاق خصوصا وقد قيد بكونه منزلا من بعد موسى صلى الله عليه وسلم لا بعضه ولا القدر المشترك بينه وبين كله وهو عبر عن انزاله بلفظ المضى مع أن بعضه كان حينئذ مترقبا فوجب تأويله بأحد هذين التأويلين وأما سمعنا ففيه تغليب للمسموع على غيره مما لم يسمع في ايقاع السماع على أن الكتاب المراد به الكل مع أنه لم يسمع الا بعضه وانما عدل المصنف رحمه الله عما في الكشاف من جعل هذه الآية دليلا الى جعلها نظيرا لانه لا فرق بينهما في احتياج كل منهما الى التأويل بل هذه أحوج له ولذا قال الفاضل في شرحه في قوله تعالى انا سمعنا كتابا أنزل الآية اشكال قوى فان السماع لم يتعلق الا بما تحقق انزاله بالحقيقة فكيف يكون سبيله سبيل ما ذكر في جعله غير المحقق بمنزلة المحقق غاية الامر أن الكتاب اسم للمجموع فيجب أن يراد به البعض أو يحمل على المفهوم الكلى الصادق على الكل والبعض فوجب التأويل في هذه الآية أيضا ولم يمثل التغليب بأنا وأنت فعلنا

ونظيره قوله تعالى انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى فان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله منزلا حينئذ

فيه من الاشكال أيضا وسيأتي تفسير هذه الآية في محلها وبيان قولهم من بعد موسى مع أنه من بعد عيسى أيضا صلى الله عليهما وسلم (قوله وبما أنزل من قبلك الخ) معطوف على قوله بما أنزل اليك في قوله والمراد بما أنزل اليك الخ ولم يذكر الشريعة هنا اكتفاء بما في ضمن الكتب والاشارة الى أنها منسوخة وقوله بهما بضمير التثنية والمراد بما أنزل اليه وما أنزل من قبله وجملة يعني اجمالا وكونه فرض عين أي فرض على كل أحد بعينه ظاهر والمراد بالاول ما أنزل اليك والعلم به تفصيلا فرض كفاية أي فرض على بعض غير معين فاذا قام به سقط عن الباقي لانه لو كان فرض عين شغلهم عن معاشهم مع ما فيه من الحرج والمشقة وعدم تيسره لكل أحد وقال جلال الملة والدين في شرح العقائد العضدية يجب على الكفاية تفصيل الدلائل الاصولية بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة أهل العلم والتميز بينهم من عرى عن العلم والتميز متوسلا في ذلك باللوم حول الظلمة سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا وأوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا

الى الله أشكو أن في الصدر حاجة ✳ تمر بها الايام وهي كما هيا

وقيل انه لا بد من شخص كذلك في كل اقليم وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعمورة الاسلامية والمعاش بفتح الميم تكسب الناس الذي يعيشون به أي يبقون لانه من العيش وهو الحياة وهو في الاصل مصدر ميمي كالمعيشة وقد يكون اسم زمان ومكان وقوله متعبدون بفتح الباء وكسرها أي مكلفون (قوله أي يوقنون ايقانا الخ) هذا بناء على ما رجحه من تفسير الموصول الثاني بمؤمني أهل الكتاب خاصة وما ذكره فهم من قصر الايمان بالآخرة عليهم مع أن جميع أهل الكتاب يؤمنون بالآخرة فلو لم يحصر عما ذكر بطل الحصر ووصف الايقان بقوله زال معه الخ اشارة الى ما سيأتي في معنى اليقين واختلافهم بالرفع عطف على ما كانوا أو بالجر على أن الجنة ومن قال بأنه ليس من جنس هذا النعيم منهم من قال انهم لا يتناكحون ولا يأكلون ولا يشربون وانما يتلذذون بالروائح الطيبة والاصوات الحسنة والسرور فان غيره لاجل النماء والبقاء وهي في غنية عنه فالحصر على أن المراد به ايقان خاص لا يوجد في سائرهم (قوله وفي تقديم الصلة الخ) هذا معنى ما في الكشاف وهو قوله وفي تقديم الآخرة وبناء يوقنون على هم تعريض بأهل الكتاب وبما كانوا عليه من اثبات أمر الآخرة على خلاف حقيقته وأن قولهم ليس بصادر عن ايقان وأن اليقين ما عليه من آمن بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك فهنا تقديمان تقديم الصلة وهي الجار والمجرور وهو يفيد تخصيص ايقانهم بالآخرة فان قلت هذا التقديم يفيد أنهم يؤمنون بالآخرة لا بغيرها وهو غير صحيح هنا ولا يفيد التعريض المراد قلت المراد بغير الآخرة المنفي عنهم ايمانهم بالآخرة التي يزعمها أهل الكتاب فالمعنى أن ايقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها الى ما هو خلاف حقيقتها ففيه تعريض بأن ما عليه مقابلوهم ليس من حقيقة الآخرة في شئ كأنه قيل يوقنون بالآخرة لا بخلافها كيقينة أهل الكتاب الثاني تقديم المسند اليه الذي أخبر عنه بجملة يوقنون وهو يفيد التخصيص وأن الايقان بالآخرة منحصر فيهم لا يتجاوزهم الى أهل الكتاب وفيه تعريض بأن اعتقادهم في الآخرة جهل محض وتخيل فارغ فان الضمير المقدم أو المزيد المنفي يأتي لافادة الحصر وقد يأتي للتقوى أيضا كما حقق في المعاني ففي النظم قصران وتعريضان لا قصر واحد كما قيل وتفصيل رده في شروح الكشاف والمراد بالبناء جعله خبر الاخبار موخرا كما قيل الا [illegible] اد بيان الواقع هنا فان البناء كما مر يكون مقابل الاعراب وصوغ الكلمة والبنية والاخبار [illegible] لمحمول كأنه مبني على الموضوع كما يشعر به

وبما أنزل من قبلك التوراة والانجيل وسائر الكتب السابقة والايمان بهما جملة فرض عين وبالاول دون الثاني تفصيلا من حيث انا متعبدون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لان وجوبه على كل أحد يوجب الحرج وفساد المعاش (وبالآخرة هم يوقنون) أي يوقنون ايقانا زال معه ما كانوا عليه من أن الجنة لا يدخلها الا من كان هودا أو نصارى وأن النار لن تمسهم الا أياما معدودة واختلافهم في نعيم الجنة أهو من جنس نعيم الدنيا أو غيره وفي دوامه وانقطاعه وفي تقديم الصلة وبناء يوقنون على هم

تعبيرالمحمول والموضوع أيضا وماتقل هنامن أنه قال بناء يوقنون دون تقديم هم لان التقديم يكون عن تأخيروا اعتباره ليس بلازم هنا تقض للبناء لانه لولم يقدر ذلك لم يفد الحصر المدّعى وقوله بمن عداهم الخ توطئة لما عطف عليه وهو المقصود على نهج أعجبنى زيد وكرمه وفيه لف ونشر مرتب لان قوله غير مطابق ناظر الى تقديم الصلة وقوله ولا صادر ناظر الى بناء يوقنون وجوّز بعضهم فيه أن يكون نشرا على خلاف الترتيب (**قوله واليقين اتقان العلم الخ**) قيل عليه ان المذكور فى كتب الاصول والكلام أن اليقين متناول للضرورى فانهم عرّفوا اليقين بالاعتقاد الجازم الثابت بحيث لايزول بتشكيك مشكك المطابق للواقع وهو يشمله ويكفى فى الاتقان عدم تطرق الشك والشبهة ولذا لم يعتبر صاحب الكشاف غيره الا أن المفسرين اختلفوا فيه فذهب الامام الرازى والواحدى وجماعة وتبعهم المصنف رحمه الله الى أنه مايكون عن نظر واستدلال فلا يوصف به الضرورى ولا علم الله تعالى وذهب الامام النسفى وبعض الائمة الى خلافه وقالوا هو العلم الذى لايحتمل النقيض مطلقا وقال الامام القشيرى فى كتاب مقامات الصوفية اليقين علم لايتداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ولا يطلق فى وصف الحق سبحانه وتعالى لعدم التوقيف اه (**أقول**) اذا كان فيه طريقان ومذهبان فكيف يعترض على احدى الطريقتين بالاخرى وعدم اطلاقه على الله على الاوّل ظاهر وعلى الثانى لعدم التوقيف كما سمعته وأما الضرورى فقد قال الامام لايقال يقين ان الكل أعظم من الجزء وذكره قدس سره من غير نكير والمراد بالضرورى البديهى الاولى فانه قد يفسر به كما فى شرح المطالع وان كان الضرورى يعم جميع اليقينيات وهى الحدسيات والمتواترات والمحسوسات الظاهرية والباطنية كالتجريبيات والاوليات وهى قضايا مجرّد تصوّر طرفيها كاف فى الجزم بنسبتها والمراد بنفى الشك والشبهة بالاستدلال أن يكون قابلا لذلك فى حال من الاحوال ولا يلزم كون ذلك بالفعل أو دائما فيدخل بعض المشاهدات اذ قد يرد عليها الشك فعين اليقين عين ما كان متيقنا فسقط مامرّ من أنهم فسروا اليقين بالاعتقاد الجازم الخ مما يشمل الضرورى والمصنف رحمه الله غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع الا أن يقال له معنيان وقد أيد هذا بأنه صرّح به فى الاحياء حيث قال اليقين مشترك بين معنيين الاول عدم الشك فيطلق على كل ما لاشك فيه سواء حصل بنظر أو حس أو غريزة عقل أو بتواتر كوجود مكة أو دليل وهذا لايتفاوت قوة وضعفا الثانى وهو ماصرّح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء وهو ما لاينظر فيه الى التجويز والشك بل الى غلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت وقوى اليقين باتيان الرزق فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت هذا قوة وضعفا ظاهر ومما قيل عليه أيضا انه مناف لما ذكره فى تفسير قوله تعالى لترونها عين اليقين أى الرؤية التى هى نفس اليقين فان علم المشاهدة أعلى مراتب اليقين فجعل المشاهد المحسوس يقينا وهو من الضرورى فناقض نفسه وليس بوارد أما على القول الآخر فظاهر وأما على ما اختاره هنا فيدفع أيضا بأن النبى قبل رؤيته يكون يقينا فاذا شوهد وصار ضروريا انتقل الى مرتبة من العلم أعلى من الاولى والمعلوم شئ واحد أحوال المعتقدة كأحوال الآخرة فى الدنيا والآخرة غايته أن فى قوله أعلى مراتب اليقين تسمحا على أنه بمعنى أعلى من جميع مراتب اليقين كيوسف أحسن اخوته وظن الفرق بين اليقين والايقان وهم قال الجوهرى رحمه الله اليقين العلم وزوال الشك يقال منه يقنت الامر بالكسر يقنا وأيقنت واستيقنت وتيقنت كلها بمعنى وماذكره المصنف رحمه الله مطابق له ولما فى الكشاف فتدبر (**قوله والآخرة تأنيث الآخر**) أى الآخرة تأنيث آخر اسم فاعل من أخر الثلاثى بمعنى تأخر وان لم يستعمل ويسمع من العرب كما أن الآخر بفتح الخاء اسم تفضيل منه والآخرة صفة فى الاصل كالدنيا فانها فعلى صفة أيضا من الدنو وهو القرب فغلبت على مايقابل الآخرة قال الزمخشرى الغلبة تكون فى الاسماء كالبيت على الكعبة والكتاب وفى الصفات كالرحمن وفى المعانى كالخوض بمعنى مطلق الشروع غلب على الشروع فى الباطل خاصة وقد فرق بين ما غلب من الصفات على موصوف معين

تعريض بمن عداهم من أهل الكتاب وبان اعتقادهم فى أمر الآخرة غير مطابق ولا صادر عن ايقان واليقين اتقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لايوصف به علم البارى تعالى ولا العلوم الضرورية والآخرة تأنيث الآخر

لكثرة جريه عليه وبذلك خرج عن الوصفية فى الجملة كأسماء المكان والزمان لان أصل الصفة أن توضع لمعنى قائم بذات غير معينة و بين ما يجرى مجرى الاسماء كالابرع والابطح بحذف الموصوف وعدم جريه عليه حتى يتبادر منه الذات فضاهى الاسماء الجامدة ومنها ما اشتدت غلبته حتى الحق بالاعلام ومالم يصر علما قد يلحظ أصله فيوصف به وقد يترك كما يقال الدار الآخرة والحياة الدنيا الا أنه قليل كذا قرره قدس سره تبعا لغيره فيه وقال الرضى الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج بها عن مطلق الوصف بل عن الوصف العام فلا يطلق على كل ما وضع له ولا يتبع الموصوف فلا يقال قيد أدهم وفى حواشيه للشريف السرّ فيه أن خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة فى مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق منه فلا يصح اجراؤه على غيره ولا على عينه أيضا اذ يصير معنى أدهم قيد فيه دهمة وهذا منه يقتضى امتناع اجرائه على الموصوف وما مرّ عنه يقتضى جوازه فبين كلاميه تعارض ولذا اعترض به عليه وأجيب بأن ما هنا هو الواقع فى نفس الامر وأما ثمة فلعدم الاعتداد بالنادر وتنزيله منزلة العدم فلا تعارض وهو تلفيق بارد والحق أنه لا تعارض رأسا فان المذكور هنا غلبة الوصفية وثمة غلبة الاسمية والفرق بينهما ظاهر والادهم من القبيل الثانى لانه يستعمله من لا يخطر بباله معنى الدهمة أصلا فلا يجرى الا على خلاف الاصل بضرب من التأويل كرجل أسد **(قوله فغلبت كالدنيا)** غلبت بفتح اللام وتخفيفها والدنيا حقيقتها ما على الارض من الهواء والجو وقيل كل المخلوقات من الجواهر والاعراض عما قبل قيام الساعة وهو الراجح وتطلق على أجزائها مجازا وهى صفة من الدنو أى القرب لسبقها الاخرى أو لقربها من الزوال وكونها صفة للدار ليس بلازم فقد وصف بها النشأة أيضا كقوله تعالى ينشئ النشأة الآخرة وقد تضاف الدار لها كقوله تعالى ولدار الآخرة خير أى دار الحياة الآخرة وقد تقابل الآخرة بالاولى كقوله له الحمد فى الاولى والآخرة **(قوله وعن نافع الخ)** التخفيف هنا نقل حركة الهمزة الى الساكن قبلها واسقاطها وهو نوع من أنواع تخفيف الهمزة المفردة وهو لغة لبعض العرب اختص برواية ورش بشروطه كما فى كتب القراآت ونقله السفاقسى هنا فنقل المصنف له عن نافع فيه مخالفة الا أن يقال انه ظفر برواية عنه ثم ان الواو اذا ضمت ضمة غير عارضة كما فصل فى العربية يجوز باطراد ابدالها همزة كما قيل فى وجوه جمع وجه أجوه وأما ابدال الواو هنا همزة فلمجاورتها المضموم أعطيت حكمه وهو من أحكام الجوار كما قيل * قد يؤخذ الجار بظلم الجار * على ما فصله ابن جنى فى كتاب الخصائص واستشهد له بما ذكر من البيت ومحل الشاهد فيه المؤقدان ومؤسى فانهما رويا بالهمزة كما صرح به ابن جنى والبيت من قصيدة طويلة من الوافر لجرير يمدح بها هشام بن عبد الملك أولها

عفا النسران بعدك فالوحيد * ولا يبقى لجدته جديد

(ومنها)

تطرنا نار جعدة هل نراها * علاها بعد ضوء أم همود

أحب المؤقدان الى مؤسى * وجعدة اذ أضاءهما الوقود

(ومنها)

تعرضت الهموم لنا فقالت * جعادة أى مرتحل تريد

فقلت لها الخليفة غير شك * هو المهدى والحكم الرشيد

(ومنها)

هشام الملك والحكم المصفى * يطيب اذا نزلت به الصعيد

يعم على البرية منك فضل * ويطرف من مخافتك الاسود

وان أهل الضلالة خالفوكم * أصابهم كما لقيت ثمود

وأما من أطاعكم فيرضى * وذو الاضغان يخضع مستقيد

والقول بأن الشعر لابى حية النميرى غلط نشأ من ان هذه القراءة معزوة له ومؤسى وجعدة ابناه والشاهد فيه فى موضعين كما مر واللام فى قوله لحب لام القسم وحب فعل ماض أصله حبب بزنة كرم فأدغم ويجوز فيه نقل ضمة العين الى الفاء فتسكون الحاء مضمومة ويجوز ابقاؤها على الاصل من الفتح وقد روى

صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة فغلبت كالدنيا وعن نافع أنه خففها بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وقرئ يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها اجراء لها مجرى المضمومة فى وجوه ووقتت وتطيره لحب المؤقدان الى مؤسى وجعدة اذ أضاءهما الوقود

(أولئك على هدى من ربهم) الجملة فى محل الرفع ان جعل أحد الموصولين مفصولا عن المتقين خبرا له وكأنه لما قيل هدى للمتقين

بالوجهين هذا البيت وغيره كما فى كتب العربية وهو من افعال المدح بمعنى ما أحبه وهو جامد فى حكم نعم ولذا لم يؤت بقد بعد لام القسم والنار نار القرى أو السفر قيل والاولى أولى لانها التى يمدح بها وكنى باضاءة الوقود عن الاشتهار والوقود بضم الواو مصدر وبالفتح ما يوقد وقد رويا هنا وموسى وجعدة عطفا بيان أو بدل من الموقدين المثنى الواقع فاعلا لحب كذا قالوا والظاهر ان موسى هنا هو المخصوص بالمدح واعرابه معروف واذ أضاء هما بدل من موسى وجعدة أيضا كقوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت (قوله الجملة فى محل الرفع الخ) أولئك مبتدأ خبره الجار والمجرور وهذه الجملة اما مستأنفة واما خبر عن الذين الاول أو الثانى ويجوز أن يكون أولئك وحده خبرا وعلى هدى حال وأن يكون أولئك بدلا من الذين والظرف خبرا وأولئك اسم اشارة يمد ويقصر ويزاد فى رسمه الواو والفرق بينه وبين اليائك الجار والمجرور وكلام المصنف رحمه الله ظاهر غنى عن الشرح وقيده بالفصل لانه على الوصل ليس بمبتدا كما مر وقوله خبر له خبر بعد خبر عن لفظ الجملة وعدل عن قول الزمخشرى الذين يؤمنون بالغيب الخ الى قوله أحد الموصولين اشارة الى ما فيه من الاهمال وان اعتذر له بأنه اقتصر على الاقوى وأشار الى الوجه الآخر فيما بعده لانه أخصر وأفيد ولا وجه لما قيل من أن قول المصنف وكأنه الخ انما ينتظم على غير مسلكه كما لا يخفى وهذا أيضا وان كان علم مما مر الا انه ذكر توطئة لما بعده من تحقيق الاستئناف وأحد الموصولين وان شمل الاول بدون الثانى وعكسه لكنه لما كان فصل الاول يستلزم فصل الثانى بحسب الظاهر اذ لا يقطع المعطوف عليه دون المعطوف تركه لظهوره ولان القرينة العقلية قائمة على المراد مع ما فيه من الاشارة الى أن الفصل أولا وبالذات انما يتعلق بأحد الموصولين والثانى منفصل بتبعيته وفى التعبير بالموصول لطف كما مر (قوله وكأنه لما قيل) عبر بكأن اشارة الى أنه أمر فرض غير محقق أى لما خصهم بالهدى فقط أو بالهدى والايمان بالغيب كما تدل عليه اللام الجارة نشأ منه سؤال هو ما بالهم الخ فأجيب بقوله الذين الخ أى جىء بما له استحقوا أن يلطف بهم ويخصوا بالتكريم العاجل والآجل لانهم استحقوا ذلك لعقائدهم وأعمالهم فالسبب تلك الاوصاف ولا يخفى عليك ان قول المصنف خصوا بذلك مبهم فالمراد به هداية أهل التقوى أو هداية المتقين المؤمنين بالغيب وكذا قوله الذين يؤمنون الخ محتمل للموصولين والثانى فقط لعدم ذكر صلة يؤمنون فأجمله ليشمل ما أشار اليه من الوجهين وان اقتصر على الموصوف فى قوله كأنه لما قيل هدى للمتقين لانه العمدة فى منشأ السؤال خصوصا اذا كان الوصف مؤكدا فلا يرد عليه ما توهم ان مدعاه شامل لوجهين وما ذكره قاصر على جعل الذين يؤمنون بالغيب فقط مبتدأ فيحتاج الى أن يعتذر له بما قيل من أن فى جعل الذين الثانى مبتدأ تكلفا لا يرتضيه المحققون ولذلك أخره الزمخشرى وأشار فى تقريره الى أنه مجرد احتمال والمصنف أدخله فى صدر كلامه للايجاز اشارة الى جوازه وتركه فى التفصيل والبيان ايماء الى أنه غير مقبول عنده لان الموصول الثانى ان اتحد بالاول حينئذ بحسب الذات فحقه أن يجرى على ما جرى عليه الاول فان قطع وجعل مبتدأ فان لم يجعل الاختصاص الحاصل من تعلق الحكم بالوصف الذى يتضمنه المبتدأ تعريضا بما ذكره فقد قطع عن حقه وضيعت فائدة الاستئناف أيضا بلا داع مع تكراره وان جعل تعريضا به كان فائدة مطلوبة يرتكب لها خلاف الظاهر والوجه فيه انه لما عبر عن المؤمنين بأنهم جامعون فى الايمان بين المنزلتين قابلهم بهذا الاعتبار من انفرد بأحدهما وهم كفار أهل الكتاب فعرض بأن ظنهم انهم على الهدى ظن كاذب وطمعهم فى نيل الفلاح تخيل فارغ ومعنى الكلام ان الكتاب هدى للذين آمنوا به والذين لم يؤمنوا به ليسوا على هدى وان ظنوه ولا فلاح وان طمعوا فيه فالجملتان بحسب المعنى وان تقابلتا فى اثبات الايمان وسلبه وتوافقتا فى الظرف لا ساعلى حتى يحسن العطف بينهما فان الاولى فى وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين والثانية لسلب الاهتداء عن طائفة أخرى لم يؤمنوا به وقيل المعنى على التعريض ان الكتاب

هدى المتقين وليس هدى لمن عداهم فالجملتان متناسبتان غاية التناسب وفيه ان سلب كونه ليس هدى لغيرهم ليس صفة كمال له فلا يناسب ما مر من أوصافه الفاضلة التي يشد بعضها بعضا بخلاف سلب الاهتداء عمن لم يؤمن به لما فيه من الاشارة الى كماله وان اختلف الموصولان بالذات كان الاولى بالثاني أن يعطف على الاول تقسيما للمتقين فان يجعل مبتدأ بلا تعريض فقد ترك الاولى بلا سبب وفات أيضا نكتة السؤال المقدر وكان التخصيص المستفاد من المعطوف منافيا في الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه وان قصد التعريض كان أظهر ولم يكن التخصيص في المعطوف مقصودا بل وسيلة الى التعريض ويتعين أن يكون بالقياس الى المعرض بهم والحال في العطف كما سلف وجعل الواو اعتراضية خلاف الظاهر وهذا زبدة ما حققه شراح الكشاف وارتضوه (وفيه بحث) لما سيأتي مما يأباه ولانه اذا عطف على أول الكلام من قوله الم الخ على انه من الاول الى هنا في وصف الكتاب وكماله والمعطوف عليه في صفة من آمن به وعاقبه من حيازة خير الدارين كما اذا قلت هذا كتاب السلطان والذي يمتثل في الخير والامان فان المناسبة بين الرسالة والمرسل اليه ان لم تكن تامة فليست بخفية وانما يأبى هذا من جعله معطوفا على صفات الكتاب وما بعده بأن يعطف على جملة هدى للمتقين كما صرح به وأما قول العلامة في هذا الوجه انه يجعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوته عليه الصلاة والسلام وهم ظانون انهم على الهدى طامعون في نيل الفلاح فقد يقال انه لدفع التكرار بين هدى للمتقين وعلى هدى لا تأويل له بجعله من صفات الكتاب ولو سلم فليس مآله انه ليس هاديا لهم حتى يلزم انها ليست بصفة كمال بل ان معناه لا ينالون هدى وفلاحا بدونه وان قرؤا الكتب السالفة ومحصله انه لا نافع سواه وكونها صفة كمال أظهر من أن يخفى وأما جعله من عطف القصة من غير ملاحظة خصوصية فيأباه ان الانسب حينئذ عطف ان الذين كفروا عليه كما في ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم كما في الكشف (قوله ما بالهم خصوا بذلك الخ) البال يكون بمعنى القلب والخاطر والشأن والحال والمراد الاخير وما استفهامية خبر أو مبتدأ وبالهم خبر أو مبتدأ أي ما الحال والشأن الذي خصصهم بجملة خصوا مفسرة أو عطف بيان أو بدل من البال أو حال وذكر الفاضل في سورة آل عمران انها حال لا غير وأنها لا يجوز اقترانها بالواو ولانه لم يسمع كما في قوله

ما بال عينك منها الكحل ينسكب ٭ واعترض على الزمخشري في قوله ما باله وهو آمن ويرده قول جرير

ما بال جهلك بعد الحلم والدين ٭ وقد علاك مشيب حين لا حين

وسيأتي منا تحقيقه ان شاء الله اذا اقتضاه الحال وخصوا مبني للمجهول وأبهم قوله بذلك لما مر وقال قدس سره أي ما بالهم مختصين بذلك وهل هم أحقاء به فمآل السؤال الى أنهم هل يستحقون ما أثبت لهم من الاختصاص والجواب مشتمل على هذا الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه وقد ضم فيه الى الهدى نتيجته تقوية للمبالغة التي تضمنها تنكيره كأنه قيل هم مستحقون للاختصاص والسبب فيه تلك الاوصاف التي رتب عليها الحكم فاستغنى عن تأكيد النسبة ببيان علتها وقد يقال المقصود من السؤال هو السبب فقط أي ما سبب اختصاصهم واستحقاقهم الا أنه بين في الجواب مرتبا عليه سببه فان ذلك أوصل الى معرفة السبب فلا حاجة أصلا الى تأكيد الجملة وربما قيل قصد به مجموع الامرين أي هل هم أحقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك وقال في شرح المفتاح فان قلت اذا قدر السؤال هكذا ما المتقين اختصوا أو ما بالهم اختصوا كان معناه أي أسباب تأخذت في شأنهم حتى استحقوا تلك الهداية واختصوا بها فكان سؤالا عن السبب فلا يطابقه الجواب اذ لا دلالة له على السبب قلت الكلام السابق مشتمل على تفصيل السبب الا أن السامع لم يتنبه له فنبه عليه اجمالا باسم الاشارة الدالة على ذوات المتقين باعتبار تميزهم بتلك الصفات حتى صاروا كالمحسوس واليه أشار بقوله أو أجيب الخ وأورد عليه أن بين كلاميه تعارضا فانه جعل هذه العبارة في شرح المفتاح سؤالا عن

قيل ما بالهم خصوا بذلك

٭(مبحث ما بالهم خصوا كذا)٭

سبب الاستحقاق وهنا جعلها سؤالا عن وجود الاستحقاق وجعل الجواب لاشتماله على علة الاستحقاق مستغنيا عن التأكيد وهو وان كان معقول المعنى غير معروف بين أهل المعانى ان الجواب بجملة اسمية وهى من جملة المؤكدات عندهم (أقول) ما فى شرح المفتاح هو الحق الحقيق بالقبول لان منطوق السؤال الذى قدره مصرح فيه بل لا يحتمل غيره بوجه من الوجوه وقد يقال انه ذكر الوجوه المحتملة التى تضمنها كلامهم واقتصر فى شرح المفتاح على ما هو الحق عنده فتدبر (قوله فأجيب الخ) أورد عليه انه اذا فصل الموصول الثانى تكون الجملة معطوفة على ما سبق لا جوابا للسؤال والا يجب الفصل ورد بأنه لا يرد عليه لان قوله أجيب الخ ينادى بأن مراده بيان حاصل المعنى على تقدير مفصولية الموصول الاول وحاصل الجواب لان تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بتوفيق من ربهم متميزين عما سواهم خصهم بهداية الكتاب على الوجه الاتم وقد عرفت ان عبارته شاملة للوجهين الا ان ما ذكره بناء على ما وقع فى نسخته كما حكاه وهو وأجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب الخ والذى عندنا الذين يؤمنون فقط بدون ذكر بالغيب فالايراد باق بحاله وان كانت الواو تكون استئنافا فيصدر بها الكلام المستأنف كما ذكره فى المغنى ومثل له بقوله تعالى لنبين لكم ونقر فى الارحام ما نشاء ونحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن فيمن رفع الا ان المراد به الاستئناف النحوى لا البيانى كما لا يخفى ومن هنا ظهر حسن صنيع الزمخشرى اذ ضعف هذا الوجه وأخره والمصنف رحمه الله لما خلطه وقع فيما وقع فيه (قوله والا فاستئناف الخ) أى ان لم يجعل أحد الموصولين مفصولا فموصلا بما قبلهما فالجملة حينئذ مستأنفة اما استئنافا نحويا لا يقدر فيه سؤال أصلا أو بيانيا وفيه نظر ولما كان ما قبله مستلزما لمفهوم مستفادا منه وفى ضمنه حتى كأنه نتيجة له كان بينهما كمال الاتصال المقتضى لترك العطف والمراد بالاحكام ما وصف به الكتاب وبالصفات صفات المؤمنين الدال عليها بالموصولين فلا يرد عليه ان كونه نتيجة ليس من جهات الفصل بل هى مقتضية للربط بالفاء وهذا غفلة عن قوله كأنه بالتذكير أى الكلام وفى نسخة كأنها أى الجملة (قوله أو جواب سائل قال الخ) هو معطوف على قوله نتيجة أى ما سبب اختصاص الموصوفين بهذه الصفات بهدى الكتاب الكامل فأجيب بأنه تمام رسوخهم على كمال الهدى منه تعالى والهدى منه توفيق واعانة بلا مرية والظاهر أن يقال فى تقريره ان سبب اختصاصهم بالانتفاع بهداية الكتاب أنه تعالى قدر فى الازل سعادتهم وهدايتهم فجبلتهم مطبوعة على الهداية والسعيد سعد فى بطن أمه لا سيما اذا انضم اليه الفلاح الاخروى الذى هو أعظم المطالب فيندفع ما قيل عليه فى شرح الكشاف من أن هذا مجرد احتمال لظهور ان ليس لهذا السؤال أعنى ما للمستقلين بهذه الصفات قد اختصوا بالهدى زيادة توجه ولا للجواب بان اختصاصهم بالفوز بالهدى غير مستبعد كبير فائدة وزيادة بيان بل هو اعادة للدعوى بعينها وكذا ما قيل من أنه لا وجه للسؤال لان الاوصاف التى أجريت عليهم مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لكن السائل كأنه قد غفل عن اقتضائها فسأل فلذا أجيب باعادة المدعى بعينه تنبيها على أن التأمل فيه يرفع مؤنة السؤال الا انه بغير وجه النسبة بين الهدى والمتقين وزيد التصريح بالنتيجة دفعا لبشاعة التكرار وهذا زبدة ما قاله الفضلاء تبعا للمدقق فى الكشف وعلى ما ذكرناه لا يرد ما قالوه نعم هو لخفائه لا ينافى مرجوحيته وسيأتيك عن قريب ان شاء الله تعالى ما يثلج صدرك ويقر عينك وقيل أيضا ان المعنى الشرعى للتقوى مشتمل على الجواب ومغن عن السؤال فتدبر (قوله ونظيره أحسنت الى زيد الخ) هذا خلاصة ما فى الكشاف حيث قال واعلم ان هذا النوع من الاستئناف يجىء تارة باعادة اسم من استؤنف عنه الحديث كقولك قد أحسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان وتارة باعادة صفته كقولك أحسنت الى زيد صديقك القديم أهل لذلك منك فيكون الاستئناف باعادة الصفة أحسن وأبلغ لانطوائها على بيان الموجب وتلخيصه وتبعه السكاكى وغيره من أهل المعانى قال المحقق يعنى النوع المشتمل على اعادة ما عنه الحديث جوابا عن سؤال سبب الحكم بخلاف النوع الذى لا يكون كذلك

فأجيب بقوله الذين يؤمنون الى آخر الآيات
والا فاستئناف لا محل لها وكأنه نتيجة
الاحكام والصفات المتقدمة أو جواب سائل
قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا
بالهدى ونظيره أحسنت الى زيد صديقك
القديم حقيق بالاحسان

كقوله   قال لى كيف أنت قلت عليل * سهر دائم وحزن طويل

فان قلت الاعادة باسم الاشارة من أى قبيل أمن هذا النوع قلت الظاهر انه من قبيل الاعادة بالصفة لانه اشارة الى الموصوف بالصفات لا الى نفس الذات فالاستئناف ههنا سواء وقع على الذين أو على أولئك وارد على الوجه الاحسن لكن الثانى لا يزيد على اعادة الدعوى ورده المدقق وقال أراد أنه جواب عن سؤال استحقاقه لما نسب اليه فاذا قيل أحسنت الى زيد اتجه أن يقال هل هو حقيق بذلك فان أجيب بذكر اسمه فقد ترك تأكيد الجملة على خلاف مقتضى الظاهر وان أجيب بذكر صفته أفاد الحكم المطلوب مع بيان سببه القائم مقام تأكيده وليس ما مر بشئ لانه اذا قيل ما سبب الاحسان اليه واستحقاقه اياه كان ذلك طلبا لتصور سبب مخصوص بعد العلم بأن هناك سببا فى الجملة فلا يصح فى جوابه زيد حقيق بالاحسان اذ لا يفهم منه سبب مخصوص أصلا وقد يتوهم انه على الثانى من اعادة الاسم ولذلك كان مرجوحا ويدفعه قوله فأجيب الخ وقوله وفى اسم الاشارة الخ وقال فى حواشى المطول انه كلام مختل فان الحكم المثبت لزيد فى المثال المذكور هو احسان المخاطب اليه وليس يقدر هنا سؤال من المخاطب عن سبب احسانه كيف وهو أعلم من غيره بأسباب أفعاله الاختيارية ثم يتصور ذلك اذا نسى أو أراد أن يمتحن غيره هل يعرف ذلك لكنه عما نحن فيه بمراحل فالصواب تقدير هل هو حقيق بالاحسان (أقول) هذا تقصير فيه البصيرة النقادة فان ما ذكره قدس سره من الايراد وارد عليه بعينه لان ما ارتضى تقديره ان كان من المخاطب بأحسنت أعنى المحسن ورد عليه ما أورده وردت بضاعته اليه فيحتاج الى ادعاء النسيان أو قصد الامتحان وان كان من سامع غيرهما صح أيضا قصده مما ذكره الفاضل وهو لماذا أحسن اليه على أن يكون أحسن ماضيا مجهولا لا امضارعا معلوما وقد جوزه هو فيه فادعاء أنه غير صحيح غير صحيح كما لا يخفى وقول بعض الفضلاء ربما يتكلف فى دفع ما أورده الشريف ويقال يجوز أن يكون السائل هو السامع لا المخاطب فيكون الاستئناف جوابا للسؤال حينئذ لا وجه له وأما ادعاء أنه تكلف فكأنه نشأ من الخطاب فى قوله صديقك اذ هذا يقتضى ترك الخطاب وأن يقال صديقه ونحوه ويوجه بأن السؤال لعدم التصريح به لم ينظر اليه وطبق آخره على أوله وقد أورد مثله بعض المتأخرين على الالتفات فى سورة الفاتحة ومر ما فيه ثم ان ما أورده قدس سره هنا مندفع أيضا بأن السؤال عن سبب الاحسان لا الاستحقاق والاحسان فلا شك فى أن كونه حقيقا به سبب معين من أسبابه غاية الامر ان هذا السبب له سبب ولا ضرر فيه على ان لك أن تقول ان قوله أحسنت الى زيد لم يقصد به فائدة الخبر لانه من لغو القول بل لازمها وهو علمه بذلك فالسؤال المقدر من المخاطب سؤال عن علمه ومعرفته أيضا من غير نسيان ولا امتحان كما لا يخفى على الفطرة السليمة أو يقال ان هذا السؤال يلوح به عرض الكلام من غير نظر لسائل معين والنظر لمثله تكلف يجر تكلفات أخرى ألا ترى أن ما فى هذه الآية الكريمة لا يصح أن يقدر السؤال فيها من رب الكلام وهو المسبب للاسباب العالم بسرائر الخفيات ولا من الملقى اليه الكلام أولا وهو النبى عليه الصلاة والسلام والمؤمنون لعلمهم بأنه لا يسأل عما يفعل مع ظهور ذلك عندهم ومن عداهم لا يسلم الهداية من أصلها فلا يسئل عن سببها ولذا لم يعرج عليه المفسرون فتدبر ترشد (قوله فان اسم الاشارة ههنا الخ) فى الكشاف وفى اسم الاشارة الذى هو أولئك ايذان بأن ما يرد عقيبه فالمذكورون قبله أهل لاكتسابه من أجل الخصال التى عددت لهم كما قال حاتم * ولله صعلوك مناه وهمه * ثم عدد له خصالا فاضلة ثم عقب تعديدها بقوله

فذلك ان يهلك فحسنى ثناؤه * وان عاش لم يقعد ضعيفا مذمما

قال قدس سره تبعا للشارح المحقق قد توهم ان الايذان المذكور مختص بما اذا وقع الاستئناف على أولئك والصواب أنه جار على الاوجه الثلاثة وذلك أن أسماء الاشارة حقها أن يشار بها الى محسوس مشاهد أو الى ما ينزل منزلته فى تميزه وظهوره ولما كانت الصفات الجراة على المتقين مميزة لهم جاعلة اياهم

قوله وقوله وفى اسم الاشارة مراده قول الكشاف كما يعلم بالمراجعة اه مصححه

فان اسم الاشارة ههنا

كأنهم حاضرون مشاهدون وضع أولئك موضع الضمير اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها كأنه
قيل أولئك المتميزون بتلك الصفات فيكون الكلام من ترتب الحكم على الاوصاف المناسبة ومفيدا للعلية
بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات وليس فيه ملاحظة أوصافها فان قلت قد تقدم منك في قوله ليكون
الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز ما يدل على أن في الضمير ايذانا في الجملة وسياق الكلام هنا ينافيه
قلت اذا حمل التنوين في ايذانا على التعظيم زالت المنافاة اه وفي شرحه للمفتاح انه من اللطائف
الداعية لان يورد اسم الاشارة التنبيه على ان المشار اليه انما استحق ما ذكر بعده لاجل الصفات السابقة
الا انه من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وقد قيل عليه انه من لطائف كون المسند اليه اسم
الاشارة لا من اللطائف الداعية اليه لان الايذان المذكور يحصل بالموصول أيضا ولذا لم يعده السكاكي
من الدواعي وذكر في المثال المذكور داعيا آخر يعني كمال العناية بتميزه وتعيينه لما اتصف به من المحامد
هذا زبدة ما ذكروه (وفيه بحث من وجوه الاول) ان ما ادعوه من أنه جار على الاوجه الثلاثة وتخصيصه
توهم غير ظاهر لانه على وجهي الابتداء بالموصول الذي هو معنى الوصف المفيد للعلية كما مر جوابه
لا وجه حينئذ للعدول الى اسم الاشارة لاجل ذلك لسبق ما يفيده ولا يقتضي التأكيد فتعين انه لكمال
العناية به كما في المفتاح فاعدذوه وتوهما هو النظر السديد (الثاني) أن ما قدس سره وجوابه ليس بقوي
لان ما مر في الفاتحة من العدول الى الخطاب لا الى الضمير مطلقا وفي أولئك خطاب أيضا فتأمل (الثالث)
أن ما أورد عليه مدفوع بما ذكر في حالة الاضافة من أن الداعي اليها أن لا يكون الى احضاره طريق
سواها أصلا أو طريق سواها أخصر واسم الاشارة أخصر من الموصول فترجيحه ظاهر على أن ما ذكر
ليس بوارد أما فتدبر (**قوله كاعادة الموصوف بصفاته الخ**) الجار والمجرور أعني قوله بصفاته
متعلق باعادة لا بالموصوف أي اعادة المستأنف عنه المذكور أولا بواسطة صفاته الدالة عليه ضمنا وهذه
العبارة أخصر وأحسن من قوله في الكشاف باعادة اسم من استؤنف عنه الحديث أو اعادة صفته لما يرد
عليه من أن الصفة لم تذكر أولا حتى تعاد وان اعتذر له بأنه أراد به اعادة ذكر من استؤنف عنه الحديث
باسمه أو بصفته اذ هو مشاكلة ومن لم يتنبه لهذا قال بعدما ذكر قسمي الاستئناف ومثل لما يجيء باعادته
بصفته بأحسنت الى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف بتلك الصفات حقيق بالاحسان معترضا على
المصنف ان مثاله لا يناسب الممثل له فالمناسب له أن يمثل بما ذكر (**قوله لما فيه**) أي لما في الاستئناف
باعادة الصفة الدال عليها اسم الاشارة من البيان لمقتضى الحكم وهو الوصف المناسب المشعر بالعلية
لترتب الحكم عليه وقوله وتلخيصه بالجر معطوف على بيان والتلخيص هنا بمعنى الاختصار لان اسم
الاشارة أخصر من تلك الصفات لو أعيدت وقوله الموجب له أي المقتضي لاستحقاقه تفضلا منه كما قال
تعالى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا لا كلام فيه انما الكلام في الايجاب عليه تعالى بمعنى لحوق الذم
الذي ذهب اليه المعتزلة وليس بمراد (**قوله ومعنى الاستعلاء الخ**) الاستعارة في الحرف بتبعية
متعلقه وهو المعنى الكلي الشامل له كما حققوه فلذا قال معنى الاستعلاء دون معنى على والتمثيل ضرب
المثل والاتيان بمثال ومطلق التشبيه والمركب منه وهذا ظاهر لا نزاع فيه وانما النزاع في الاستعارة
التبعية هل تكون تمثيلية أم لا فذهب الفاضل المحقق الى جوازه متمسكا بما صرح به العلامة في مواضع
من كشافه كما صرح به هنا وقد سبقه اليه الطيبي وقال انه مسلك الشيخين الزمخشري والسكاكي ولم
يرتضه المدقق في الكشف وأول ما في عباراتهم وتبعه فيه السيد وشنع على الفاضل حتى كأنه أبو عذرته
وهي المعركة العظمى التي عقدت لها المجالس وصنفت الرسائل مما هو أشهر من قفا نبك قال قدس سره
بعدما ذكر قول الزمخشري ومعنى الاستعلاء في قوله على هدى مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم
عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه الخ يريد انه استعارة تبعية شبه فيها تمسك
المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع

كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة وهو
أبلغ من أن يستأنف باعادة الاسم وحده لما
فيه من بيان المقتضي وتلخيصه فان ترتيب
الحكم على الوصف ايذان بأنه الموجب له
ومعنى الاستعلاء في على هدى تمثيل

للاستعلاء وقوله مثل أى تصوير فان المقصود من الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به ابرازا
لوجه الشبه بصورته فى المشبه به ثم انه قدّم تصوير وجه الشبه أعنى التمكن والاستقرار على تصوير
المشبه الذى هو التمسك لانه المقصود الاصلى بالقياس اليه ومن الناس من زعم أنّ الاستعارة فى على تبعية
تمثيلية واثـ كونها تبعية لجريانها فى متعلق معنى الحرف وكونها تمثيلية لكون كل من طرفى التشبيه
حالة منتزعة من عدة أمور فورد عليه ان انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور يستلزم تركيبه من معان
متعددة ومن البين أنّ متعلق كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب فلا يكون مشبها به فى تشبيه
تركب طرفاه وان ضم اليه معنى آخر وجعل المجموع مشبها به لم يكن معنى الاستعلاء مشبها به فى هذا
التشبيه فكيف يسرى التشبيه والاستعارة الى معنى الحرف والحاصل ان استعارة على استعارة
تبعية تستلزم كون الاستعلاء مشبها به وتركب الطرفين يستلزم أن لا يكون مشبها به فلا يجتمعان وقد
أجيب بأنّ انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور لا يوجب تركبه بل يقتضى تعددا فى مأخذه وردّ بأنّ
المشبه مثلا اذا كان منتزعا من أشياء متعددة فلا يخلو من أن ينتزع بتمامه من كل واحد منها وهو باطل
فانه اذا أخذ كذلك من واحد منها كان أخذه مرة ثانية من آخر لغوا وتحصيلا للحاصل أو ينتزع من
كل واحد منها بعض منه فيكون ضرورة مركبا أو لا يكون لا هذا ولا ذاك وهو أيضا باطل اذ لا معنى
حينئذ لانتزاعه من تلك الامور المتعددة على انه صرح بخلافه فى قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد
نارا وهو لا يشتبه على ذى مسكة (واعلم) أنّ على هدى يحتمل لثلاثة وجوه (الاول) تشبيه تمسكهم
بالهدى باعتلاء الراكب (الثانى) تشبيه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بهيئة منتزعة من
الراكب والمركوب واعتلائه عليه فتكون تمثيلية تركب كل من طرفيها لكن لم يصرح من الالفاظ التى
بازاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها هو العمدة فى تلك الهيئة وما عداه تابع له ملاحظ فى ضمن ألفاظ
منوية وان لم يقدر فى نظم الكلام وبينهما فرق فليس فى على استعارة أصلا بل هى على حالها لو صرح
بتلك الالفاظ (الثالث) أن يشبه الهدى بالمركوب فعلى قرينة التخييلية هذا زبدة ما ارتضاه ومن الفضلاء
من رده وانتصر للسعد سعد جده فقال هو ممنوع أما المقدمة الثانية فان الاستعلاء المطلق متعلق لمعنى
مطلق كلمة على لكن خصوصياتها متعلقات خاصة مثلا هنا استعلاء الراكب على المركوب استعلاء ملتبس
بوجه التمكن والاستقرار وذلك لان متعلق معنى الحرف ما يرجع اليه بنوع استلزام وقد يعبر عن ذلك
المعنى فى العرف به وهذا الاستعلاء الخاص لازم لمعنى على هنا لزوم العام للخاص ويجوز تفسيره بذلك
عرفا ولا شك ان المشبه به هنا ليس مطلق الاستعلاء بل الاستعلاء الخاص فان قيل انه مقيد
لا مركب قيل نعم لكن فى حواشى المطول لمرد كون الترشيح خارجا عن الاستعارة بواسطة كون المستعار
مقيدا به بدون تركيب لانه اذا كان المشبه به هو المقيد من حيث هو مقيد فلا بد أن يستعار منه ما يدل
عليه من حيث هو كذلك فلا تتم تلك الاستعارة بدون ذلك القيد فلا يكون متعلق معنى الحرف مدلولا
بلفظ مفرد وكذا معنى الحرف نفسه لا يدل عليه بلفظ مفرد وان كان معنى واحدا مقيدا بقيود غاية
الامر أن يكون الموضوع بازائه لفظا مفردا والحاصل ان معنى الحرف فى أدائه يحتاج الى ألفاظ
متعددة كالمعنى المركب الا أنّ المقصود الاصلى فيه تشبيه المقيد دون القيد وفى المركب المجموع وأمّا
المقدمة الاولى فهو ان مبنى التمثيل هنا على تشبيه الحالة المنتزعة من أمور متعددة بمثلها ومعنى
انتزاعها حصولها منها عند وجودها على وجه اللزوم وقيامها بها ولا يخفى انه يجوز أن يكون شئ بتمامه
منتزعا من مجموع قائما به بدون التركيب والتكرار وبلا قيام بكل جزء كالنقطة فى الخط والاضافة
فى محلها عند القائل بوجودهما وكذا جميع الاعراض التى لا تسرى فى محالها كما حقق فى الكلام فعلى
هذا يجوز أن تسرى الاستعارة التمثيلية فى معنى الحرف المفرد بهذا الوجه وينتزع منه الامور المتعددة
كما مر فان معنى على هنا نسبة بين الراكب والمركوب على وجه الاستقرار قائمة بينهما ماسية عنهما

ولا يضره

ولا يضره انه لم يلاحظ الامور المتعددة قصدا بألفاظ كثيرة أو التفصيل والتركيب فى المأخذ لا فى نفسه وما ذكر ومن أن الوجه مركب فى التمثيل فباعتبار المأخذ وعلى هذا يحمل ما قيل انه لا معنى للتشبيه المركب الا أن ينتزع كيفية من أمور متعددة فتشبه بكيفية أخرى مثلها ثم لا تجرى الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور فى الحرف فانها فى مجموع الكلام المركب من ألفاظ متعددة منفصلة بلا تصرف فى الاجزاء كما فى أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى اذ يراد بمجموعه أراك تتردد فى أمر كذا وقد اعترف بذلك السيد والحاصل انه يجرى فى الحرف التمثيل بمعنى انتزاع الحالة من الامور المتعددة ولا يجرى فيه معنى التشبيه فى المفصل المركب قصدا على انه ينبغى أن يعلم ان معنى الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور فى الآية بعيد غير ظاهر فانه لا يقصد بها تشبيه حال المجموع بل تشبيه التمسك بالهدى بتلبس الراكب بالمركوب فى استقراره عليه وأيضا الاوجه لاعتبار ألفاظ المشبه به فى هذا التركيب بعد دخول على على الهدى وجعله خبرا عن أولئك المشار به للمتقين مع ان الهدى وأولئك من أجزاء المشبه فان قلت قد يطوى ذكر المشبه فى التشبيه كما يطوى فى الاستعارة بحيث لا يكون فى حكم المذكور ولا يحتاج الى تقديره فى النظم الا أنه يكون منسيا فى الاستعارة منويا فى التشبيه كما فى قوله تعالى وما يستوى البحران الآية فان البحرين مستعملان فى معناهما الحقيقى وقد أريد تشبيه الاسلام والكفر بهما ولا يقدر اللفظ الا فى مجرد الارادة فكذا بالنسبة الى المشبه به فى الاستعارة قلت الفرق ظاهر فان التشبيه قد يكون ضمنيا مكنيا كما فى قوله * فان تفق الانام وأنت منهم * الخ اذ مجموعه مفيد لتشبيه المخاطب بالمسك فى الانفراد عن بنى جنسه فقوله وما يستوى البحران الخ أيضا مفيد للتشبيه غاية الامر أن اعتبار لفظ المشبه فيهما يغير نظم الكلام بخلاف قوله أولئك على هدى فان المجموع ليس كناية عن الاستعارة ووجود أجزاء المشبه فيه ينافى اعتبار ألفاظ الاستعارة فان التشبيه منسى فيها أصلا وبالجملة لا وجه لدخول على على الهدى وأيضا الاستعارة مجاز أى كلمة مستعملة فى غير معناها لعلاقة التشبيه واذا لم تذكر ألفاظها ولم تقدر بعد اعتبار التجوز (بقى هنا اشكال) على اعتبار الاستعارة التمثيلية فى المركب مطلقا فان المقصود فيه التشبيه بين الحالتين المنتزعتين من الامور المتعددة الواقعة فى الطرفين ولم يظهر وضع أمر بازاء حالة حتى يصرف عنها الى أخرى بعلاقة التشبيه وبالجملة لا يظهر فى تلك الاستعارة ما يتصرف فيه بالتجوز وأما الهيئة التركيبية فموضوعة بازاء الاثبات أو النفى وظاهر أنه لم يقصد التشبيه فيها فلا تجوز فيه اذا عرفت ما تلوناه عليك وهو زبدة ما فى هذا المقام فالذى يخطر بالبال بعد طى شقة القيل والقال ان الخلاف بينهم فى حرف واحد اذ لا خلاف فى أن التمثيل التفصيلى المعروف يستدعى تركب الطرفين حقيقة وان التمثيل الآخر الذى هو محل النزاع هل يشترط فيه التركيب بعد الاتفاق على انه لا يلزم التصريح بأجزائه لفظا ولا تقديرا فذهب الشريف الى أنه يشترط فيه أن تكون أجزاؤه مرادة منوية فلا يكون ما اقتصر عليه من الحرف ونحوه مما هو عمدة المعنى المجازى مستعملا فى معنى مجازى بل حقيقة والا كان مجازا مفردا لا تمثيلا أو لا يشترط فيه ذلك بل يكفى تركب المأخذ المنتزع منه ذلك ويكون الحرف المذكور مع ما يدل عليه بالالتزام من طرفى التشبيه وما يتمهما متجوزا فيه والا لم يصح دخول على على الهدى كما مشى عليه السعد ومن مشى على جادته فالنزاع كاللفظى وأما الاشكال الذى أورده ولم يجب عنه فقد استصعبه بعض المتأخرين فيدفعه أن اللفظ المركب له هيئة ومادة دالة على معنى مجموع مركب موجود فى الخارج ومجموع المادة والهيئة موضوع له بالوضع النوعى أو بأوضاع مفرداته على الخلاف المعروف فيه وهو المتصرف فيه لا الهيئة فقط ولا المفردات وسنحققه فى محله ان شاء الله نعم يرد على ما مر من أن الاستعلاء الخاص المقيد غير تمثيل أنه لو اقتضى ذلك لم يكن لنا استعارة تبعية أصلا لاستلزامها لهذا التركيب والمراد بالاستعلاء العلو لا طلبه وهى قد اشتهرت بهذا المعنى وتمكنهم بمعنى ثباتهم ودوامهم فعطف الاستقرار عليه للتفسير والتوضيح (قوله بحال من اعتلى

تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى

الشئ الخ) فيه تسمح والاصل تمثيل حالهم فى تمكنهم واستقرارهم بحال من اعتلى الخ ان قلنا ان التمثيل بمعناه المشهور أو تمثيل تمكنهم بالاعتلاء على المركوب ان كان التمثيل بمعنى مطلق التشبيه فالاستعارة تبعية على ما أسلفناه ووجه الشبه ايصاله الى المقصد الاعظم فى الدارين (قوله وقد صرحوا به الخ) أى صرحوا بالتمثيل فانه استعارة لم يصرح فيها به وان كانت مبنية عليه أو المراد صرح فيه بالمركوب المرموز اليه فى التبعية لان معنى امتطى ركب كما سيأتى وقال قدس سره انه لما ذكر استعارة على للتمسك بالهدى رام منه تشبيه الهدى وتظاهره بالمركوب وقد يتبادر الى الوهم أنه استعارة فأزاله بأن هذا التشبيه فيما ذكرناه ضمنى غير مقصود من الكلام وقد صرحوا به وجعلوه مقصودا فى مواضع أخرى وعدل عن قوله فى الكشف وفيه اشارة الى أن التشبيه هنالك ضمنى لان الاستعلاء لازم الحرف لا نفس معناه لما فيه من خفاء كما لا يخفى (قوله امتطى الجهل وغوى) هذا هو الصحيح وغوى فيه فعل ماض كنوى بمعنى ضل وفى بعض النسخ والغوى معرفا بالالف واللام وكأنها تحريف لان الغوى كالهوى فساد الجوف فجعله بمعنى الغواية وان كان له وجه تكلف والجهل هنا بمعنى البغى والتجاوز وهو أصله الشائع فى كلام الفصحاء قال

ألا لا يجهلن أحد علينا • فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وورد أيضا فيما يقابل العلم كما هو المستعمل والتصريح بما ذكر اما فى صورة التشبيه كقولهم جعل الغواية مركبا فانه فى قوة قولك الغواية مركب أى كالمركب واما فى صورة الاستعارة كقولهم اقتعد غارب الهوى اذ شبه فيه الهوى بالمطية على طريقة الاستعارة المكنية وخيل باثبات الغارب ورشح بذكر الاقتعاد فانه من اقتعد بمعنى ركب وهو فى الاصل افتعال من القعود والغارب له كما فى كتب اللغة معان ما بين السنام والعنق ومنه استعير حبلك على غاربك ومقدم السنام وما يعلو راكب البعير من مطلق الظهر وهو المراد المناسب هنا فمن فسره بما قبله وقال ان فيه اشارة الى اشراف مرتكب الهوى على السقوط لم يصب وأما قولهم امتطى الجهل فان جعل بمنزلة قولك ركب مطا الجهل كان استعارة بالكناية وان جعل فى قوة قولك اتخذ الجهل مطية كان تشبيها وأياما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود منه كما فى قوله • ان الشباب مطية الجهل • فى رواية وهو المراد بكونه مصرحا به وقيل امتطى استعارة تبعية شبه اتصافه بالجهل واستقراره عليه بامتطاء المطية واستعير لفظ المشبه به للمشبه فسرت الاستعارة الى الفعل وذكر المفعول قرينة لها وفيه بحث اذ لا فرق حينئذ بينه وبين قوله على هدى فى أن تشبيه الهدى والجهل ليس مقصودا فيهما فكيف يجعل مصرحا به فى أحدهما دون الآخر ولا يخفى أن دلالة الفعل على الحدث وهو الركوب والامتطاء ليست كالحرف فتدبر وفى الكشف عد امتطى الجهل تشبيها خطأ بين سواء كان معناه ركب مطاه فيكون كغارب الهوى وقد سلم فيه الاستعارة أو اتخذه مطية فيكون نظير قوله • قتل البخل وأحيا السماحا • نعم لو ذكر ترجمته كان تشبيها ومنه أتى على من أتى وقد تورد هذا بأن معنى امتطى الجهل اتخذه مطية على سبيل الحقيقة دون التشبيه فلا بد من الاستعارة اذ لا يمكن تقدير الاداة نعم اذا ذكرت الترجمة يمكن جعله تشبيها والتصريح بحسب الاصل لا يقتضى القصد بل مجرد الظهور دون استبعاد ولا شك فى أن تشبيه الجهل بالمركب فى هذا المثال أظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على أحد سواء اعتبر فيه الاستعارة بالكناية أو التبعية أو التشبيه بل نقول اسم الاشارة فى قوله صرحوا بذلك اشارة الى تشبيه حال المهتدى بحال الراكب فان ذلك خفى يحتاج الى النظر والتوضيح وقد بقيت يا صاح فى النفس حاجة • لعل بفضل الله يوما أقضيها

(قوله وذلك انما يحصل الخ) اشارة الى التمكن والاستقرار المار أى لا يحصل الا بتكميل القوتين النظرية والعملية فاستفراغ الفكر وادامة النظر اشارة الى الاولى ومحاسبة النفس الخ اشارة الى الثانية وفى قوله استفراغ ايماء الى تشبيه الذهن بقليب يستقى منه وتشبيه ما يفيده بماء عذب ومحاسبة

الشئ وركبه وقد صرحوا به فى قولهم امتطى الجهل وغوى واقتعد غارب الهوى وذلك انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة على محاسبة

النفس بجعلها كعامل أو وكيل وأعمال بمنزلة أموال عندها والعقل حاكم عليها يحاسبها وفيه لطف لا يخفى (قوله ونكر هدى الخ) انما أفاد التنكير التعظيم لما فيه من الابهام الذي يفيد نحو الحاقة ما الحاقة لانه في معنى هدى أي هدى أي هدى عظيم لعظمته لا تعرف حقيقته ومقداره واليه أشار المصنف بقوله ضرب وفي نسخة ضرب أي نوع منه وهو الصحيح الموافق لما في الكشاف وقوله لا يبلغ ببناء المجهول أي لا يدرك والكنه الحقيقة والنهاية كما في كتب اللغة أي لا يصل أحد الى حقيقته أو نهايته ويقادر بضم الياء وفتح الدال المهملة مجهول من قادره لقاف كضاربه وقدره بسكون الدال ويجوز فتحها أي لا يعرف مقداره وفي الاساس قدرت الشئ قدره وهذا شئ لا يقادر قدره وهو من قولهم تقادر الرجلان اذا طلب كل منهما مساواة الآخر في المقدار قيل ويحتمل أن يكون التنكير للافراد أي على هدى واحد ألا لا هدى الا هدى ما أنزل اليك لتصحح ما قبله وفي الكشاف تفسير من ربهم بقوله أي منحوه من عنده وأوتوه من قبله وغيره المصنف لما فيه من الركاكة بزيادة أي التفسيرية بين المبتدا والخبر وتقدير ما لم يدل عليه دليل والقصد ان من ابتدائية ومن ربهم صفة وتفسيره الهدى باللطف والتوفيق لانه مذهب المعتزلة وعندنا هو خلق الاهتداء وقد تقدم ما يغني عنه وسيأتي تتمته (قوله ونظيره الخ) في نسخة ومثله قول الهذلي وفي نواهد الابكار أنه في الديوان المجموع لشعر هذيل قطعة لا قصيدة وهي ثلاثة أبيات لا رابع لها وقد روى لها رابع وهي بجملتها على ما صححه الرواة وارتضاه الفاضل في شرحه

لعمر أبي الطير المربة غدوة *	على خالد لقد وقعت على لحم
فلا وأبي لا تأ كل الطير مثله *	عشية أمسى لا يبين من السلم
وأمك لو أبصرت مصرع خالد *	بجنب الستار بين أبرق فالحزم
لأيقنت أن البكر غير رذية *	ولا الناب لا ضمت يداك على غنم

والشعر لابي خراش وهو خويلد بن مرة الهذلي يرثي به خالد بن زهير الهذلي وقد قتل في وقعة مشهورة مذكورة في شرح أشعار هذيل وأبو خراش كان من فرسان العرب وفصحاء شعرائها وكان يعدو على قدميه فيسبق الخيل ثم أسلم وحسن اسلامه ومات في زمن عمر رضي الله عنه من نهش حية وخالد المرثي كان رفيع الشان في هذيل والمربة بضم الميم وكسر الراء المهملة وتشديد الباء الموحدة والهاء بمعنى الملازمة من أرب وألب باللام أقام بالمكان وقد نقل أن الزمخشري كان يقول ما أفصحك من بيت اذا أنشده فانه استعظم لحمه واذا أنكره وسبب استعظامه له أنه استعظم الطير الواقعة عليه حيث أقسم بأبيها أو بها ان قلنا ان لفظ الاب مقحم كما ذهب اليه بعضهم والطير مجرور باضافة الاب اليه فان قيل انه مضاف لياء المتكلم فهو مرفوع على انه فاعل فعل مقدر مفسر بما بعده وعلى الاول التكنية والقسم لتعظيمه ولا رد لما يتوهم من تحقيره بأكل الطير له أو زائدة وجواب القسم لقد الخ وقوله وقعت بكسر التاء المثناة خطاب للطير على انه التفات على هذه الرواية وقد روى وقعن وعلقن أيضا فلا التفات فيه والاقسام بها لوقوعها على اللحم العظيم فيه تعظيم للمقسم عليه نفسه كما في قول الطائي * وثناياك انها اغريض * وقوله تعالى حم والكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربيا وقيل أبو الطير خالد نفسه لوقوعها عليه كما يقال أبو تراب وأبو الزند لصاحب الملازمة لهو لا حاجة الى جعل أبي جعا وأصله أبين فسقطت نونه للاضافة كما قيل وانشاد المصنف له فلا وأبي الطير المربة بالضحى الخ تبع فيه الزمخشري وقال السعد هو في ديوان الهذليين هكذا لعمر أبي الطير المربة غدوة * على خالد لقد علقن على لحم

الخ وفي حواشي الكشاف لابن الصائغ ومن خطه نقلت نقلا عن الرضي الشاطبي انه هو الصواب وهو كما قال وانما استدل به لانه لو لم يقصد التعظيم كان لغوا من القول فتأمل (قوله وأكد تعظيمه الخ) قيل انه لما توهم أن الهدى لا يكون الا من الله فما فائدة قوله من ربهم بين أنه تأكيد لتعظيمه باسناده اليه تعالى كما يستفاد من نحو بيت الله والتوفيق هو اللطف الداعي الى أعمال الخير كما أن العصمة هي اللطف المانع

النفس في العمل ونكر هدى للتعظيم فكأ[نه]
أريد به ضرب لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره
ونظيره قول الهذلي
فلا وأبي الطير المربة بالضحى
على خالد لقد وقعت على لحم
وأكد تعظيمه بأن الله سبحانه وتعالى مانحه
والموفق له

عن أعمال الشر وقيل معنى كونهم على هدى من ربهم خلق الهدى فيهم واعطاؤه لهم لا اللطف والتوفيق كما هو رأى المعتزلة وهذا من ضيق العطن فانه لم يفسر الهدى به كما فعله الزمخشرى على أنه لو قاله لم يكن به بأس فتدبر (قوله وقد أدغمت الخ) الغنة صوت يخرج من الخيشوم والنون أشد الحروف غنة والاغن الذى يتكلم من قبل خياشيمه وقد قال القراء انه يجب ادغام النون الساكنة والتنوين فى اللام والراء بلا غنة عند الجمهور وعليه العمل كما فى الشاطبية وشروحها وذهب كثير من أهل الاداء الى الادغام مع بقاء الغنة ورووه عن نافع وابن كثير وأبى عمرو وابن عامر وعاصم وأبى جعفر ويعقوب وقال الامام ابن الجزرى رحمه الله وردت الغنة وصحت من طرق كتابنا عن أهل الحجاز والشام وأطال فى تقريره فى النشر وقد أظهر النون والتنوين عند الراء واللام ابن عون عن قالون وأبو حاتم عن يعقوب وأوجب غيرهم الادغام كما قاله الجعبرى ففيها عند أهل الاداء ثلاثة وجوه ووجه الادغام تلاصق المخرج أو تجاوره ووجه وجوبه عند الجمهور كثرة الدور ووجه حذف الغنة المبالغة فى التخفيف واتباع الصفة الموصوف أو تنزلهما الشدة المناسبة منزلة المثلين الناقب أحدهما مناب الآخر ووجه بقاء الغنة أن الاصح بقاء الصوت المدغم كما فى شرح الطيبة ومنه علم انه لا غبار على ما قاله الشيخان وان ما فى شرح الفاضل المحقق من أنه بحسب العربية وأما بحسب الرواية عن القراء فالاكثر انه لا غنة مع الراء واللام لا وجه له وان اقتفوا أثره فيه (قوله كرر فيه اسم الاشارة الخ) هذا بعينه ما فى الكشاف من قوله وفى تكرير أولئك تنبيه على انهم كما ثبتت لهم الاثرة بالهدى فهى ثابتة لهم بالفلاح الخ والاثرة بفتح الهمزة وفتح الثاء المثلثة وراء مهملة وهاء لغة بمعنى الاستئثار والاستبداد وقيل هى التقدم والاختصاص من الايثار ويجوز فيه ضم الهمزة وسكون المثلثة وفسرها بعضهم بالمكرمة المتوارثة وقال انها اشارة الى أنه تعالى أكرم بها آدم عليه الصلاة والسلام وخواص بنيه فكأنهم استحقوها لهم ارثا وهو تكلف والمراد بالاثرتين تمكنهم من الهدى فى الدنيا وفوزهم بالفلاح فى العقبى بما دل عليه محمول القضيتين فى النظم يعنى ان هؤلاء الموصوفين بتلك الصفات يستحقون بذلك الاستقلال بالتمكن فى الهدى والاستبداد بالفلاح والاختصاص بكل منهما ولو لم يعد أولئك لربما توهم أن الاستقلال بالمجموع لا بكل واحد منهما وانما أفاد ذلك الاختصاص لدلالته على الصفات وأنه فى المشتق كما مر فيفيد العلية لثبوتهما لهم والعلة لا تختلف عن المعلول فيقتضى الاختصاص بهما والتميز وفى الاشارة ما يغنى عن الكلم • ومن غفل عن هذا قال ان هذا الوجه انما يستقيم اذا أفاد مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل فى الجملة الاولى أيضا وهو مختلف فيه فكأنه تبع صاحب الكشاف فى القول بالحصر فى نحو الله يبسط الرزق لمن يشاء وقد تجعل أولئك الثانية اشارة الى المتقين الموصوفين بكونهم على هدى من ربهم ويجعل الفلاح مترتبا على كونهم على تلك الهداية الواصلة اليهم من ربهم المترتبة على الاوصاف السابقة فلا تكرار حينئذ الا بحسب الظاهر وقد أشار قدس سره الى أن كلام الكشاف محتمل له فانه قال وفى تكرير أولئك تنبيه على أنهم كما ثبتت لهم الاثرة بالهدى فهى ثابتة لهم بالفلاح فان الفاء فى قوله فهى تحتمل الزيادة والدلالة على ان الاثرة بالهدى سبب الاثرة الاخرى والمصنف عدل عنه وقوله وأن الخ كالعطف التفسيرى وما ذكر هنا قريب من الايماء الى وجه بناء الخبر المذكور فى المعانى فى تعريف المسند اليه بالموصولية فتدبر (قوله ووسط العاطف الخ) هذا جواب سؤال مقدر يلوح به ما قبله من التكرير فى المبتدأ أو كفاية كل من الاثرتين فانه يوهم أن المقام يقتضى عدم العطف كما فى الآية الاخرى يعنى أن على هدى والمفلحون مع تناسبهما معنى مختلفان مفهوما ووجودا فان الهدى فى الدنيا والفلاح فى العقبى واثبات كل منهما على حدة أمر مقصود فى نفسه فالجملتان المشتملتان عليهما المتحدتان فى الخبر عنه بين كمال الاتصال والانفصال فلذا عطفت احداهما على الاخرى وأما كالانعام والغافلون وان اختلفا مفهوما فقد اتحدا مقصودا اذ المراد بالتشبيه بالانعام المبالغة فى الغفلة فالجملة

وقد أدغمت النون فى الراء بغنة وبغير غنة (وأولئك هم المفلحون) كرر فيه اسم الاشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضى كل واحدة من الاثرتين وان كلا منهما كاف فى تميزهم بها عن غيرهم ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين هنا بخلاف قوله أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون

الثانية مع مشاركتها الاولى فى المحكوم عليه مؤكدتها فلا مجال للعطف (فان قلت) ان أريد الاختلاف والاتحاد بحسب أصل المعنى وباعتبار اللوازم فلا فرق بينهما (قلت) نعم يجوز اجراء كل منهما فيهما الا أن الاول أظهر فى الاول والثانى أظهر فى الثانى كما لا يخفى وقيل الفصل فى الثانية لانها كالمتصلة بالاولى لانها جواب سؤال نشأ من قوله بل هم أضل كأنه قيل لم كانوا أضل فأجيب بأنهم غافلون عن رعى مهمات مصالحهم فالانعام لا تفوتهم رعايتها وهذا أنسب وأظهر وفيه نظر والتسجيل أصله كتابة السجل والصك ويتجوز به عن اثبات الحكم القطعى والتشهير وهذا هو المراد وقيل معناه رميهم بالغفلة وفى القاموس سجل به رمى به من فوق على أنه مأخوذ من التسجيل بمعنى الحجارة والاول أنسب وأقرب (قوله وهم فصل الخ) ضمير الفصل ويسمى عمادا لانه عماد فصل الخبر وتميزه عن النعت فلذا سمى فصلا وهو أغلى لانه قد يتوسط بين غيرهما كما ذكره الصافى ويؤكد النسبة والحكم الخبرى وقيل انه لتأكيد المحكوم عليه لمطابقته له وضعف بأنه لو كان كذلك لم يفد التخصيص كما لا يفيده زيد نفسه أكرم الناس وادخال اللام عليه فى نحو ان زيدا لهو الظريف يدل على أنه من تتمة المحكوم به ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه لا عكسه كما ذهب اليه بعض شراح المفتاح وهذا مما أطلقوه وأيدوه بقوله تعالى كنت أنت الرقيب عليهم وهو انما يتم اذا ثبت القصر فى مثل كان زيد هو أفضل من عمرو مما الخبر فيه نكرة والا فتعريف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدا وان لم يكن فصل كزيد الامير وتعريف المبتدا بلام الجنس يفيد قصره على الخبر وان كان مع ضمير الفصل نحو الكرم هو التقوى أى لا كرم الا التقوى وفى الفائق ما يشعر بأن مثله يفيد قصر المبتدا على الخبر سواء عرف المبتدأ والخبر أولا لانه صرح بأن معنى فان الدهر هو الله ان جالب الحوادث هو الله لا غيره وفى المفتاح ما يخالفه وقال الفاضل المحقق التحقيق ان الفصل قد يكون للتخصيص بقصر المسند على المسند اليه نحو زيد هو أفضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد وفى الكشاف فى قوله تعالى أن الله هو يقبل التوبة هو للتخصيص والتوكيد وقد يكون لمجرد التأكيد اذا كان التخصيص حاصلا بدونه بأن يكون فى الكلام ما يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو ان الله هو الرزاق أى لا رزاق الا هو أو قصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال أى لا كرم الا التقوى الخ ولذا قيل ان كلامه محتمل لامرين أن يكون اشارة الى المدعى وهو الحق والاستعارض كلامه وأن يكون اشارة الى الدليل وهو فاسد وفيه نظر (قوله أو مبتدأ) جعله قسيما للفصل بناء على ما اشتهر من أن ضمير الفصل لا محل له من الاعراب وذهب بعضهم الى أنه رابطة وحرف فلا يرد عليه أن فيه جعل الشئ قسيما لنفسه لان من النحاة من ذهب الى أن ضمير الفصل فى محل رفع على الابتداء (قوله والمفلحون خبره) قال الطيبى فعلى هذا تكون الجملة من باب تقوى الحكم أو من باب التخصيص على نحو هو عارف قلت المراد الاخير لتطابق الوجوه فى افادة الحصر ولا حاجة لما ذكر لما تقدم من أن أولئك فى معنى الصفة المشتقة ومثله يفيد عليه مبدأ الاشتقاق ويفيد الحصر (قوله والمفلح بالحاء والجيم الخ) هذا بناء على ما عليه قدماء أهل اللغة من أن المشاركة فى أكثر الحروف اشتقاق يدور عليه معنى المادة فيقصد أصل معناها وتقارب من بعض الوجوه كما يعرفه من طالع التهذيب والعين ونحوهما من كتب اللغة القديمة ولذا اعتبروا فى الترتيب الاول وما يليه ولم ينظروا الى الاخير كما فعله الجوهرى والمراد بقوله بالحاء والجيم تفسير اللفظ من حيث اللغة والا فالقراءة بالحاء المهملة لا غير ولم يقرأ بالجيم فى شئ من الشواذ والفلح بالحاء بمعنى الشق والفتح وكذا الفلج بالجيم أيضا كما فى كتب اللغة والظاهر أنهما معنيان فان الشق قد يقع من غير فرجة والفتح قد يكون بغير شق كفتح الباب والكتاب فبينهما عموم وخصوص وجهى وقوله الفائز بالمطلوب هذا هو المعنى العرفى المعروف فى الاستعمال والشق والفتح معناه الحقيقى الاصلى وقوله كأنه الخ بيان للملابسة والمناسبة بينهما واكتفى بذكر الفتح فيه لاشتماله على الشق فى الغالب فلا يقال المناسب لما بعده أن يذكره لكنه لو صرح به كان أحسن والوجوه جمع وجه ومعناه النوع أو الطريق

(مبحث ضمير الفصل)

فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شئ واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للاولى فلا تناسب العطف وهم فصل يفصل الخبر عن الصفة ويؤكد النسبة ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه أو مبتدأ والمفلحون خبره والجملة خبر أولئك والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب كأنه الذى انفتحت له

فقوله وجوه الظفر كما في بعض النسخ أنواعها أو طرقها وفي نسخة وجوه اللطف وهو بضم فسكون معروف وهو الرفق والتوفيق و بفتح اللام والطاء و يقال بالهاء لطفة أيضا وهو اسم بمعنى البر ولم يشتهر في الهداية قال الزمخشري في شرح مقاماته الالطاف بمعنى الهدايا واحدها لطف قال

لكن لمعنا في التكريم والطف ه وعبارة المصنف رحمه الله تحتملهما والظاهر الاول وأفلح بمعنى فاز بغيته دنيوية وأخروية وهي سعادة الدارين وما قيل من أن قوله انفتحت يدل على أن همزة أفلح للصيرورة ففيه نظر ظاهر (قوله وهذا التركيب) أي تركيب فلح وهو ظاهر وفلق بمعنى شق وفلذ بالذال المعجمة بمعنى قطع وفلى بالفاء من فليت الشعر اذا فتشته لتنظر ما تحته من الهوام أو من فلوته بالسيف اذا ضربته وفي الضرب معنى الشق هنا أو من فلوته عن أمه اذا فطمته (قوله وتعريف المفلحين الخ) هذا زبدة قوله في الكشاف ومعنى التعريف في المفلحون الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين عنهم بلغك أنهم مفلحون في الآخرة كما اذا بلغك أن انسانا قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب أي هو الذي أخبرت بتوبته فاللام حينئذ لتعريف العهد الخارجي ولا حاجة الى اعتبار قصر كما اذا قلت الزيدون هم المنطلقون اشارة الى معهودين بالانطلاق ولك أن تعتبر كلمة هم فصلا وتقصد قصر المسند على المسند اليه افرادا نفيا لما عسى يتوهم من أن المعهودين بالفلاح يندرج فيهم غير المتقين أيضا وقوله كما اذا بلغك الخ تركه المصنف رحمه الله اختصارا لا لما قيل من أنه لاجل أنه اعترض عليه بأن المطابق للسؤال أن يقال التائب زيد حتى لو اقتصر على زيد كان خبر المبتدا المحذوف ورد

بأن الضمير في من هو راجع الى التائب أي من التائب فمن مبتدأ والتائب خبره كما هو مذهب سيبويه والمعنى أزيد التائب أم عمرو فالمطلوب بالسؤال أن يحكم بالتائب على شيء من تلك الخصوصيات فالصواب ما في الكتاب ليكون الجواب مطابقا للسؤال والمثال موافقا للتنزيل في تعريف الخبر العهدي فان جعل من خبرا مقدما فالحق ما ذكره المعترض فتفوت موافقة المثال وهذا مع ظهوره خفي على جماعة حتى زعم من لم يتنبه أن دعوى رعاية المطابقة منقوضة بأن من قام جملة اسمية ويجاب بفعلية ولم يدر أن السائل بمن قام لطلب الحكم بالقيام على زيد او عمرو فاذا أجيب بقام زيد طابق سؤاله في المعنى وان خالفه لفظا بفعليته لسر ستراه بخلاف ما نحن فيه فان التقديم فيه يوجب اختلاف المحكوم عليه فتفوت المطابقة المعنوية التي تجب رعايتها في نحو زيد أخوك وأخوك زيد هذا ملخص ما ارتضاه قدس سره مخالفا فيه للفاضل المحقق وتبجح به في غير موضع وسلمه له عامة الفضلاء الامن رزق ربقة التقليد من جيد فكره كما قال بعض الفضلاء انه مردود لمخالفته لكلام القوم فانهم صرحوا بأن من لطلب التصور لا لطلب الحكم والتصديق فتأويله لا يجدي في مقابلة خرق اجماعهم ولذا قيل ان من يسأل بها عن تخصيص ذي العلم وتعيينه فالمقصود بمن قام تعيين الفاعل مع تقرير الفعل بحيث لا يشك فيه وليس لطلب مطلق الحكم بالقيام فالمطابق في الجواب أن يقال زيد قام اذ المقصود الفاعل وتقرير الفعل أمر ذكر لمجرد اعتبار نحوي ولذا قالوا ان قوله تعالى أأنت فعلت هذا لو كان لتقرير الفعل كان الجواب فعلت أو لم أفعل والحاصل أن في قام زيدا بهاما التردد السائل في الفعل وتقرير المجيب اياه وقد قال محققو أهل المعاني ان الهمزة يليها المسؤل عنه ذاتا أو غيرها فيقال أضربت زيدا اذا كان الشك في نفس الفعل وأأنت ضربت اذا كان في الفاعل مع تقرير الفعل ولا شك في أن خلق السموات والارض مقرر لا مرية فيه والتردد انما هو في تعيين الفاعل فلا يكون من خلق السموات والارض جملة فعلية معنى بل اسمية لفظا ومعنى ولا ينبغي أن يكون من قام في معنى أقام زيد أم عمرو بل في معنى أزيد أم عمرو قام لما عرفته والنكتة في ذكر الجملة الفعلية في جواب من خلق أنه على خلاف مقتضى الظاهر للتعريض بغباوة المخاطبين وأنهم لا ينبغي لهم التردد في الفاعل أصلا كما وقع فلو كان هناك تردد كان في أصل الفعل وقيل الضابط هنا أن الشيء اذا كان له صفتان تعرفانه وقد عرف السامع اتصافه باحداهما دون الاخرى

فايهما

فانه سماعرف اتصاف الذات بها وهو طالب لان يحكم عليه بالاخرى يجب تقديم الدال عليه وجعله
مبتدأ أو تأخير غيره فاذا عرف مثلا زيدا بعينه واسمه دون اتصافه بالاخوة وطلب أن تعرفه ذلك قلت
زيد أخوك واذا عرف أخا لم يعينه بذاته قلت أخوك زيد ولا يصح غيره وهذا موافق لقوله فى الدلائل انك
فى قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت فعل الانطلاق لزيد لكنه فى الاول لم يسمع السامع أنه كان
وفى الثانى سمعه ولكنه لم يعلمه لزيد فاذا بلغك انه كان من انسان انطلاق مخصوص وجوزت أن يكون من
زيد ثم قيل زيد المنطلق انقلب الجواز وجوبا بحصول لمنه فاذا قصد تأكيده قيل زيد هو المنطلق
واذا قيل المنطلق زيد فالمعنى أنك رأيت منطلقا لم تعلم أزيد هو أم عمرو فيقال لك المنطلق زيد أى ماتراه
من بعيد هو زيد وكذا ما نحن فيه فانك عرفت المتقين وبلغك أن قوما مفلحون فى الآخرة وجوزت
كونهم المتقين فطلبت الحكم عليهم بالفلاح وهذا مراد الزمخشرى بعبارته السالفة بأن يكون معنى
من هو أزيد هو وافراده بالذكر لما يقتضى الاهتمام به ولما كان ظاهره أن معناه أزيد التائب أم عمرو الخ
ورد عليه الاعتراض بأن المناسب التائب زيد لانك عرفت أن انسانا قد تاب وطلبت الحكم عليه بأنه
زيد أو غيره فمقتضى تلك الضابطة انك اذا عرفت التائب وقلت من هو كان معناه أزيد التائب أم عمرو الخ
فالترديد انما هو فى الخصوصيات والمطلوب الحكم على التائب بواحد منها كما ذكره الشيخ فى المنطلق زيد فلا
يصح حينئذ زيد التائب بل التائب زيد فظهر فساد الجواب بأن الضمير للتائب كما مر فانه لا يدفع الاعتراض
لعدم مطابقته للضابطة المقررة قيل وبهذا ظهر ما فى كلام الشارحين من الاختلال وتبين التوفيق بين
كلامى الشيخ فان كل مقام له مقال (أقول) هذا جملة ما يعتد به مما وقع هنا من القيل والقال (وها أنا باذل)
للجهد المقول عما بقى فيه فأقول راجيا من الله القبول المطابقة المتفق عليها هى جعل مطلوب المخاطب
محكوما به ومحط الفائدة وهى كما قاله الشيخ والسكاكى انما تخفى اذا تعرف الطرفان والجملة اسمية لانه
اذا تنكر أحدهما يكون هو الخبر اذ هو من شأنه أن يكون غير معلوم فاذا تعرفا كان معلوما بطريق من
طرق التعريف ليصح التعريف والاعرف حينئذ محكوم عليه والمعروف من وجه المجهول من وجه
محكوم به لانه لو عرف من كل وجه لم يطلب فاذا بلغك أن قوما معينين من أهل بلدة أو محلة انطلق منهم
واحد وأنت تعلمهم بأشخاصهم وتعلم المنطلق بوجه ما وتجهله من غير ذلك الوجه تعين فى جواب من
المنطلق زيد المنطلق ولا يصح عكسه ولو شاهدت من بعيد شخصا منطلقا ولم تعرفه بذاته ومشخصاته وقلت
من المنطلق كنت عارفا بالمنطلق بمشاهدته والمجهول لك ما يشخصه فتعين حينئذ المنطلق زيد وهذا
مرادهم كما ستسمعه فى الدلائل فقوله فى الكشاف اذا بلغك أن شخصا قد تاب الخ اشارة الى ما يصحح
تعريفه وهو كونه معلوما بوجه لا من كل الوجوه حتى يتعين أنه مبتدأ كما توهموه فانه فرية بلا مرية
ومن هنا نشأ الاعتراض وليس هذا مبنيا على اعراب من مبتدأ أو خبرا لان من شاهد المنطلق اذا قال من
المنطلق فمطلوبه ما يشخصه فحق المنطلق أن يكون مبتدأ ومن خبره وانما عكسه سيبويه لانه يراه ملتزم
التقديم والمسؤل عنه أهم بالذكر وادعاء التقديم عن تأخير خلاف الظاهر مع أنه نكرة والكلام ليس
فيه وجملته انشائية لا خبرية حتى يلاحظ فيه الملقى اليه الخبر فليس مما نحن فيه وليس الاختلاف فيه
مبنيا على هذا قطعا فلا حاجة الى تكلف ادعاء انه مبتدأ لانه معرفة تأويلا لانه فى معنى أزيد أم عمرو الخ
مع أنه لا يتم لان التأويل المذكور لا يتأتى فى أفعل التفضيل وكم فى نحو كم مالك لانها فى معنى أمائة أم
ألف أم أكثر فقول السعد هنا ان المناسب حينئذ التائب زيد الخ مردود بما مر من أن قوله بلغك الخ
مصحح لتعريف التائب وجعله معهودا كما أشار اليه بقوله الذى أخبرت بتوبته ولا يقتضى أن لا يكون
مجهولا ومطلوبا من وجه فما ذكر ليس بشئ وقوله قدس سره حتى زعم الخ رده كما فصله وهو وارد عليه
كما يعلم مما قدمناه وقول الشارح الفاضل أورد الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز كلاما يؤيد
أوله كلام المصنف وآخره كلام المعترض ليس بشئ فانهما متفقان وهو غفلة عما حققوه وعبارة الدلائل

انك فى قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت فعل الانطلاق لزيد لكنك تثبت فى الاول فعلا لم يسمع السامع من أصله أنه كان وفى الثانى فعلا قد علم السامع أنه كان ولكن لم يعلمه لزيد فاذا بلغك أنه كان من انسان انطلاق مخصوص وجوزت أن يكون ذلك من زيد ثم قيل لك زيد المنطلق انقلب ذلك الجواز وجوبا وزال الشك وحصل القطع بأنه كان من زيد اه يعنى أن المخاطب لما علم زيدا بشخصه وبلغه أن انسانا انطلق كان المنطلق حاضرا فى ذهنه فيصح أن يعرف بالتعريف العهدى ولكنه لما لم يتعين كان مطلوبا التردد فيه فتعين جعله خبرا لكونه هو المجهول عنده من وجه بخلاف الصورة الآتية وهذا بعينه ما فى الكشاف الا أن المعترض ومن سلم اعتراضه لم يهتد لتطبيقه ثم قال الشيخ واذا قيل المنطلق زيد فالمعنى على أنك رأيت انسانا منطلقا بالبعد منك فلم يثبت ولم تعلم أزيد هو أم عمرو فقال لك صاحبك المنطلق زيد أى هذا الشخص الذى ترى من بعد هو زيد وقد تشاهد لابس ديباج وقد كنت تعرفه قبل فيقال لك اللابس الديباج صاحبك الذى كان معك فى وقت كذا فيكون الغرض اثبات أنه ذلك الشخص المعهود لا اثبات لبس الديباج لانه مشاهد يعنى أنك لما شاهدت انطلاقه ولبسه الديباج كان اللابس والمنطلق محسوسا عندك لا تتردد فيه ولا تطلبه وانما تطلب تشخصه وتعينه فتعين جعله مبتدأ وزيدا خبرا بخلاف ما مر من عكسه لان زيدا محسوس أو بمنزلته والمنطلق لم تعرفه الا بأن ثمة شخصا صدر منه انطلاق فأنت لم تشاهده ولم يعينه الخبر عندك فلذا جعل خبرا فقد وافق أول كلامه آخره من غير شبهة وهو بعينه ما فى الكشاف فقد انكشف لك المراد بما لا مزيد عليه وتبين أن ما ارتضاه الشريف المرتضى وادعى أنه لا يتزلزل فيه من له رسوخ قدم فى علم المعانى غنى عن البيان الهادم لما أسسه من البنيان لما عرفت من أن المراد أنك لما شاهدت شخصا منطلقا ولم تعرفه بعينه وقلت من هذا المنطلق تعين أن يقال لك المنطلق زيد سواء كان من مبتدأ أو خبرا فأما اذا لم تشاهده فأخبرت بأن شخصا من قوم معلومين لك بأعيانهم انطلق فقلت من المنطلق يقال زيد المنطلق على القولين فى بابه من لان مبنى الخلاف أمر آخر غير ما توهموه وسيأتى ان شاء الله تعالى تحقيق هذه المطابقة فى محله فانه هنا جملة معترضة لا محل لها لم يتعرض لها شراح الكشاف وهذا من الحور المقصورات فى الخيام التى من بها الملك العلام (قوله أو الاشارة الى ما يعرفه كل أحد الخ) فى الكشاف أو على أنهم الذين ان حصلت صفة المتقين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو اه وهذا بعينه ما ذكره الشيخ فى دلائل الاعجاز فقال اعلم أن للخبر المعرف بالالف واللام معنى غير ما ذكرت لك وله مسلك دقيق ولمحة كالسحر يكون التأمل عندها كما يقال تعرف ذهنك وذلك قولك هو البطل الحامى وهو المتقى المرتجى وأنت لا تقصد شيأ مما تقدم فلست تشير الى معنى قد علم المخاطب أنه كان ولم يعلم ممن كان كما مضى فى قولك زيد هو المنطلق ولا تريد أن تقصر معنى عليه على معنى أنه لم يحصل لغيره على الكمال كما كان فى قولك هو الشجاع ولا تقول ظاهر أنه بهذه الصفة كما كان فى قوله ووالدك العبد ولكنك تريد أن تقول لصاحبك هل سمعت بالبطل الحامى وهل حصل معنى هذه الصفة وكيف ينبغى أن يكون الرجل حتى يستحق أن يقال ذلك له وفيه فان كنت قلته علما وتصورته حق تصوره فعليك صاحبك واشدد به يدك فهو ضالتك وعنده بغيتك وطريقه طريق قولك هل سمعت بالاسد وهل تعرف ما هو فان كنت تعرفه فزيد هو هو بعينه اه المقصود منه وهذه قصة فى شرحها طول وقد وقع النزاع فى مراد الشيخ بين الفاضلين فقال المحقق السعد نور الله مرقده أطلق الناظرون فى الكشاف على أنه يريد بذلك تعريف الجنس وتعيين الحقيقة المسمى بالعهد الذهنى ثم منهم من زعم أنه لقصر المبتدا على الخبر نظرا الى قوله لا يعدون تلك الحقيقة على عكس ما تحقق وتقرر فى مثل زيد الامير وعمرو الشجاع ومنهم من ذهب الى أنه لقصر المسند اليه قصر قلب وعلى تقدير العهد قصر افراد وينبغى أن تعلم أنه اشارة الى معنى آخر لتعريف الجنس وقال قدس سره

أو الاشارة الى ما يعرفه كل أحد

يردعليه فى ادعائه أن مراد الشيخ معنى غير تعريف الجنس أن اللام حينئذ لتعريف الجنس المسمى بتعيين الحقيقة والمعرّف بلام الجنس قد يقصد به تارة حصره فى المبتدا امّا حقيقة أو ادعاء نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه أو كان كاملا فيها كأنّه قيل زيد كل الامير وقد يقصد به أخرى أن المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتحد به فكأنّه تجسم منه لا أن ذلك الجنس مفهوم مغاير للمبتدا منحصر فيه على أحد الوجهين فهذا معنى آخر للخبر المعرّف بلام الجنس غير الحصر وهو مراد الشيخ بالعبارة المذكورة وقد وضحه وكثر أمثلته وقال هذا كله على معنى الوهم والتقدير وان يصوّر فى خاطر شيأ لم يره ولم يعلمه ثم يجريه مجرى ما علمه وانما قال ذلك لان دعوى كون زيد عين حقيقة الاسد مثلا انما تأتى اذا صوّرت تلك الحقيقة فى الوهم بصورة تناسب تلك الدعوى فانها لو تركت على حالها لم يكن ادعاء كون زيد متحدا بها مستحسنا فتبين أن تعريف الخبر بهذا المعنى تعريف جنسى اعتبر معه تصوّر الحقيقة بصورة وهمية توصلا الى دعوى الاتحاد فهو من فروع الجنس كما يحمل على الكمال كيف لا وتعريف اللام منحصر فى العهد والجنس (فان قلت) ظهور الاتصاف بمضمون الخبر ليس شيأ منهما (قلت) هو راجع الى الجنس أيضا كأنّه بعد ما جعل خبرا عرّفه باللام اشارة الى حضور الجنس فى الذهن من حيث انه صفة للمخبر عنه وهذا معنى ظهور اتصافه به واختار المصنف رحمه الله فى المنطلق دعوى الاتحاد على حصر الجنس لانه ألطف وأبلغ وقوله لا يعدون الخ تأكيد للاتحاد لا بيان لحصر المبتدا فى الخبر كما توهم فانه مخالف للقاعدة المقررة من أن تعريف الخبر الجنسى يفيد قصره على المبتدا لا عكسه وان أشعر به كلام الفاضل فى تفسير فان الله هو الدهر بأن الله هو الجالب للحوادث لا غيره الجالب (فان قيل) ان ادعى أن المتقين عين حقيقة المنطلق لم يتصوّر هنا الحصر أصلا فكيف يستعمل فيه الفصل (قلنا) يجرّد حينئذ لتمييز الخبر عن النعت وتأكيد الحكم معا أو لاحدهما وكذا الكرم هو التقوى أى لا كرم الا التقوى (أقول) هذا المقام قد انسحبت فيه أذيال الكلام ولم يكشف عن وجوه مخدراته اللثام فان السعد لما خالف الشراح وادعى أنه نوع آخر من التعريف لم يعينه ولم يبين أنه أى معنى هو من معانى أل المحصورة فى العربية والشريف لما قال انه لتعريف الجنس الا أنه لا حصر فيه لم يعرج على مراد الشيخ فانه بالغ فى وصفه بالدقة وقال انه من عجيب الشان له مكان من الفخامة والنبل وهو من سحر البيان الذى تقصر العبارة عن تأدية حقه ومجرد تعريف الجنس معنى مكشوف ينادى عليه فى الطرق ادخل السوق واشتر اللحم وهو أول ما يشترى وأيضا تمثيلهم بهل عرفت الاسد خفاؤه أشد وأشد وهذا مما لم يظهر لى حاله ولم يتضح مع امعان النظر اشكاله (فاعلم) أن الشيخ نوّر الله مرقده ذكر قبله ان الخبر المعرّف بلام الجنس فيه ثلاثة وجوه (الاول) أن يقصر الجنس على المخبر عنه لقصد المبالغة نحو زيد هو الجواد أى الكامل فى الجود الا أنك تخرجه فى صورة توهم أنه لا يوجد الا فيه لعدم الاعتداد بغيره (الثانى) أن يقصر جنس المعنى الذى تفيده بالخبر على المخبر عنه لا على عدم الاعتداد بغيره بل على دعوى أنه لا يوجد الا منه ولا يكون الا اذا قيدته بشئ يخصصه و يجعله فى حكم نوع برأسه نحو هو الوفى حين لا تظن نفس بنفس خيرا (الثالث) أن يقصد قصره فى جنسه لا على ما ذكر بل على وجه آخر جاء فى قول الخنساء

اذا قبح البكاء على قتيل ❊ فانى كان الحسن الجميل

أرادت انه قد قرّ فى جنس ما حسنه الحس الظاهر الذى لا ينكر ولا يشك فيه شاك ثم لما فصل هذه الاقسام قال للخبر المعرّف باللام معنى آخر غير ما ذكرت لك وله مسلك دقيق الخ وقد مرّ بعضه فوصفه بالحسن والدقة الزائدة وصرّح بأنه غير الوجوه الثلاثة السابقة والمغايرة لها يحتمل أنها فى النوع فلا يكون من تعريف الجنس وهو ما ذهب اليه الفاضل التفتازانى وهو السابق الى الفهم و يحتمل المغايرة فى المفاد والوصف أعنى الحصر لان الاقسام الثلاثة منها ما يفيده عنده وهذا يغايرها بعدم افادته وهذا ما ارتضاه الشريف المرتضى وفى كلامه ما يؤيده بحسب الظاهر كقوله ولا تريد أن تقصر معنى عليه

ونحوه مما يظهر لمن أحاط به خبرا وهذا منشأ الخلاف فيه فأما تصفيته من غش الخفاء وكدر الشقاق فالحق أن يقال ان الشيخ أراد بالتعريف هنا الحقيقة والماهية واذا جعل فرد من أفرادها عينها كان ذلك ادعاء وتقديرا ولما كان هذا أظهر فى زيد هو الاسد أتى به تنويرا له لان اتحاد المباين اذا صح وأفاد المبالغة فهذا أظهر وجعل الفرد عين ماهية وصفه يقتضى تحقق اتصافه به وأنه جدير به ومستحق له ووجه الدقة المحتاجة الى زيادة التأمل ان أهل المعقول وان ذهب كثير منهم الى وجود الماهية فى ضمن افرادها الا أن جعلها عين فرد فيه من المبالغة ما لا يخفى لجعلها محسوسة مشاهدة ولهذا صار ضربا من الحصر ولام الطبيعة والحقيقة من أقسام الجنس لانحصارها عند الجمهور فى العهد والجنس كما أشار اليه قدس سره الا أنه بقى ههنا أمران الاول ان الشارح الفاضل لم يصرح فى كتبه بأنها على هذا ليست من الجنس رأسا عند الشيخ بل قال انه تعريف آخر للجنس عنده فلك أن تقول مراده بقوله آخر انه مغاير لافراد التعريف الجنسى الذى قدمه وهو الاقسام الثلاثة التى قررناها آنفا الى ما ذكره الشريف فلا وجه لتشنيعه عليه فهو كما قيل

ولم تزل قلة الانصاف قاطعة * بين الرجال ولو كانوا ذوى رحم

الثانى أن فى كلام الشيخ نظرا ظاهرا فان تشبيهه بالموصول يقتضى ان ما نحن فيه تعريف عهدى وقد أشار فى حواشى المطول الى دفعه ومن ذهب الى القصر تمسك بما يقتضيه من قوله لا حقيقة لهم وراء ذلك وقوله لا يعدون تلك الحقيقة وقد اعترف الشريف فى حواشى المطول بأنها موهمة لذلك وعبارة الدلائل لما فيها من التصريح بعدم القصر فيه تدفع ما ذكر وأما كلام الكشاف فليس فيها ما يمنعه ولذا قيل لا وجه لغفلة من ذهب اليه من شراح الكشاف وقد قيل انه لما شبه معنى التعريف بقول النحل سمعت بالاسد وهل تعرف حقيقته فزيد هو بعينه وهذا لم يقصد فيه الحصر أصلا علم ان ما أوهمه عبارته ليس بمراد أيضا وبما قررنا لك علم سقوط ما قيل ان قول الشيخ لا حقيقة لهم وراء ذلك لا يوهم القصر وانما معناه اتحاد الحقيقتين معه بخلاف قول الزمخشرى لا يعدون تلك الحقيقة اذ معناه أنهم غير متجاوزين لها وهو معنى القصر وقد بقى هنا أمور مفصلة فى حواشى كتب المعانى من أرادها فليرجع اليها (قوله من حقيقة المفلحين) اشارة الى أنها على هذا لام الطبيعة والحقيقة كما قررناه آنفا وقوله وخصوصياتهم عطفه على الحقيقة عطف تفسير اشارة الى ان المراد بالحقيقة المفهوم المختص بهؤلاء لا ما عند أهل المعقول وخصوصيات جمع خصوصية من خصه بكذا اذا أفرده به فاختص أى انفرد قال الجوهرى خصه بالشئ خصوصا وخصوصية بالضم والفتح والفتح أفصح واعلم ان فى الخصوصية وأمثالها طريقين احداهما انها مصدر وضع هكذا كالطفولية والرجولية وهو كثير فى المصادر المأخوذة من أسماء الاجناس فياؤه كياء كرسى كما فى التسهيل والارتشاف الثانية أن الفعولة بالضم كثرت فى المصادر المأخوذة من الجوامد كالابوة والبنوة والفعولة بالفتح نادرة فيها فلما ضعفت فى باب المصدرية ألحق بها ياء المصدرية تأكيدا وايذانا بأنها جارية مجرى أسماء الاجناس فى قلة تصرفها وبناء الافعال منها كما قاله المرزوقى فى شرح الفصيح وعليهما فالتاء للتأنيث اللفظى كتاء أبوة ولا يقدمها على الطريقة الثانية لانها تلزم المصدر الذى بواسطة الياء فيقال عالمية لا عالى كما نص عليه الرضى فى بحث الحروف المشبهة بالفعل والمرزوقى فى شرحه للفصيح أو هى تاء النقل الى المصدرية فلا وجه لما قيل من أنها للمبالغة فان قلت الضم هو الاكثر فيه لشيوعه فى نحو رجولية وطفولية وعبودية وغيرها فكيف يكون الفتح أفصح قلت قال المرزوقى فى شرح الفصيح الضم فى هذا أكثر وحكى الفتح فى الخصوصية واللصوصية والحرورية بمعنى الحرية لكن الفتح هو المستفصح فى هذه الاحرف الثلاثة ولا يمتنع أن يكون الاقيس أقل استعمالا فلا يستفصح اهـ فقد علمت أن فتح خصوصية أفصح سماعا ومن رد على الجوهرى فقد وهم ثم ان ما ذكره المصنف رحمه الله تلخيص لما فى الكشاف من غير مخالفة ومن الناس من ظن انه مخالف وأنه اشارة الى أنها لتعريف الجنس

قوله ان فى كلام الشيخ مراده صاحب الكشاف اهـ مصححه

من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم

الشامل

الشامل للافراد وانه مفيد للقصر عنده وقيل انه يحتمله ويحتمل ماذهب اليه العلامة وقيل انه أراد انها للاستغراق والذى غره لفظ الخصوصيات وقد مر بيانها حتى قيل انها هنا ليس لها وجه ظاهر (واعلم) أنهم أطبقوا على أن الالف واللام حرف تعريف هنا مع أن الداخلة على اسم الفاعل موصولة عند الجمهور وهذا اذا لم تكن للعهد أما اذا كانت له كما فى قولك جاءنى ضارب فأكرمت الضارب فلا كلام فى حرفيتها ولا خلاف فيه كما فى أكثر نسخ الرضى ولا يسمع انكاره كما فى بعض شروح المغنى فكانه لان المراد الثبات على الفلاح فهو حينئذ مما غلب عليه الاسمية أو ألحق بالصفة المشبهة وتخريجه على مذهب المازنى بعيد وما ذكر صرح به المبرد فى الكامل كما بيناه فى نكت المغنى (قوله تنبيه تأمل الخ) التنبيه مصدر نبهه من نومه اذا أيقظه وهو فى اصطلاح المصنفين ترجمة كالمسئلة لما يعلم مما قبله لا بطريق التصريح أو لما يدرك بأدنى اشارة والتفات اليه حتى كأنه مما غفل عنه وهو اما معرب خبر مبتدا مقدر ونحوه أو ساكن موقوف غير معرب كالاسماء المعدودة لانه لم يقصد تركيبه وتأمل أمر من التأمل يقال تأملت الشئ اذا تدبرته وهو اعادة النظر فيه مرة بعد أخرى حتى تعرفه وقوله كيف نبه كيف فى الاصل للاستفهام عن الاحوال فيقال كيف زيد أى على أى حال وقال الاستاذ ابن كمال قد تكون كيف اسما للحال من غير معنى السؤال فتجرد لجزء معناها وهو المراد هنا ومنه ما حكاه قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع أى الى حال صنعك اه ويتجوز بها أيضا عن التعجب كقوله كيف تكفرون بالله وقد يقال انه المراد هنا أى ما أحسن ما نبه فتكون معمولة لنبه مقدمة عليه باقية على صدارتها وقد جوز بعض الفضلاء أن التعجب أخرجه عن الصدارة فهو حينئذ معمول لتأمل ولذا قيل معناه تأمل كيفية تنبيه الله تعالى فانسلخ عنها معنى الاستفهام والظرفية أو هى مفعول به كما وقعت مضافا اليها فى قول البخارى رحمه الله باب كيف كان بدء الوحى وعبارة الكشاف فانظر كيف فقال قدس سره لما كان النظر وسيلة الى العلم كان متضمنا لمعناه مجازا يقاعه على الاستفهام وكذا التأمل هنا انه معلق هنا كما يعلق العلم الا أنه تسمح فى العبارة وقوله بنيل متعلق باختصاص ومن وجوه متعلق بنيل وشتى بمعنى متفرقة مفرد أو جمع شتيت والوجوه أربعة الاول منها متعلق بالجملتين والباقى مختص بالجملة الثانية وقيل كلها متعلقة بالجملة الثانية ويصح فى قوله بناء الجر والرفع والنصب وافادة اسم الاشارة للتعليل بدخول الصفات فيه كما مر وبناء الخبر على الصفة ونحوها قد يشعر بالعلية والايجاز بدلالتها على ما فصل قبلها يفيد أيضا الاختصاص وقوله وتكريره معطوف على بناء ويجوز فى هذا أن يكون مشتركا أيضا لان التكرير يكون بمعنى مجموع الذكرين أيضا كما يكون للثانى والاول وقد سبق تفصيله وتعريف الخبر الدال على الحصر أو المبالغة بجعلهم عين الحقيقة وتوسيط الفصل الدال على الحصر أو التأكيد (قوله لاظهار قدرهم) تعليل للتعريف والتوسيط وقدر بسكون الدال وهو الاكثر وفتح وهو الموازن لاثرهم الواقع فى أكثر النسخ وفى بعضها آثارهم بالجمع والمراد بالقدر شرفهم وأصله مقدار الشئ ومبلغه قال فى المصباح قدر الشئ ساكن الدال والفتح لغة مبلغه يقال هذا قدر هذا وقدره أى مماثله ويقال ماله عندى قدر ولا قدر أى حرمة ووقار اه والاقتفاء الاتباع والاقتداء وقوله فى اقتفاء متعلق بالترغيب أو بقوله نبه وما قبل هذا بالنسبة اليهم أنفسهم وهذا بالنسبة الى غيرهم وبقى هنا أمور أخر تعلم مما مر كالتمكن واضافة التشريف والترغيب بذكر ما رغب فيه من الهدى والظفر (قوله وقد تشبث به الوعيدية الخ) أى تمسكوا واستدلوا بما فى هذه الآية كما سيأتى بيانه الا أنه تمسك ضعيف جدا ولذا عبر بالتشبث بالمثناة والشين المعجمة والموحدة والثاء المثلثة وحقيقته التعلق مع ضعف ولذا قيل العنكبوت تشبث فهو استعارة يشير الى أنه أوهن من بيت العنكبوت وضمير به لما ذكر من الآيات أو لقوله أولئك هم المفلحون وقيل للاختصاص وقيل للاخبار بنيل ما ذكر والوعيدية نسبة الى الوعيد لتمسكهم بظاهر آيات الوعيد والاحاديث الواردة فيه على خلود الفساق فى النار وهذه العبارة فى غاية الايجاز لدلالتها على سبب التسمية وشمولها للمعتزلة والخوارج

(تنبيه) تأمل كيف نبه سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد من وجوه شتى بناء الكلام على اسم الاشارة للتعليل مع الايجاز وتكريره وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لاظهار قدرهم والترغيب فى اقتفاء أثرهم وقد تشبث به الوعيدية فى خلود الفساق

مبحث فى قول المصنف تنبيه

قوله كما وقعت مضافا اليها الخ فى القسطلانى ولابى الوقت وابن عساكر والباقى باب كيف الخ وهو بالرفع خبر مبتدا محذوف أى هذا باب كيف ويجوز فيه التنوين والقطع عما بعده وتركه للاضافة الى الجملة التالية واذا أريد بالجملة لفظها فهى فى حكم المفرد فتضيف اليها ما شئت وهنا أريد لفظ الجملة ولا يخفى سقوط قول الزركشى لا يقال كيف لا يضاف اليها لانا نقول الاضافة الى الجملة كلا اضافة ولا بد من مضاف أى باب جواب كيف كان لان المذكور فى هذا الباب هو الجواب لا السؤال ثم ان الجملة من كان ومعمولها فى محل جر بالاضافة ولا تخرج كيف بذلك عن الصدرية لان المراد من كون الاستفهام له الصدر أن يكون فى صدر الجملة التى هو فيها وكيف على هذا الاعراب كذلك اه باختصار وما اقتصر عليه المحشى لا مانع منه وعليك خبير من علم اه محشيه

ومن قصرها على الاول فقد قصر وتقريره كما فى التفسير الكبير أن المفلح من اتصف بهذه الصفات فغيره ليس بمفلح فيخلد فى النار أو يحرم النعيم وترتب الحكم على الوصف وما فى معناه يشعر بعليته الحكم فعلة الفلاح الايمان وفعل الصلاة والزكاة فمن أخل بشئ منها لم يفلح والقبلة بالكسر فى الاصل اسم الحالة التى عليها المقابل كالجلسة والقعدة وفى التعارف صار اسما للمكان المقابل المتوجه اليه للصلاة واذا أطلق يراد به الكعبة كقوله تعالى فلنولينك قبلة ترضاها وأهل القبلة كناية عن المسلمين وهو المراد (قوله ورد بأن المراد الخ) الراد هو الامام فى تفسيره يعنى أن المراد بالمفلحين هنا الكاملون فى الفلاح والنجاة لمن عداهم ليس بكامل لا غير مفلح وكذا ما ذكر من العلية علة لكماله لا لاصله فلا يرد عليه شئ وقيل نفى السبب الواحد لا يقتضى نفى المسبب لجواز أن يكون له سبب آخر كعفو الله هنا وما قيل من أن الاحسن فى الجواب أن المراد بالمتقين المجتنبون للشرك ليدخل العاصى فيهم فان قلت كيف جاز أن يسمى العاصى مفلحا قلت كما جاز أن يكون مصطفى فى قوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا الخ اه فلا يخفى ما فيه فانه ليس اشارة الى المتقين فقط واذا تركه الشريف وغيره وكون الصفة مادحة لا يجدى وانما قيل انه جواب جدلى وفى الكشف لا استدلال للمعتزلة فيه على خلود الفساق كما عرض به المصنف لان الفلاح عدم الدخول أولان انتفاء كمال الفلاح لا يقتضى انتفاءه مطلقا على الوجهين فى اللام اه (قوله لا عدم الفلاح لهم رأسا) أى أصلا لاستلزام الرأس لوجود الحيوان فاذا انتفت انتفى وهو منصوب بنزع الخافض وأصله لا عدمه برأسه أى بجملته (قوله خاصة عباده وخالصة أوليائه الخ) الخاصة خلاف العامة والتاء للتأكيد وعن الكسائى الخاص والخاصة واحد كذا فى المصباح فخاصة العباد أكرمهم عند الله والخالص فى الاصل كالصافى وقال الراغب الخالص فى الاصل ما زال عنه شوبه بعد أن كان فيه والصافى قد يقال لما لا شوب فيه ويقال هذا خالص وخالصة نحو داهية وراوية اه فالتاء فيه للمبالغة وخالصة أوليائه من اشتد اخلاصه فهم من صالح عباده المتقين وفى نسخة خلاصة وهو قريب منه والمراد بصفاتهم ما تضمنته الآية من قوله المتقين الى قوله أولئك وأهل أى جعلها أهلا أى مستحقا من قولهم هو أهل لكذا أى خليق وجدير والهدى فى الدنيا والفلاح فى العقبى لانهم السعداء فى الدارين وهذا معنى قوله أولئك على هدى الخ (قوله عقبهم بأضدادهم الخ) جواب لما يقال عقبه تعقيبا اذا جاء بعده من العقب وهو مؤخر القدم والاضداد جمع ضد والضدان المتنافيان اللذان تحت جنس واحد كالبياض والسواد فان لم يندرجا تحت جنس كالحلاوة والحركة لم يكونا متضادين قال الراغب الضد أحد المتقابلين المختلفين اللذين كل واحد منهما قبالة الآخر ولا يجتمعان فى شئ واحد فى وقت واحد وذلك أربعة أشياء الضدان كالبياض والسواد والمتضايفان كالضعف والنصف والوجود والعدم كالبصر والعمى والايجاب والسلب وكثير من المتكلمين وأهل اللغة يجعلونها كلها متضادة الى آخر ما فصله والعتاة جمع عات من عتا اذا استكبر وجاوز الحد والمردة كفسقة جمع مارد وقد فسروه بالعاتى والظاهر أن يفسر بما هو شديد العتو حتى يكون من الترقى وقوله الذين لا تنفعهم الخ بيان لما به التضاد لان الاولين على هدى مؤمنين بالآيات وهؤلاء بخلافه واجمال لحال هؤلاء توطئة لما بعده مع ما فيه من الاشارة الى ارتباطه بما قبله حتى جاء على عقبه من غير فاصل فانه لا بد منه وان لم يكن مصحح العطف والنذر بضمتين جمع نذير (قوله ولم يعطف قصتهم الخ) فى الكشاف ليس وزان ما هنا وزان نحو قوله ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم لان الاولى فيما نحن فيه مسوقة لذكر الكتاب وأنه هدى المتقين وسيقت الثانية لان الكفار من صفتهم كيت وكيت فبين الجملتين تباين فى الغرض والاسلوب وهما على حد لا مجال فيه للعاطف فيه وهذا اذا كان الذين يؤمنون جاريا على المتقين وكذا اذا كان مبتدأ فالاستئناف مبنى على تقدير سؤال فذلك ادراج له فى حكم المتقين وجعله تابعا له فى المعنى وان كان مبتدأ فى اللفظ فهو فى الحقيقة كالجارى عليه وذكر السكاكى

من أهل القبلة فى العذاب ورد بأن المراد بالمفلحين الكاملون فى الفلاح ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لا عدم الفلاح لهم رأسا (ان الذين كفروا) لما ذكر خاصة عباده وخالصة أوليائه بصفاتهم التى أهلتهم للهدى والفلاح عقبهم بأضدادهم العتاة المردة الذين لا تنفعهم الهدى ولا تغنى عنهم الآيات والنذر ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين

(تعريف المنذرين)

فى الفصل والوصل فيما ترك عطفه للانقطاع وان كان بينهما جامع غير ملتفت اليه لبعد المقام عنه فقال من هذا القبيل قطع ان الذين كفروا عما قبله ليكون ماقبله حديثا عن القرآن وأن من شأنه كيت وكيت وهذا حديث عن الكفار وتصميمهم فى كفرهم والفصل لازم للانقطاع فالعطف فى مثله بر زفى معرض التوخى لجمع بين الضب والنون وقال قدس سره لتباينهما فى الغرض لان المقصود من الجملة الاولى بيان اتصاف الكتاب بغاية الكمال فى الهداية تقريرا لكونه يقينا لا مجال للشك فيه وتحقيقا لكماله فى جنس المتحدى باعجازه ومن الجملة الثانية بيان اتصاف الكفار بالاصرار على الكفر والضلال بحيث لا يجدى فيهم الانذار وفى الاسلوب وهو الفن والطريق لان طريق الاداء فى الاول الحكم على الكتاب مع حذفه لفظا بما جعل المتقين قيدا له وفى الثانية أن يحكم على الكفار قصدا مع ذكرهم لفظا باصرار لا اقلاع معه أصلا مصدرا بان المؤذنة بالانقطاع والشروع فى نوع آخر من الكلام لا يقال هما مسوقتان لبيان حال الكتاب وأنه هدى لطائفة وليس هدى لضدهم فيحسن العطف لانا نقول ان الثانية سيقت لبيان اصرار الكفار وأن وجود الانذار وعدمه سواء عليهم وأما كون الكتاب لا يفيدهم هدى فمفهوم تبعا ولو كان مقصودا أيضا لم يحسن العطف لان الانتفاع به صفة كمال له يؤيد ما سبق من تفخيم شأنه واعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع وعلى الاستئناف وان انقطع عنه ظاهرا فهو مرتبط به ارتباطا معنويا صاربه متصلا بما قبله اتصال التابع بمتبوعه لعدم استقلاله لانه مبنى على سؤال مبنى على ما نشأ منه فهو من مستتبعاته فاذا لم يصلح المنشأ وهو هدى للمتقين لان يعطف عليه ان الذين كفروا لم يصلح لذلك ما هو من توابعه وأما على الوجه الاخير وهو جعل والذين يؤمنون مبتدأ خبره أولئك على هدى فهو وان كان جملة مستقلة معطوفة على ما قبلها فلا مانع من أن يعطف عليها جملة وصف الكفار كما فى الآيات اللاحقة لكنه وجه مرجوح لم يلتفت اليه وبنى الكلام على ما ارتضاه وربما يستدل بهذا على ضعفه وأيضا قد عرفت أن هذه الجملة محمولة على التعريض ومعناها يناسب وصف الكتاب بالكمال واذا جاز عطفها على سابقتها ومن الظاهر ان جملة ان الذين كفروا لا مدخل لها فى ذلك ومنهم من زعم أن خلاصة جواب هذا الكتاب أن الذين يؤمنون بالغيب الخ استئناف جواب بسؤال وأن قوله ان الذين كفروا لا يصلح للجوابية فلذا امتنع العطف ورد بانه مغاير لكلام المصنف وغير مستقيم فانه اذا قيل ما بال المتقين مخصوصين بكون الكتاب هدى لهم حسن أن يقال ان الموصوفين بتلك الصفات أحقاء بذلك والكفار المصرون لا ينتفعون به بل يستوى عليهم وجوده وعدمه فيكون هذا المعطوف مؤكدا لاختصاصه بالمتقين عن غيرهم وتوهم جماعة أن ترك العاطف فى الآية لانه استئناف آخر كأنه قيل ثانيا ما بال غيرهم لم يهتدوا به فأجيب بأنهم لاعراضهم وزوال استعدادهم لم ينجع فيهم دعوة الكتاب الى الايمان وليس بشئ لانه بعد ما تقرر أن تلك الاوصاف المختصة هى المقتضية لم يبق لهذا السؤال وجه وتخيل آخرون أن تركه لغاية الاتصال والاتحاد وهو فاسد جدا لان شرح تمرد الكفار لا يؤكد كون الكتاب كاملا فى الهداية هذا زبدة ما فى الشروح وكتب المعانى (أقول) ما ذكره قدس سره من أنه على الوجه الثالث يصح العطف لا وجه له ولا معنى للتردد فيما نحن فيه من كمال الانقطاع لانه لا بد فيه من قصد التعريض كما مر وكفى به مانعا فاستدلاله به على ضعفه صلح لم يرضه الخصمان على أنه لو لم يقصد التعريض لم يصح أيضا لان قوله هدى للمتقين مبين لما اتصف به الكتاب ومقرر لعلو شأنه وهذه الجملة اما معطوفة عليها أو قيد لها وحال منها فكيف يعطف عليها ما يباينها أتم مباينة وقد جزم به فى شرحه للمفتاح فقال فان قلت كيف يصح هذا العطف مع ان الجملة الاولى بيان حال الكتاب والثانية ليست كذلك قلت من حيث ان المراد بالثانية التعريض المذكور فكأنه قيل هو هدى للمتقين وليس هدى لليهود فالثانية فى حكم صفة الكتاب وقيل الواو للحال وليس بظاهر واذا جعلت هذه الجملة من مستتبعات وصف الكتاب امتنع عطف ان الذين كفروا على ماقبله فى هذا الوجه أيضا كما فى الوجهين السابقين لا يقال اذا كان

تعريضا بكفار أهل الكتاب يكون التشنيع على الكفار مناسبا الا انا نقول المقصود حينئذ التعريض بأنهم لما لم يؤمنوا بما أنزل عليه لم يصح ايمانهم وهذا غير مناسب لما بعده وأما قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا فشئ آخر وهو تصريح لا تعريض فتدبر (ثم انه بقي ههنا أمر لابد من التعرض له) وهو ان المباينة في أساليب الاداء وطريق التعبير السابق تقريره جعلها الزمخشري مقتضية لترك العطف ولم تورد أحد منهم ووجهه أن قوله ان الذين كفروا الخ يتضمن عدم انتفاع هؤلاء الكفار بالآيات والنذر وهو في قوة أن يقال انهم لم يهتدوا بهدى هذا الكتاب وهذه جهة جامعة لو لوحظت جاز العطف كما تقول ان المتقين اهتدوا بنور الكتاب وان الكافرين هاموا في مهامه العقاب الا أنه لم يلتفت لهذا وانما قصد أن ينعى حالهم ويشنع عليهم فنزه قدر التنزيل عن النظر الى تعاميهم عنه فانه ذنب عقابه فيهم وقد جعل العلامة مباينة الاساليب كناية عن عدم الالتفات لهذه الجهة الجامعة واليه أشار السكاكي بقوله وان كان بينهما جامع غير ملتفت اليه لبعد المقام عنه فلله دره ما أبعد مرماه وأحسن مغزاه فمباينة الاساليب متممة لمباينة الغرض ولذا أدرجها المصنف فيها ولو صرح بها كان أحسن فما قيل من أنه لم يذكر التباين في الاساليب كما في الكشاف لان التباين في الغرض هو الاصل في الفصل والتباين في الاساليب من توابعه ولوازمه كما لا يخفى على المتأمل ولهذا فرع صاحب الكشاف التباين في الغرض والاساليب معا على ما يوجب التباين في الغرض فقط وهذا مما لم يتعرضوا له مع لزومه ليس مما يشفي الغليل وانما سكت عن تغاير الاساليب لظهوره وقيل انما لم يتعرض له المصنف لانه نظر الى أن العمدة في وصل الجملتين بالواو وهو وجود الجامع المعنوي بينهما وتناسب الجملتين في الغرض جامع معنوي معتد به يحسن به عطف الثانية على الاولى بخلاف الاساليب فانه أمر لفظي وكثيرا ما يغيرون أسلوب المعطوف عن سنن المعطوف عليه لنكتة داعية اليه ولما كان التباين في الاساليب غير ضار في العطف اذا كان بينهما جامع مصحح للعطف لم يجعل من أسلوب القطع وهذا كله غفلة عما حققناه فاشدد يدك عليه ولا تنظر لما بين يديه (قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم) سيأتي تفسيرها واتحاد الاساليب فيهما ظاهر وأما الجامع فلانها سيقت فيها الجملة الاولى لبيان ثواب الاخيار والثانية لذكر جزاء الاشرار مع ما فيهما من الترصيع والتقابل لتضاد كل من طرفي الجملتين وقد عد أهل المعاني التضاد وشبهه جامعا يقتضي العطف لان الوهم ينزل المتضادين منزلة المتضايفين فيجتهد في الجمع بينهما في الذهن حتى قالوا ان الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد من الامثال (قوله وان من الحروف التي الخ) يعني أنها لما شابهت الفعل الذي هو أصل العوامل فعملت لشبهها له مادة وهيئة ومدخولا ومعنى وعمله هو الرفع والنصب الا أنه قدم من معموليه المرفوع لانه عمدة وأخر المنصوب لانه فضلة على مقتضى الاصل وعكس فيها تنبيها على فرعيتها وحط رتبتها وعدد الحروف ثلاثة وهي أقل ما يبنى عليه الفعل وبني على الفتح آخرها ولزمت الاسماء ولها معان مثله كالتأكيد والاستدراك وهو ظاهر وقوله والمتعدي بالنصب معطوف على الفعل أي وشابهت الفعل المتعدي فيما ذكر وما قبله في مشابهة الفعل مطلقا والايذان الاعلام وضمير بأنه راجع الى الحرف المعلوم مما قبله ودخيل فيه أي ليس بأصيل في العمل لانه عمل لمشابهته للفعل يقال هو دخيل في بني فلان اذا انتسب اليهم ولم يكن منهم وقال حروف دون أحرف لانه المشهور في جمع حرف بمعنى كلمة أو جزئها وأحرف مشهور في الحرف بمعنى اللغة كما في الحديث أنزل القرآن على سبعة أحرف وهو وان كان جمع كثرة وهي ستة الا أنه بعد دخول الالف واللام بطلت جمعيته فجاز استعماله في القليل والكثير (قوله كان مرفوعا بالخبرية الخ) فيه تسمح لان العامل فيه عند الكوفيين المبتدأ أو الابتداء والباء السببية واعتمد على شهرته وظهور المراد منه فاندفع ما قيل عليه من أنه لم يقل أحد ان العامل في الخبر الخبرية بل من نحاة الكوفة من قال العامل في الخبر المبتدأ كما ان العامل في المبتدأ الخبر اذ المعنى المقتضي للرفع فيه

الخبرية

كما عطف في قوله سبحانه وتعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لتباينهما في الغرض فان الاولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه والاخرى مسوقة لشرح تمردهم وانهماكهم في الضلال وان من الحروف التي شابهت الفعل في عدد الحروف والبناء على الفتح ولزوم الاسماء واعطاء معانيه والمتعدي خاصة في دخولها على اسمين ولذلك أعملت عمله الفرعي وهو نصب الجزء الاول ورفع الثاني ايذانا بانه فرع في العمل دخيل فيه وقال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية

الخبرية والعامل المبتدا أو بقاء الخبرية باعتبار كون اسم انّ كان مبتدأ وهو الآن كذلك محلا بناء على انه لا يشترط فيه بقاء المحرز قال ابن يعيش فى شرح المفصل ذهب الكوفيون الى أنّ هذه الحروف لم تعمل فى الخبر الرفع وانما تعمل فى الاسم النصب لاغير والخبر مرفوع على حاله كما كان مع المبتدا وهو فاسد لانّ الابتداء قد زال وبه و بالمبتدا كان يرتفع الخبر فلما زال العامل بطل أن يكون هذا معمولا فيه ومع ذلك فانا وجدنا كل ما عمل فى المبتدا عمل فى خبر نحو كان وأخواتها وظننت وأخواتها لما عملت فى المبتدا عملت فى الخبر وليس فيه تسوية بين الاصل والفرع لانه قد حصلت المخالفة بتقديم المنصوب على المرفوع اهـ فقوله وهى أى الخبرية باقية على حالها قبلها فيعمل ما كان عاملا فيها استصحابا له أى ابقاء له مصاحبا له كما كان لانّ أصل ما اتصف بشئ أن تبقى صفته و يعمل بمقتضاها حتى يتحقق ضده والاستصحاب من جملة الادلة عند بعضهم كالشافعية ومنهم المصنف وأدلة الاحكام الفقهية تجرى فى العربية حتى انّ بعض المتأخرين دوّن للنحو أصولا كاصول الفقه وهذا تقرير لدليل الكوفيين وقوله قضية بالنصب مفعول له على أنه مصدر لقضى بمعنى حكم أى حكما للاستصحاب وابقاء الاثر أو مفعول مطلق أى مقتضية الرفع اقتضاء ولام الاستصحاب لام التقوية (قوله فلا يرفعه الحرف) أى لا يرفع استصحابا ما كان من العمل الاوّل ويزيله لضعفه فالرفع بمعنى الازالة أو لا يرفع الخبر فالرفع بالمعنى المصطلح وقوله بأنّ اقتضاء الخبرية الخ جواب عما استدل به الكوفيون من أن انّ ليست هى العاملة كما مرّ وفى قوله الخبرية ما مرّ من التساهل وتخلفه فى خبر كان لنصبه بها فلو كان رفع الخبر بلا شرط شئ دام ما دامت الخبرية مطلقا فلما تخلف علم أنه مشروط بالتجرد من العوامل اللفظية وقوله وفائدتها الخ لم يقل معناها لانه ليس كغيره من المعانى الوضعية المعبر عنها ولذا توهم بعضهم زيادتها فى كلام العرب والتأكيد والتوكيد تقوية الشئ فلذا عطف عليه قوله وتحقيقها عطفا تفسيريا لانه من حققت الامر أحقه اذا تيقنته أو جعلته ثابتا لازما وفى لغة بنى تميم أحققته بالالف وحققته بالتشديد مبالغة وفيه اشارة الى أنّ التوكيد هنا ليس بمعناه المصطلح وجعلها مؤكدة للنسبة الحكمية دون أحد الطرفين لتأثيرها فيهما واستدل عليه بوقوعها فى جواب القسم لانّ القسم كما قال النحاة جملة انشائية يؤكد بها جملة أخرى واذا كان الجواب جملة اسمية يصدر فى الاثبات اذا كان القسم غير طلبى بلام مفتوحة أو انّ مثقلة أو مخففة ولا يستغنى عنها دون استطالة الا شذوذا وهذا مراد المصنف ولا يرد عليه شئ لانه لم يدّع الكلية وأما ذكرها فى الجواب فلانّ السائل متردد فيحسن تأكيد جوابه كما تقرر فى علم المعانى والاجوبة جمع جواب وهو معروف الا أنّ ابن الجوزى قال فى كتاب غلط العوام قال العسكرى العامة تقول فى جمع الجواب جوابات وأجوبة وهو خطأ لانّ الجواب مثل الذهاب لا يجمع وقد قال سيبويه الجواب لا يجمع وقولهم جوابات وأجوبة كتبى مولد اهـ ولم أر من ذكره غير صاحب المصباح(٢) الا أنه لم ينقله ومثله الموثوق به لا يطالب بالنقل (قوله وتذكر فى معرض الشك) أى تذكر انّ لتأكيد ما فيه شك للمخاطب أو لغيره ومعرض بفتح الميم وكسر الراء محل عروض الشك كذا فى شرح الشافية فهو كالمظلة والمئنة وضبطه شراح الصحيح بكسر الميم وفتح الراء كاسم الآلة وأصله ثوب تلبسه الجارية المعروضة للبيع فيكون من العرض والاوّل من العروض وهو على هذا المعنى ما يظهر الشك و يبرزه لمن يريده وفى المصباح يقال عرفته فى معرض كلامه قال بعض العلماء هو استعارة من المعرض وهو الثوب الذى تجلى فيه الجوارى وكأنه قيل فى هيئته وزيه وقالبه وهذا لا يطرد فى جميع أساليب الكلام فانه لا يحسن أن يقال ذلك فى موضع السب والشتم بل يقبح أن يستعار ثوب الزينة الذى هو أحسن هيئة للشتم الذى هو أقبح هيئة فالوجه أنه مقصور من معراض واحد المعاريض وهو التورية وأصله الستر اهـ وهو كلام واه وضعفه ظاهر لمن له معرفة باللغة ولم يذكر الانكار لانه وان علم بالطريق الاولى فشهرته تغنى عن ذكره وسيأتى التصريح به فى كلام المبرد جوابا لابى اسحق المتفلسف الكندى لما قال له انى أجد فى كلام

وهى بعد باقية مقتضية للرفع قضية للاستصحاب فلا يرفعه الحرف وأجيب بانّ اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد لتخلفه عنها فى خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها ولذلك يتلقى بها القسم وتصدر بها الاجوبة وتذكر فى معرض الشك

(٢) عبارته جواب الكتاب معروف ثم قال والجمع أجوبة وجوابات اهـ مصححه

العرب كما فصله فى المفتاح وقد تذكر ان لمعان أخر كما فى شرح المفتاح وقوله ويسئلونك الخ مثال للاجوبة ويجوز أن يكون للشك أيضا ولم يذكر القسم لوضوحه (قوله وتعريف الموصول الخ) كذا فى الكشاف وفى الحواشى الشريفية تعريف الذى وتصاريفه من بين الموصولات كتعريف ذى اللام فى كونه للعهد تارة وللجنس أخرى سواء جعلت من المعرّف باللام كما ذهبت اليه شرذمة أولا كما عليه المحققون والوجه فى العهد ان هؤلاء اعلام الكفر المشهورون به فهم لذلك كالحاضرين فى الاذهان ولا يخفى ما فيه فان تخصيص الذى وتصاريفه دون من وما مما ليس فيه أل لا وجه له واتحادعامة ظاهر قول الكشاف (١) تعريف الذين وانما عدل عنه المصنف الى قوله تعريف الموصول اشارة الى أن الزمخشرى انما اقتصر عليها لانها أمّ الباب وهذا مما ينبغى التنبيه عليه وهم مطبقون على أن تعريف الموصول بالعهد الذى فى الصلة والقول بأنه بأل او لا لا يلتفت اليه سواء قلنا انه موضوع للخصوصيات بوضع عام أولا مر علم بشرط استعماله فيها وستسمع تحقيقه عن قريب وقدم التعريف العهدى لانه الاصح رواية ودراية وما قيل من أن المأثور ما رواه ابن جرير بسند متصل الى ابن عباس رضى الله عنهما ان المراد به هنا كفار اليهود خاصة وهو الظاهر لان السورة مدنية وما قبلها فى أهل الكتاب فالمراد اليهود وقد ورد مثله فى سورة يس فى كفار قريش عجيب منه فانه ذكر عقبه ان أبا نعيم قال فى دلائل النبوّة انها فى كفار قريش ورواه عن ابن عباس أيضا فان الروايتين تؤيدان ما ذكره المصنف والا كان بينهما تناف فوجه العهد أن المراد بالموصول هنا من شافههم بالانذار فى عهده وهو مصر على كفره وهذا أوجه مما مرّ (قوله أو للجنس متناولا من صمم على الكفر وغيرهم) هذا بناء على ما بينه شراح المفتاح من أن تعريف الموصول كتعريف الالف واللام فيكون تارة للعهد وتارة للجنس والاستغراق وقد صرّح به بعض النحاة أيضا فقال ابن مالك فى شرح التسهيل المشهور عند النحويين تقييد جملة الصلة بكونها معهودة وذلك غير لازم وذلك لان الموصول قد يراد به معهود فتكون صلته معهودة وقد يراد به الجنس فتوافقه صلته كقوله تعالى كمثل الذى ينعق بما لا يسمع وكقول الشاعر

وأسعى اذا يبنى ليهدم صالحى * وليس الذى يبنى كمن شأنه الهدم

وقد يقصد تعظيم الموصول فتبهم صلته كقوله

فان أستطع أغلب وان يغلب الهوى * فمثل الذى لاقيت يغلب صاحبه

اه وهذا مخالف لما فى الرسالة الوضعية مما اتفق عليه شراحها من أن الموصول موضوع بوضع عام لمعنى متشخص معين بنسبة جملة خبرية اليه وانه لا بدّ من كون انتسابها معهودا بين المخاطب والمتكلم فان أريد به معنى كلى فانما هو لتنزيله منزلته كما فى اسم الاشارة وعلى هذا فهذا معنى مجازى وهو ظاهر كلام أهل المعانى وهو الموافق لما اشتهر عند النحاة كما قاله ابن مالك وظاهر كلام ابن مالك والزمخشرى أنه ليس بمجاز فلا خلاف فى استعماله وانما الخلاف فى تعيين الحقيقة وهذا أمر سهل وقد قيل انه ليس المراد بالعهد فى كلام النحاة معناه المشهور بل مطلق الحضور الذهنى بأى وجه كان وهو جار فى جميع المعارف ولذا حصر بعض النحاة معنى أل فى العهد والجنس وهو منشأ الخلاف بينهم وقول أهل الاصول الموصول من صيغ العموم مؤيد للثانى (وهذا مما من الله به) وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله فاحفظه وصمم على الكفر بمعنى استمر عليه الى موته ونقله لسجين سجين وحقيقة صمم مضى فى السير فتجوّز به عما ذكر للزومه له وليس من الصميم بمعنى الخالص احترازا عن المنافقين كما توهم (قوله خص منهم غير المصرّين بما أسند اليهم الخ) ضمن خص معنى أخرج أو تجوّز به عنه والا لقال خص المصرّون والاول أولى لتعديته بالباء فى قوله بما أسند وفى نسخة بدل منهم عنهم وضمير غيرهم وما بعده لمن باعتبار معناه وكذا اليهم وفى نسخة اليه باعتبار لفظه أو هو عائد الى الموصول وفى قوله خص تصريح بانه عام مخصوص لا مطلق مقيد وهو الموافق لمذهبه وفيه مخالفة للزمخشرى فى تعبيره حيث قال وان يكون

للجنس

(١) عبارته والتعريف فى الذين كفروا يجوز أن يكون للعهد الخ اه

مثل قوله تعالى ويسئلونك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له فى الارض وقال موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين قال المبرد قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه وان عبد الله لقائم جواب منكر وتعريف الموصول اما للعهد والمراد بهم ناس بأعيانهم كأبى لهب وأبى جهل والوليد بن المغيرة وأحبار اليهود أو للجنس متناولا من صمم على الكفر وغيرهم فخص منهم غير المصرّين بما أسند اليهم

* (مبحث شريف فى صلة الموصول) *

الجنس متناولا كل من صمم على كفره تصميما لا يرعوى بعده وغيرهم ودل على تناوله المصرين الحديث عنهم باستواء الانذار وتركه عليهم اه وقال قدس سره اذا حمل على الجنس عم الكفار الا أن الاخبار عنهم بما يدل على الاصرار دال على ان المراد هم المصرون فقط فيكون اللفظ عاما مقصورا على بعض افراده فان قيل كيف يجعله عاما مخصوصا مع أنه لم يذهب الى أن الجمع المحلى بلام الجنس للاستغراق حيث قال فى قوله تعالى اذا طلقتم النساء لا عموم ولا خصوص فى النساء ولكنه اسم جنس للاناث من الانس وهذه الجنسية معنى قائم فى كلهن وفى بعضهن فجاز أن يراد بالنساء هذا وذاك فاذا قيل لعدتهن علم أنه أطلق على بعضهن وهن المدخول بهن من المعتدات بالحيض وقال فى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ان اللفظ مطلق فى تناول الجنس صالح لكله وبعضه فجاء فى أحد ما يصلح له يعنى فى ذوات الاقراء كالاسم المشترك قلنا هو لا يمنع صلوحه للعموم بل ظهوره فيه كما ذهب اليه أصحاب الاصول فاختار ههنا ان هذا الصالح للعموم مستعمل ومقصور على البعض بواسطة القرينة ويرد عليه أنه تطويل للمسافة بلا طائل وزعم بعضهم أن المختار عنده هو أن مثل هذا الجمع للعموم وأما كونه للاطلاق فشئ ذكره فى بعض مواضع هذا الكتاب وفيه أنه مناف لما نقلنا من نصه على عدم العموم وأما تفسيره الجموع المعرفة باللام للاستغراق فذلك لاستفادته منها بمعونة المقام ولا معونة للمقام ههنا فالصحيح انه أراد كون الذين كفروا مطلقا فى تناول الجنس صالحا بحسب مفهومه لان يراد به كله وبعضه لكن الخبر دل على تقييده فقوله متناولا الخ لم يرد به الشمول بل التناول بحسب الاطلاق نظرا الى اللفظ وحده واذا اعتبرت القرينة دلت على تناوله بحسب الارادة المصرين فقط اه (أقول) فيه خلل لا يخفى وبيانه يتوقف على تقديم مقدمة فى الفرق بين العموم والاطلاق والتخصيص والتقييد (فالعام) لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر ويشمل النادر وغير المقصود على الاصح وفخر الاسلام لم يشترط فيه الاستغراق فعرفه بما ينتظم بعض المسميات (والمطلق) ما دل على فرد شائع وقيل ما دل على الماهية بلا قيد وتوهم بعضهم أنه مرادف النكرة وهو خطأ أو تساهل للاعتماد على ظهور المراد (والتخصيص) قصر العام على بعض ما صدق عليه (والتقييد) يقرب منه وألفاظ العموم مفصلة فى مبسوطات الاصول وفى بعضها اختلاف كالجمع المحلى بالالف واللام ففى جمع الجوامع أن الجمهور على أنه للعموم خلافا لابى هاشم من المعتزلة فانه ذهب الى نفى العموم عنه مطلقا فيكون مطلقا عنده وللامام الحرمين وافادة العموم كما ذكره المصنف فى منهاجه تكون بحسب الوضع اللغوى والعرفى والعرف ودلالة العقل والموصول مفردا وجمعا من ألفاظ العموم حتى قال القرافى رحمه الله انه بالاجماع وليس هو من قبيل الجمع المحلى باللام فان لامه كبعض حروف الكلمة وتعريفه ليس بها على الصحيح اذا عرفت هذا فقياس ما هنا على ما ذكره فى صريح الجموع فى غير هذا المحل لا وجه له وما صرح به فى كتابه على منهجه من أنه من المطلق لا من العام وتأويله من فضول الفضلاء وقوله انه لا يمنع صلوحه للعموم بل ظهوره فيه أيضا لا وجه له فانه لو صلح للعموم كان عاما وهو مناف لما صرح به وقوله تطويل المسافة بلا طائل غير متوجه لانه من ألفاظ العموم وهو نص فيه فحمل عليه ثم خص وهو طائل وأى طائل فان قلت كيف يكون الخبر مخصصا اذا سلم فيه العموم والخصوص والاصوليون حصروا المخصص الغير المستقل فى الاستثناء والصفة والغاية والبدل والشرط وقد أوردوا عليه أن تعين المخبر عنه بمفهوم الخبر ينافى ما تقرر من أن المخبر عنه لا بد أن يكون متعينا عند المخاطب اذا حكم عليه ليفيد الكلام فاثبات مفهوم الخبر له متوقف على تعين المخبر عنه عند المخاطب قبل ورود الخبر فلو توقف تعين المخبر عنه على الخبر لزم الدور حتى قيل انه من اسناد ما للبعض الى الكل على حد بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم (قلت) اما أن يقال على هذا المخصص العقل والاخبار بما ذكر قرينة عليه أو المخصص عود ضمير خاص عليه من الخبر لا الخبر نفسه فان أهل الاصول قالوا عود ضمير خاص على العام فيه أقوال ثلاثة فقيل يخصصه وقيل

مطلب الفرق بين العموم والاطلاق والتخصيص والتقييد

لايخصصه وقيل بالوقف ومثلوه بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فان الضمير فى قوله وبعولتهن أحق بردهن للرجعيات فقط وكذا قوله تعالى يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فان قوله تعالى لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا المراد به الرغبة فى مراجعتهن وهى لاتتأتى فى البائن وما قيل من أن المصنف أحسن حيث أسقط لفظة كل التى فى الكشاف فى قوله كل من صمم الخ اذ يفهم منه الاستغراق الذى اضطر بوافى توجيهه غفلة عما قررناه ومن الخلط والخبط ما قيل هنا انه على الاول يكون الذين كفروا من قبيل اطلاق لفظ المطلق العام المستغرق وارادة الخاص وعلى الثانى من قبيل اطلاق لفظ المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل وارادة المقيد بقيد الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقييد وهو أظهر من الاول لانه على الاول خاص وعلى الثانى عام مخصوص **(قوله والكفر لغة ستر النعمة الخ)** أى الكفر بالضم مقابل الايمان وأصله المأخوذ منه الكفر بالفتح مصدر بمعنى الستر يقال كفر يكفر من باب قتل وقول الجوهرى (١) تبعا للفارابى من باب ضرب الظاهر أنه غلط ولم ينبه عليه فى القاموس ثم شاع فى ستر النعمة خاصة وفى مقابل الايمان لان الكفر فيه ستر الحق وستر نعم فياض النعم ويقال لليل كافر لستره ظلامه لوجه الارض وقد تلطف العارف بالله حيث قال

يا ليل طل أولا تطل ✱ انى على الحالين صابر
لى فيك أجر مجاهد ✱ ان صح أن الليل كافر

والكمام جمع كم بالكسر وهو غطاء النور والثمر والكافور أيضا اسم طيب معروف الا أن ما ذكره المصنف هو المعروف فى اللغة الصحيحة القديمة ولذا اقتصر عليه وهو اسم جنس جامد ومن قال انه مبالغة الكافر فقد وهم **(قوله وفى الشرع انكار ما علم الخ)** هذا مذهب الشافعى والمراد بالضرورى ما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام قال النووى فى الروضة ليس يكفر جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التى يشترك فى معرفتها الخواص والعوام كالصلاة وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لانص فيه ففى الحكم بتكفيره خلاف اه وقال ابن الهمام فى المسايرة الحنفية لم يشترطوا فى الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذى تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة ويجب حمله على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لان مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف الخ وأورد على ما قالوه أن الخالى عن التصديق والتكذيب كافر والشاك كفره ليس بانكار فيخرج عن التعريف وأجاب عنه الامام بأن من جملة ما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام انه يجب تصديقه فى كل ما جاء به فمن لم يصدقه فى ذلك فقد كذبه ورد بظهور منعه وان الصواب أن يقال الكفر عدم الايمان عمن هو شأنه فيشمل التكذيب وترك التصديق بعد وجوبه عليه وقيل الانكار ههنا الجهل من قولهم أنكرت الشئ اذا جهلته وليس بمعنى الجحود حتى يكون قولا بالمنزلة بين المنزلتين لان من تشكك أو لم يخطر النبى عليه الصلاة والسلام بباله ليس بمقر مصدق ولا منكر جاحد وهو باطل عند أهل السنة ولا يخفى انه يأباه ما بعده من قوله يدل على التكذيب فانه صريح فى أن الانكار ههنا بمعنى الجحد والتكذيب وفى المواقف الكفر عدم تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فى بعض ما علم مجيئه به بالضرورة وخرج بالضرورة ما علم بالاستدلال وخبر الآحاد ولا يرد على الانكار ما قاله الزنجانى من انه يختص بالقول والكفر قد يحصل بالفعل لما ذكره المصنف بعده **(قوله وانما عد لبس الغيار)** بكسر الغين المعجمة وفتح الياء المثناة التحتية تليها ألف وآخره راء مهملة قال فى المهذب أهل الذمة يلزمهم الامام الغيار والزنار وفى شرحه الغيار أن يخيطوا على ثيابهم الظاهرة ما يخالف لونه لونها وتكون الخياطة على خارج الكتف دون الذيل والاشبه أنه لا يختص بالكتف والزنار كتفاح خيط غليظ يشد على أوساطهم خارج الثياب اه وسمى غيارا للمغايرة لونه للون ما خيط عليه أولا نه يتغاير به أهل الذمة ومن قال

الغيار

والكفر لغة ستر النعمة وأصله الكفر بالفتح وهو الستر ومنه قيل للزارع والليل كافر ولكمام الثمرة كافور وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به وانما عد لبس الغيار وشد الزنار ونحوهما كفرا

(١) عبارته وقد كفرت لشئ أكفره بالكسر كفرا أى سترته اه وبهامشه قوله بالكسر تبع فيه الفارابى ولاشبهة فى أنه غلط وان لم يتنبه له صاحب القاموس قاله محشيه ابن الطيب اه نقله مصححه

✱(مبحث تعريف الكفر)✱

الغيار قلنسوة طويلة كانت تلبس قبل الاسلام وهى من شعار الكفرة لهيد رحقيقته وفى تصبرها اللبس
والشد ما يشير الى تقاربهما والزنار كان حزاما مخصوصا بالنصارى والمجوس (قوله لانها تدل على
التكذيب الخ) أى تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به وهذا جواب سؤال مقدر تقديره ان
أهل الشرع حكموا على بعض الافعال والاقوال بأنها كفر وليست انكارا من فاعلها ظاهرا فأجاب بأنها
ليست كفرا وانما هى دالة عليه فأقيم الدال مقام مدلوله حماية لحريم الدين وذبا عن حماه حتى لا يحوم حوله
أحد ويجترئ عليه وليس بعض المنهيات التى تقتضيها الشهوة النفسانية كذلك ولذا ورد فى الحديث
وان زنى وان سرق فلا يرد على ماذكر الاعتراض بأن ارتكاب المنهى اذا دل على التكذيب بطل طرده بغير
المكفر من الفسق حتى يحتاج الى أن يقال يجوز جعل الشارع بعض المنهيات علامة التكذيب فيحكم
بكفر مرتكبه وقال ابن الهمام اعتبروا فى الايمان لوازم يترتب على عدمها ضده كتعظيم الله سبحانه وتعالى
وأنبيائه عليهم الصلاة والسلام وكتبه ولاعتبار التعظيم المنافى للاستخفاف كفروا بألفاظ وأفعال كثيرة
وأما لبس شعار الكفر سخرية بهم وهزلا ففى بعض الحواشى انه ليس بكفر وليس ببعيد اذا قامت القرينة
ولا يلزم مما مر تكفير أهل البدع من الفرق الاسلامية كما توهم (قوله واحتجت المعتزلة الخ) اتفق المليون
على أنه تعالى متكلم ثم اختلفوا فى المراد بالكلام وقدمه وحدوثه لما رأوا قياسين متعارضين انتاجا وهما
كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له قديم فكلام الله قديم وكلام الله أى القرآن مؤلف من حروف مترتبة
متعاقبة وكل ما هو كذلك حادث ضرورة فكلامه حادث فاضطروا الى القدح فى أحدهما لامتناع
حقيقة النقيضين فمنعت كل طائفة مقدمة فالحنابلة ذهبوا الى أنه حروف وأصوات قديمة فمنعوا اقتضاء
التعاقب للحدوث حتى لزمهم قدم الورق والجلد بل الكاتب والجلد ونحوه مما هو بين البطلان فقيل
مرادهم التأدب للاحتراز عن سريانه للنفسى كما صرح بعض الاشاعرة بمنع أن يقال القرآن مخلوق
والمعتزلة ذهبوا الى حدوثه لتركبه من الحروف والاصوات فقالوا هو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما أنه موجد
للكلام فى جسم كاللوح أو جبريل أو النبى عليه الصلاة والسلام أو غيره كشجرة موسى عليه السلام
ومنعوا اتصاف الله به رأسا والكرامية لما رأوا الحنابلة خالفوا الضرورة وهو مكابرة والمعتزلة خالفوا
العرف واللغة فى جعل المتكلم موجد الكلام قالوا هو حادث ويجوز قيامه بذاته والاشاعرة قالوا كلامه
قديم نفسى قائم بذاته لا بأصوات وحروف ولا نزاع بينهم وبين المعتزلة فى حدوث الكلام اللفظى انما النزاع
فى اثبات النفسى وذهب العضد تبعا للشهرستانى الى أن مذهب الشيخ أنه ألفاظ قديمة وأفرد لتحقيقه
مقالة ذكر فيها أن المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وعلى القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى
النفسى فهموا منه أن مراده مدلول اللفظ وأنه القديم عنده والعبارات انما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على
الكلام الحقيقى حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة عنده ولكنها ليست بكلام حقيقى وقد قيل عليه ان له
لوازم كثيرة الفساد كعدم تكفير من أنكر كلامية ما بين الدفتين مع أنه معلوم من الدين بالضرورة
وكوقوع التحدى بغير كلام الله تعالى حقيقة وعدم كون المقروء المحفوظ كلام الله حقيقة وغيره مما يوجب
حمل كلامه على ارادة المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده شاملا للفظ والمعنى معا قائما بذاته تعالى
والترتب والتعاقب انما هو فى اللفظ لعدم مساعدة الآلة ونظيره وقوع الحروف دفعة فى الختم وأدلة
الحدوث يجب حملها على الصفات المتعلقة بالكلام دونه جمعا بين الادلة وقال الدوانى مبدأ الكلام النفسى
فينا صفة نتمكن بها من نظم الحروف وترتيبها على ما ينطبق على المقصود وهى صفة ضد الخرس مبدأ
للكلام النفسى وهى غير العلم اذ قد تتخلف عنه فان فى الناس من قد يعلم الكلام للغير ولا يقال انه كلامه بل
كلام من رتبه فى نفسه فكلامه تعالى الكلام المرتب فى علمه الازلى الذى هو مبدأ النظم وتأليفه وهو صفة
قديمة وكذا الكلمات بحسب وجودها العلمى وليس كلامه الا ما أوجده مرتبا بغير واسطة ولا تعاقب فيه
قبل الوجود الخارجى وهذا مما لا محذور فيه ومن هنا علم أن المعتزلة أنكروا الكلام وقدم الالفاظ

•(مبحث الكلام)•

لانها تدل على التكذيب فان من صدق الرسول عليه الصلاة والسلام لا يجترئ عليها ظاهرا الا انها كفر فى أنفسها واحتجت المعتزلة بما جاء فى القرآن بلفظ الماضى على حدوثه لاستدعائه سابقة مخبر عنه وأجيب بأنه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كما فى العلم

وقالوا معنى تكلم الله خلقه الكلام فالمراد بما ذكره المصنف أن ما عبر عنه بالماضي اما أن يحدث بعد مضيه أولا وعلى الثاني يلزم الكذب لانه أخبر أزلا عما لم يمض بأنه مضى وهو محال فلزم حدوثه والحادث لا يقوم به فالمراد بتكلمه خلقه هو المراد بالخبر عنه النسبة التي يصدق بها الا المحكوم عليه فأجيب عنه بأن المضي" ونحوه بالنسبة الى بعض المتعلقات مع بعض آخر ومعنى ان الذين كفروا مثلا بعد ارسال النبي من أصر" على الكفر كذا والمضي" بالنسبة الى الارسال ونحوه ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث المتعلق بالكسر كما أن حدوث المعلوم وتعلق العلم به لا يلزم منه حدوث نفس العلم ومما يشير اليه قول الاصوليين المضي" وغيره بالنسبة الى زمان الحكم لا الى زمان التكلم كذا ينبغي أن يفهم كلام المصنف من غير تطرق لبعض الاوهام كما قيل من أنه ذهب الى قدم الالفاظ تبعا للشهرستاني وما قيل من أنه اشارة الى جواب الغزالي عن هذه الشبهة بأن نحو انا أرسلنا نوحا قائم بذاته ومعناه قبل ارساله انا نرسله وبعده انا أرسلناه واختلاف اللفظ باختلاف الاحوال ولا محمل له غير هذا مع أن ما ذكره الغزالي" لا يظهر له وجه مع أنهم قالوا مدلول اللفظي" بعينه هو النفسي" فتأمل فان قلت ليس هذا أول ماض وقع في التنزيل وقد سبق أنعمت ورزقنا فلم ذكره هنا قلت قد أشرنا الى أنه بالنسبة الى زمان الحكم لا التكلم وأنعمت ماض بالنسبة للهداية وكذا رزقنا بالنسبة للانفاق وكذا أنزل بالنسبة الى الايمان فلا يتأتى الاحتجاج به بخلاف ما هنا فانه كلام مبتدأ وزمان الحكم والتكلم فيه واحد ولارباب الحواشي هنا كلمات رأينا الضرب عنها صفحا أنفع من ذكرها (قوله خبر ان الخ) هو جار على الوجهين أما اذا كان مبتدأ وخبرا فظاهر وأما اذا كان ما بعده فاعلا فكذلك لكن أجرى الاعراب (٢) على جزئه الاول كما في ان زيدا قائم أبوه لصلاحيته له بخلاف زيد يقوم وقام فان الخبر الجملة" لا الفعل وحده (قوله اسم بمعنى الاستواء الخ) أراد بالاسم اسم المصدر وهو المراد منه اذا قرن بالمصدر كما هنا وفي غيره يراد به الجامد أو العلم واسم المصدر ما دل على معناه ولم يجر على وفق أبنية المصادر كالكلام وللنحويين خلاف في اعماله عمل مصدره والاصح الجواز وقوله نعت به كما نعت بالمصادر أي المصادر القياسية والا فهو مصدر بحسب الاصل كما قاله الراغب ونعت به بمعنى وصف به والنعت والوصف بمعنى وقد فرق بينهما بعضهم فقال النعت لا يقال الا في غير الله كنعت الثوب والفرس والرجل ولا يقال نعوت الله بخلاف الوصف والصفة وهما يكونان بمعنى التابع النحوي وبمعنى اثبات صفة لشئ" مطلقا سواء كان تابعا أم لا وهو المراد هنا الان ما نحن فيه كذلك فان ارادة الاول لقوله بعده الى كلمة سواء لانه نعت نحوي و يعلم حكم غيره بالقياس عليه تكلف من غير داع اليه وأشار بقوله كما نعت بالمصادر الى افادته المبالغة ولا ينافيه تفسيره بمستو لانه بيان لحاصل المعنى المراد منه وفي الكشاف اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر الخ فقال قدس سره أي كما تجري المصادر على ما اتصف بها كذلك تجري سواء على ما يتصف بالاستواء أي يجعل وصفا له معنويا اما نعتا نحويا كما في كلمة سواء واما غيره كما في هذه الآية فان سواء هنا في موقع مستو اما خبرا عما قبله ومسند الما بعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب حينئذ توحيده واما خبرا عما بعده فيكون ترك تثنيته لجهة المصدرية وكأنه نبه على ذلك حيث قال أولا مستو عليهم وثانيا سواء عليهم واختار بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فالاصل فيه أن لا يعمل وأيضا المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شأن محالها كأنها صارت عين ما قام بها فزيد عدل كأنه تجسم منه فاذا أولت باسم الفاعل أو بتقدير مضاف فات المقصود اه وفيه بحث لان ما نقله من الاختيار وأقره ليس بشئ" لان قوله ان الاصل فيه أن لا يعمل لا وجه له لانه مصدر والاصل فيه العمل على القول الاصح فكأن هذا القائل (٣) توهم أن معنى الاسم في كلامهم اسم الجنس الجامد وقد علمت أنه غير مراد وقوله المقصود من الوصف الخ هو هنا أيضا كذلك كما ستسمعه عن ابن الحاجب وصرح به الطيبي رحمه الله وقد مر توجيهه فلا حاجة الى ما قيل من أنه اذا أسند الى الفاعل لا يفيد المبالغة وان كان له وجه وكذا ما قيل من أن المبالغة تكون بحسب اللفظ وبحسب المعنى وهو يفيد الاولى كحذف أداة

مطلب اسم المصدر والنعت والوصف

(سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) خبر ان سواء اسم بمعنى الاستواء نعت به كما نعت بالمصادر قال الله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم

(٢) قوله لكن أجرى الاعراب على جزئه الخ كأنه فهم أن الاخبار بالمشتق الرافع للسببي من قبيل الاخبار بالجملة حتى احتاج لما قاله والمعروف في كتب النحو التي بأيدي الناس أنه من الاخبار بالمفرد والاعراب عليه لا على الجزء اه مصححه

(٣) قوله فكأن هذا القائل توهم الخ المقرر أن الاصل في الاسم مطلقا عدم العمل وما عمل خارج عن الاصل لمشابهته الفعل فالاصل في المصدر واسم الفاعل ونحوه عدم العمل اه مصححه

التثنيه واذا كان خبرا فقال فى المفصل تقديمه على سبيل الوجوب وفى ايضاح ابن الحاجب الظاهر أنه
مما التزم فيه التقديم لانه لم يسمع خلافه مع كثرته وسر ما فهم من المبالغة فى معنى الاستواء حتى فعلوا
ما ذكرناه من التعبير فناسب تقديمه تنبيها على المبالغة وقول أبى على سواء مبتدأ لان الجملة لا تكون
مبتدأ مردود بان المعنى سواء عليهم الاستغفار (١) وعدمه وبأنه كان يلزم عود ضمير اليه ولا ضمير يعود
فى هذا الباب كله اه وما قيل من أنه لا يحتاج الى رابط لان الجملة عين المبتدا قيل انه لا وجه له لانه
مخصوص بضمير الشأن كما فى كتب العربية وليس كذلك فانهم صرحوا بسماعه فى غيره كقوله تعالى وآية
لهم الليل نسلخ منه النهار وسيأتى فيه كلام فى سورة يس ان شاء الله تعالى (**قوله رفع بأنه خبر ان الخ**)
هذا أحد الوجوه فى مثل هذا التركيب وتقديمه يؤذن بترجيحه وقد اعترض عليه أبو حيان بأن فيه
وقوع الجملة فاعلا والجمهور على أن الفاعل لا يكون الا اسما مفردا وستسمع ما يدفعه عن قريب ومن
الناس من لم يتنبه له فجزم بوروده وقوله فى هذا الوجه مستو وفى الثانى سيان اشارة الى أن حقه فى الاول
الافراد وأن يؤول بمشتق وفى الثانى التثنية الا أنها تركت لانه فى الاصل لا يثنى ولا يجمع ولذا قالوا ان
العرب لم تثنه استغناء بتثنية سيان عنه الا شذوذا وفى قول المصنف سيان ايماء اليه وهمزة سواء مبدلة
من ياء وأصله سواى (**قوله والفعل انما يمتنع الخ**) شروع فى دفع ما أورد على ما ذكر وهو أمور الاول
أن الفعل لا يكون مخبرا عنه الثانى أنه مبطل لصدارة الاستفهام الثالث أن الهمزة وأم موضوعان
لاحد الامرين وسواء وكل ما يدل على الاستواء لا يسند الا الى متعدد فلذا يقال استوى وجوده وعدمه
ولا يصح أن يقال أو عدمه ولذا اختار الرضى وجها رابعا وقال الذى يظهر لى أن سواء فى مثله خبر
مبتدأ محذوف تقديره الامران سواء ثم بين الامرين بقوله أقمت أم قعدت كما فى قوله فاصبروا أو لا تصبروا
سواء عليكم أى الامران سواء عليكم وسواء لا يثنى ولا يجمع وكأنه فى الاصل مصدر اه فقوله والفعل الخ
جواب عن الاول ولو بدل الاخبار بالاسناد وقال يمتنع الاسناد اليه كان أحسن ليدفع ما يرد على ما قبله
أيضا لكنه خصه لان الكلام فيه وكون الفاعل مثله يعلم بالمقايسة أيضا واليه يشير قوله بعد هذا والاسناد
اليه وقيل عليه المخبر عنه الجملة لا الفعل وحده واعتذر له بأن جعل الفعل مع فاعله المضمر فعلا تسمح
شائع ولا حاجة اليه لان الاخبار فى الحقيقة عن الفعل المقيد بالفاعل فهو قيد للمسند اليه لا جزء منه
فان قلت على تقدير كون سواء خبرا كيف صح تقديمه مع التباسه (٣) بالفاعل قلت قد صرح النحاة
بتخصيصه بالخبر الفعلى نحو زيد قام دون الصفة فاذا لم يمتنع فى صريح الصفة فعدم امتناعه هنا أولى على
كلام فيه سيأتى فى محله وقوله تمام ما وضع له الخ تمام ما وضع له هو الحدث والزمان والنسبة الى شئ ما وهو
الفاعل وأما نفس الفاعل فلا يدل عليه وضعا فما قيل تمام ما وضع له مجموع ثلاثة أمور معنى المصدر
وذات الفاعل وزمان مخصوص من الازمنة الثلاثة غفلة عما حقق فى الرسالة الوضعية واطلاقه بمعنى
استعماله وهو أعم من الوضع والمراد بمطلق الحدث الحدث المجرد عن الزمان لا الحدث الغير المنسوب
الى فاعل فلا يرد عليه ما قيل من أن المراد فى قوله تسمع بالمعيدى وفى قوله يوم ينفع ليس مطلق السمع
والنفع بل سماعك ونفع الصدق وهو وهم ظاهر واذا لم يرد تمام معناه فاما أن يراد جزؤه وهو مدلوله
التضمنى المشار اليه بقوله ضمنا أو معنى آخر لم يوضع له وهو لفظه سواء جرد عن المعنى نحو زعموا مطية
الكذب أولا كما فى قولوا آمنا فان المراد هذا اللفظ المراد معناه وكون اللفظ لم يوضع لنفسه كما هو ظاهر
كلام المصنف أو وضع له بوضع غير قصدى مشهور وقد مر فى آخر الفاتحة والمراد من الوضع اذا أطلق
القصدى فلا يرد عليه شئ على هذا أيضا والاتساع كالتوسع المراد به التجوز وهو أعم منه لانه قد يتوسع
فى بعض الالفاظ بنحو تقديم وتأخير من غير تجوز وكون الفعل فى الاضافة بمعنى المصدر صرح به النحاة
وهو مراد المصنف قال ابن السراج فى كتاب الاصول القياس أن لا يضاف اسم الى فعل ولكن العرب
اتسعت فى بعض المواضع فخصت أسماء الزمان بالاضافة الى الافعال لان الزمان مضارع للفعل لان الفعل

(١) قوله الاستغفار المناسب هنا الانذار اه مصححه

رفع بأنه خبر ان وما بعده مرتفع به على
الفاعلية كأنه قيل ان الذين كفروا مستو
عليهم انذارك وعدمه أو بأنه خبر لما بعده
بمعنى انذارك وعدمه سيان عليهم والفعل
انما يمتنع الاخبار عنه اذا أريد به تمام ما وضع له
أما لو أطلق وأريد به اللفظ أو مطلق الحدث
المدلول عليه ضمنا على الاتساع فهو كالاسم
فى الاضافة

(٣) قوله مع التباسه بالفاعل أى التباس
المبتدا بالفاعل لا التباس الخبر بالفاعل وهو
ظاهر اه مصححه

بى له وصارت اضافة الزمان له كاضافته الى مصدره وممايدل عليه ماقرره ابن جنى فى قول طرفة
من سديف يوم هاج الصبر * (أقول) عدل المصنف رحمه الله عما فى الكشاف من تصحيح الاسناد
الى الفعل بقوله هو من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ الى جانب المعنى وقد وجدنا العرب
يميلون فى مواضع من كلامهم مع المعانى ميلا بينا من ذلك قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن معناه لايكن
منك أكل السمك وشرب اللبن وان كان ظاهر اللفظ على مالايصح من عطف الاسم على الفعل اهـ وما فى
الكشاف هو المطابق المنقول والحق الحقيق بالقبول وماذكره المصنف لاوجه له لانه ادعى أنه
استعمل فيه اللفظ فى جزء معناه وهو الحدث تجوزا فلذا صح الاخبار عنه كما يجوز الاخبار عما يراد
به مجرد لفظه نحو ضرب ماض مفتوح الباء وهو مما صرح به لكن قوله ان نحو واذا قيل لهم آمنوا
منه يقتضى أن كل مقول القول عما قصد به مجرد لفظه اتساعا وليس بصحيح فانه أريد به معناه الموضوع
له ولفظه انما يدل على ارادة القول لانفسه كما فى المثال السابق ألا ترى قوله تعالى قالوا نشهد انك
لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فلو لم يرد معناه الخبرى لم يكذبوا
(وماقيل) ان قوله على الاتساع متعلق بارادة مطلق الحدث فانها هى المبنية على التوسع والتجوز لا ارادة
اللفظ فانه لاتجوز فيها عند التفتازانى لايسمن ولايغنى من جوع لمن له أدنى تدبر وكذا قوله ان الفعل
المضاف اليه فى قوله يوم ينفع الصادقين جرد للحدث اتساعا فان ينفع أريد به نفع فيما يستقبل من يوم
القيامة فكيف لايدل على الزمان وادعاء مثله مكابرة ألا ترى قولهم يوم ولدت ويوم أموت وقوله وتكون
الجبال كالعهن المنفوش فانها ناطقة بارادة الزمان والذى ذكره القوم انه نظر فيه الى المصدر ولوحظ
لا أنه خص به وهو كالتغليب ولايلزم من التأويل خروجه عن حقيقته كما سيأتى وهذا هو الميل مع المعنى
فى كلام المصنف خلل ظاهر يصدق قولهم كم ترك الاول للآخر والعجب انه لم يتنبه له شراح هذا الكتاب
وقال قدس سره الفعل اذا نظر الى لفظه واعتبر معناه على مايقتضيه ظاهره امتنع الاخبار عنه لكن
هجر ههنا مقتضى لفظه وأول بمعنى مصدر مضاف الى فاعله فصح الاخبار عنه ولو أجرى لاتأكل
السمك الخ على ظاهره لزم عطف الاسم وهو تشرب المنصوب على الفعل بل المفرد على جملة لامحل لها
فهو من قبيل ماهجر فيه جانب لفظه الى معناه من حيث انه أول لاتأكل السمك بما فيه اسم يصلح أن
يعطف عليه أن تشرب أى لايكن منك أكل السمك وشرب اللبن لامن حيث انه جعل فى تأويل مصدر
على حد قوله أأنذرتهم الخ فان الفرق بين (فان قيل) هذه الواو بمعنى مع اذ المنهى هو الجمع فلو جعل
مابعدها مفعولا معه كما فى ماصنعت وأباك استغنى عن التأويل (قلنا) بل يحتاج اليه لان مابعد الواو
لايصلح لمصاحبة معمول لاتأكل بل لمصاحبة معمول لفعل يؤول اليه أى لايكن منك أكل السمك مع شرب
اللبن يعنى أنه نظر الى المصدر فى الآية وفى لاتأكل الخ وان كان بينهما بون فان مانحن فيه تركت
فيه الحقيقة من كل وجه وفى ذلك الجملة باقية على حالها مستعملة فى معناها لكن هجر الاصل نظرا الى
العطف لا الى نفسها كما فى الكشف وهذا مما اتفق عليه الشراح وماذكره من السؤال وجوابه مما
سبقه اليه الفاضل المحقق وهو مخالف لما حققه الرضى فى بحث الحروف حيث قال تبعا لما فى ضوء المصباح
لما قصدوا معنى الجمعية فيما بعد واو الصرف نصبوا المضارع بعدها ليكون الصرف عن سنن الكلام
المتقدم مرشدا من أول الامر الى أنها ليست للعطف فهى اذن اما واو الحال وأكثر دخولها على الاسمية
فالمضارع بعدها فى تقدير مبتدإ محذوف الخبر واما بمعنى مع وهى لاتدخل الا على الاسم فقصدوا ههنا
مصاحبة الفعل للفعل فنصبوا مابعدها ولو جعلنا الواو عاطفة المصدر على مصدر متصيد من الفعل قبله
كما قاله النحاة لم يكن فيه نصوصية على معنى الجمع وكون واو العطف للجمعية قليل نحو كل رجل وضيعته
والاولى فى قصد النصوصية فى شئ على معنى أن يجعل على وجه يكون ظاهرا فيما قصد النصوصية عليه اهـ
والثقة بالفاضلين تأبى غفلتهما عما قاله نجم الائمة نور الله مثواه فكأنهما لم يرتضياه لان ماقرره النحاة

والاسناد اليه كقوله تعالى واذا قيل لهم آ
منوا وقوله يوم ينفع الصادقين صدقهم

فى

وقولهم تسمع بالمعيدي خير من أن تراه وانما عدل هنا عن المصدر الى الفعل لما فيه من ايهام التجدد

{الكلام على تسمع بالمعيدي خير من أن تراه}

فى باب المفعول معه بنافيه بحسب الظاهر وليس هذا محل تفصيله ثم انّ ماذكره المصنف أيضا يرد عليه انّ ماذكر من التجوّز فى الفعل بارادة جزء معناه وهو الحدث لا يتأتى فيما اذا كان المصادر لان بعد همزة التسوية أو أحدهما جملة اسمية كما فى قوله سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون لكنه يدخل فى الميل مع المعنى وقد نقل ابن جنى فى اعراب الحماسة عن أبى على رحمه الله أنه قال الجملة المركبة من المبتدا والخبر تقع موقع الفعل المنصوب بان اذا انتصب وانصرف القول به والرأى فيه الى مذهب المصدر كقوله تعالى هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء (ووجدت أنا فى التنزيل موضعا لم يذكره وهو قوله تعالى أعنده علم الغيب فهو يرى أى فيرى ألا ترى أنّ الفاء جواب الاستفهام وهى تصرف الفعل بعدها الى الانتصاب بأن مضمرة وأن والفعل المنصوب بمصدر لا محالة حتى كأنه قال أعنده علم الغيب فرؤيته كما أن قوله تعالى فأنتم فيه سواء فى معنى هل بينكم شركة فاستواء هذا أوجه السماع اه وهذا من نفيس الفوائد وسيأتى تتمته فى محله ان شاء الله تعالى (قوله تسمع بالمعيدى خير من أن تراه) فتسمع فيه بمعنى السماع على ما مرّ وهو مبتدأ وخير خبره وما قالوه هنا انما يتأتى على رفع تسمع من غير تقدير أن المصدرية فيه وهو رواية وفيه روايات أخر نصب تسمع بأن مقدرة فيه وفى شرح التسهيل روى لأن تراه وكان الكسائى يقول أن تسمع ويدخل فيه أن والعامة لا تدخلها وقال أبو عبيد حذف أن أشهر ويقولون تسمع بالرفع وبالنصب وقال الاستاذ ليس فيه اسناد الى الفعل كما ظنه بعضهم مستدلا به وبقوله تعالى ومن آياته يريكم البرق وقول الشاعر * وحق لمثلى يا بثينة يجزع * جعله مسندا اليه مبتدأ ونائب فاعل وهو فاسد لأنّ الفعل وضع لان يخبر به لا عنه وما ذكروه أن مقدرة فيه فهو اسم وقال الفراء تسمع بالمعيدى لا أن تراه لغة بنى أسد وهى العليا وقيس تقول لأن تسمع بالمعيدى الخ والمعيدى قال الكسائى تصغير معدى منسوب الى معد بالتشديد وكان يروى المعيدى بالتشديد ولم يسمع من غيره وقال السيرى به تخفف لكثرة دوره ولو حقر معدى فى غير المثل شدد والمثل يضرب لمن تراه حقيرا وقدره خطير وخبره أجل من مرآه وأول من قاله النعمان بن المنذر وقيل المنذر بن ماء السماء والمعيدى رجل من بنى نهد وقيل من بنى كنانة واختلف فى اسمه فقيل مصعب بن عمرو وقيل شقة بن ضمرة وقيل ضمرة التميمى وكان صغير الجثة عظيم الهيئة ولما قيل له ذلك قال أبيت اللعن ان الرجال ليسوا بجزر يراد بها الاجسام وانما المرء بأصغريه وقال الميدانى عدى تسمع بالباء لتضمنه معنى تحدث وظاهر كلامهم أنه يعدى بها حقيقة وقال القدس سره فى بعض كتبه الفعل كضرب يشتمل على حدث ونسبة مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على أنها آلة للاحظتهما على قياس معنى الحرف فلا يصح ان يحكم عليه بشئ ولا أن يحكم به ثم جزؤه وهو الحدث مأخوذ من مفهوم الفعل على أنه مسند الى شئ آخر فصار الفعل باعتبار جزئه محكوما به وأما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا به أصلا اه وفيه بحث لا يخفى وهو لا ينافى قول العلامة الفعل أبدا خبر فتدبر (قوله وانما عدل هنا الخ) جواب عن سؤال تقديره اذا صح الاسناد اليه لتجرده لمعنى الحدث وكونه بمعنى المصدر قيل فلم لم يؤت بالمصدر على الاصل والحقيقة فقال عدل عنه لنكتة ومعنى وسبب العدول وجه واحد وهو ايهام التجدد أو وجهان معنوى وهو المذكور ولفظى وهو حسن دخول الهمزة وأم لانّ الاستفهام بالفعل أولى وقد اختار الثانى كثير من أرباب الحواشى بناء على أنّ قول المصنف رحمه الله وحسن دخول الهمزة حسن فيه اسم مجرور لعطفه على مجرور من قبله وهو ايهام التجدد وفيه احتمالان آخران كما سيأتى بناء على أنّ السبب واحد وهو المطابق لما قاله الامام فانه الذى أبدى هذه النكتة فقال فى جواب السؤال معناه سواء عليك انذارك لهم وعدمه بعد ذلك لانّ القوم كانوا بالغوا فى الاصرار واللجاج والاعراض عن الآيات والدلائل الى حالة ما بقى فيهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال انذارك وعدم انذارك لما أفاد أنّ هذا المعنى انما حصل فى هذا الوقت دون ما قبله ولما قال أأنذرتهم الخ أفاد أنّ هذه الحالة انما حصلت فى هذا الوقت فكان

ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم والمقصود من هذه الآية ذلك اه فان قلت التجدد له معنيان مطلق الحدوث وهو الموجود في كل ماضيا كان أو غيره لان المقيد له مقارنة الزمان والحدوث في المستقبل مطلقا وهو الاستمرار التجددي ويختص بالمضارع والاول محقق والثاني لا وجود له رأسا فما الذي أراده المصنف قلت قيل أراد الاول والفعل انما يدل عليه اذا بقي على أصل معناه أما اذا جرد عن الزمان الحدث كما هو هنا فلم يتحقق فيه ذلك وانما يتوهم نظرا لظاهر الصيغة وقيل المراد الثاني لان الماضي بمعنى المضارع بقرينة قوله لا يؤمنون لكنه نظر الى ظاهر الصيغة فذكر الايهام والاول أوفق بالمقام وكلام المصنف والثاني مناسب للاقتداء بالامام الا أنه لا يخلو من شيء لان القول بأنه بمعنى المضارع مع القول بتجرده للحدث جمع بين الضب والنون فان قلت ما وجه ايهام التجدد هنا قلت الدلالة على أنه أحدث ذلك وأوجده فأتى الامانة وبلغ الرسالة وانما لم يؤمنوا لسبق الشقاء ودرك القضاء لا لتقصير منه فهو وان أفاد اليأس فيه تسلية للنبي عليه الصلاة والسلام أيضا فلا يخفى ما فيه من الفوائد السنية (قوله وحسن دخول الهمزة وأم الخ) حسن بفتح الحاء وضم السين ماض أو بضم الحاء وسكون السين اسم مجرور كما تقدم أو مرفوع بالابتداء والجار والمجرور خبره وعلى الاول هو متعلق بحسن أو بدخول وعلى الثاني بحسن أو بحوله لتقرير وكلام الامام الذي هو مأخذه يبعد الاول وخير الامور أوسطها والتقرير التحقيق والتثبيت وهو قريب من التوكيد فهو كالتفسير له وانما عدل المصنف رحمه الله عن تقرير الاستواء الاخصر الاظهر الى قوله تقرير معنى الاستواء لانه أراد به مجرد مفهومه بقطع النظر عن الذهن والخارج لانه المتبادر من المعنى لانه مطلق المفهوم وهو المراد بقوله أولا اسم بمعنى الاستواء فأعاد المعرفة برمتها البدل على أنها عينها ولا يصح أن يريد به مدلول سواء هنا لانهما متغايران ومقتضى التغاير التأسيس فتأكيد لما في ضمنها من المطلق وما قيل من ان اقحام معنى لان أصل معنى الاستواء قد حصل في علم المستفهم الذي قدر منه أن يستفهم بقوله أأنذرتهم أم لا لا معنى له أصلا وبتقرير التقرير سقط ما قيل انه ظاهر على تقدير الفاعلية وأما على الابتداء فالوجه انه لما تأخر المبتدأ لفظا فذكر ما تضمنه الخبر المتقدم مع المبتدا المتأخر لا يجعل الخبر لغوا بل مقررا ومؤكدا وظن بعضهم أن ما ذكره المصنف رحمه الله عين ما في شروح الكشاف وليس كذلك لان الاستواء المستفاد من أم والهمزة عندهم غير ما يستفاد من سواء فلا تأكيد ولا تقرير على تقريرهم اه (قوله فانهما جردتا عن معنى الاستفهام الخ) كلام المصنف رحمه الله هنا منتخب مما نقله الزمخشري عن سيبويه رحمه الله وما على الرسول الا البلاغ وعبارة سيبويه في باب ترجمته باب ما جرى على حرف النداء وصفا له وليس بمنادى يعني الاختصاص قال أجرى هذا على حرف النداء كما أن التسوية أجرت ما ليس باستخبار ولا استفهام على حرف الاستفهام لانك تسوي فيه كما تسوي في الاستفهام وذلك قولك ما أدري أفعل أم لم يفعل فجرى هذا كقولك أزيد عندك أم عمرو اذا استفهمت لان علمك قد استوى فيهما كما استوى عليك الامران في الاول فهذا نظير الذي جرى على حرف النداء اه قال السيرافي يعني بحرف النداء أيها لانها لا تستعمل الا في النداء وليس هنا بمنادى ولا يجوز دخول حرف النداء عليه ولكنه استعمل للتخصيص لانك تخص المنادى من بين من بحضرتك بأمرك ونهيك وغير ذلك فاستعير لفظ أحدهما للآخر حيث شاركه في الاختصاص كما جعل حرف الاستفهام لما ليس باستفهام لما اشتركا في التسوية الخ وكذا قال أبو علي كما رأيناه في تآليفه وزبدة ما تضمنه الافهام ان أم المعادلة للهمزة حقيقتها هنا الاستفهام عن أحد أمرين نعني أكان كذا أم كذا أي الامرين كان ولا يستفهم عنهما الا من تصورهما فقد استويا في علمه واستوت أقدامهما على سطح فهمه من غير تقديم رجل على أخرى وهذا مما يلزم الاستفهام لزوما بينا فلما لم يرد بهمزة التسوية ومعادلها حقيقتهما من الاستفهام تجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيها في نسبة ما من غير دلالة على تقدم أو تأخر وهذا مراد سيبويه بالتساوي والمعادلة كما أشار اليه السيرافي

وحسن دخول الهمزة وأم عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده فانهما جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستواء

فى شرحه ومثل هذا المعنى وان كان مرادا ولازما الا أنه لا يلاحظ فى عنوان الموضوع بعد السبك
كما لا يلاحظ معنى العاطف فلا يقال فى الترجمة هنا الا الانذار وعدمه سواء من غير نظر الى التساوى
حتى يقال انه اذا كان تقدير المبتدا التساويان يلغو حمل سواء عليه كما لغا سيدا لجارية مالكها قد دفع
بأن التساوى فيه تساو فى علم المستفهم وتساوى المحكوم به فى عدم الفائدة فى الخارج كما قالوا ولو كان
ماذكر لهذا لم يصح ذكره فى نحو ما أدرى وما أبالى أقمت أم قعدت ولا حمل فيه لسواء وقد سلم حول الحى
المولى الفنارى فيما قاله من أن التجريد لمعنى الاستواء الحديث اللغوية على ما يفهم من ظاهر قول
المصنف انه مقرر ومؤكد وفيه أنه لا يحصل المقصود بدون الحكم به فان قوله أأنذرتهم أم لم تنذرهم بدون
سواء لا يفهم منه حقيقته وما فهمه الشراح من الكشاف أن الاستواء الذى تضمنه الهمزة وأم استواء
فى علم المستفهم وما بعده فى نفس الامر فالمعنى الانذار وعدمه المستويان فى علم المستفهم مستويان
فى نفس الامر كما ذكره الرازى وقال التفتازانى معناه المستويان فى علم المستفهم مستويان فى عدم
الفائدة وقال الجلال الاقسرانى ان هذا كله تكلف لا يلائمه المقام اذ لا وجه للتعرض لعلم المستفهم فضلا
عن التعرض لاستواء الامرين فيه وانما الكلام فى أن الهمزة وأم لما انسلخا عن معنى الاستفهام
عن أحد الامرين وكانا مستويين فى علم المستفهم جعلا مستويين فى تعلق الحكم بكليهما فانتقل قوله
أأنذرتهم الخ عن أن يكون المقصود أحدهما الى أن يكون المراد كليهما وهذا معنى الاستواء الموجود
فيه فالحكم بالاستواء فى عدم النفع لم يحصل الا من قوله سواء عليهم أأنذرتهم وظفرت بمثله عن أبى
علىّ الفارسى اهـ وقال قدس سره ان صاحب الكشاف أراد أن هذا معناهما فى أصلهما ليظهر
تضمنهما للاستواء فيصح الحكم بتجريدهما الا أن الاستواء فى علم المستفهم مقصود هنا كيف وهما بعد
التجريد لم يقعا فى كلام مستفهم وقيل أراد به أن الاستواء الذى جردتا له استواؤهما فى علم المستفهم
عند استعمالهما فى الاستفهام وهنا قد ذهب وبقى الاستواء فى العلم وهذا أقرب الى الحقيقة واليق
بقولهم جردتا لمعنى الاستواء منسلخا عنهما الاستفهام لاقتضائه أن المراد بالاستواء هو الذى كان
والا لم يكن تجريدا والمستفاد من سواء الاستواء فيما سيق الكلام له كأنه قيل المستويان فى علمك
مستويان فى عدم الجدوى وهذا معنى ما نقل عن المصنف ومحصوله من أن هنا سوائين مقدرا وقع هذا عقيبه
فأشير الى الاستواء فى علم ذلك المستفهم كأنه سأل به أأنذرتهم أم لا وعن أبى علىّ رحمه الله ان الفعلين
مع الحرفين فى تأويل اسمين معطوفين بالواو وهما الواقعان موقع الفاعل أو المبتدا ثم اختار أن سواء
خبر مبتدا محذوف أى الامران سواء على ثم بينهما بقوله أقمت أم قعدت والفعلان فى معنى الشرط
والاسمية قبله دالة على جوابه أى ان قمت أو قعدت فالامران سواء ولذا كان الماضى فى معنى المستقبل
لتضمن معنى الشرط واستهجن الاخفش كما فى الحجة أن يقع بعدهما جملة ابتدائية ولولا تقدم الفعلية
فى قوله تعالى سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون لم يجز واستقبح المضارع بعدهما أيضا ويؤيده
أنه فى التنزيل ماض وانما أفادت الهمزة الشرط لان ان فى المفروض فى الاغلب والاستفهام يستعمل
فيما لم يتيقن فقامت مقامهما ولذا جعلت أم بمعنى أو لانها مثلها فى افادة أحد الشيئين وعما يرشد الى أن
سواء فى مقام جواب الشرط لا الخبر أن معنى سواء أقمت أم قعدت ولا أبالى معنى واحد وليس خبرا فيه بل
بمعنى ان قمت أو قعدت لا أبالى بهما وكذا قوله

سيان عندى ان بروا وان فجروا • فليس يجرى على أمثالهم قلم

وانما اختصت الهمزة وأم فى التسوية بما بعد سواء وما أبالى وما يجرى مجراهما لان المراد التسوية
فى الشرط بين أمرين فاشترط فيما يقع خبرا أن يشتمل على معنى الاستواء قضاء لحق المناسبة ولذا وجب
تكرير الشرط وعلى هذا الجملة الشرطية خبران اهـ (أقول) قد عرفت المراد بالتسوية هنا على
وجه يزيل هذه التكلفات وأن قولهم التجريد يوهم أنه مجاز مرسل استعمل فيه الكل فى جزئه وهو

إنما استعارة أو مستعمل في لازم معناه قرينة بلا مرية وما ذكر من السؤال لا وجه له ضرورة أن السورة مدنية وهو صلى الله عليه وسلم قد أمر بالتبليغ قبل الهجرة فكيف يأتي السؤال وما نقل عن أبي علي صرح في القصريات بخلافه وقال انه لا يجوز العطف بأو بعدها حتى قال في المغني انه من لحن الفقهاء وقال السيرافي في شرح الكتاب سواء اذا دخلت بعدها ألف الاستفهام لزمت أم كقولك سواء علي أقمت أم قعدت فاذا عطف بعدها أحد اسمين على آخر عطف بالواو لا غير نحو سواء عندي زيد وعمرو فاذا كان بعدها فعلان بغير استفهام عطف أحدهما على الآخر بأو كقولك سواء علي قمت أو قعدت فان كان بعدها مصدران نحو سواء علي قيامك وقعودك فالعطف بالواو وبأو وانما دخلت في الفعلين بغير استفهام لما فيهما من معنى المجازاة فاذا قلت سواء علي قمت أو قعدت فتقديره ان قمت أو قعدت فهما علي سواء اه وهذا مخالف لما نقل عن أبي علي رحمه الله وقولهم واستحسن الاخفش الخ يعارضه قول السيرافي أيضا البدء بالفعل ههنا أحسن وقد يعادل بالفعل والفاعل المبتدأ والخبر لاستواء المعنى في ذلك كقوله تعالى سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون وان شئت قلت سواء عليكم أنتم داعون لهم أم أنتم صامتون عنهم وسواء عليكم أهم مدعوون لكم أم هم متروكون اه وما ذكر من العطف بأو يأباه تصريحهم بخلافه وأن معنى الشرط انما يلاحظ اذا لم يكن استفهام وما ذكر من البيت لا حجة فيه لانه كما صرح به في أواخر شرح الكافية لابن سينا وكلام مثله لا يستأنس به فضلا عن أن يحتج به وهو في الحقيقة من قصيدة أولها يا ربع نكرك الاحداث والقدم ¤ فصار عينك كالآثار تتهم

(قوله كما جردت حروف النداء عن الطلب الخ) المراد بالطلب طلب اقبال المنادى لان النداء انشاء اذ ليس المراد اخبار المتكلم بأنه ينادي وأنث جردت لتأنيث الجمع وهو حروف جمع حرف وفي نسخة حرف بالافراد فيقرأ جردت بتاء الفاعل المخاطب وهذه وان كانت أقل فهي أقعد والمراد بحرف النداء أيها لانها لا تستعمل الا في النداء فالحرف بمعنى الكلمة وآثر المصنف هذه العبارة تبركا لانها عبارة سيبويه والمتقدمين فجمعها باعتبار أفرادها وأيتها بضم التاء مؤنث أي وهي يجوز تأنيثها اذا وصفت بمؤنث كقوله تعالى يا أيتها النفس المطمئنة وقد كان منادى مبنيا وها بعده حرف تنبيه ويلزم وصفه بمعرف بأل أو بموصول أو اسم اشارة كما ذكره النحاة ويلزم رفع صفتها كما في النداء لانه منقول منه الى الاختصاص ومجموع أيتها العصابة في محل نصب لوقوعه موقع الحال أي مختصا من بين الرجال والطوائف ونحوه مما يقتضيه لفظه والعصابة صفته ومعناه طائفة من الناس وقيل هو من العشرة الى الاربعين كالعصبة ويختص بالرجال وجمعه عصب كغرفة وغرف والاختصاص والتخصيص لغة الانفراد والافراد وفي اصطلاح النحاة قصد المتكلم بعد ضمير ونحوه الى ذكر اسم ليخصه بحكم نسبه اليه فيأتي به على صورة المنادى مجريا عليه أحكامه الا ذكر حرفه لما بينهما من المناسبة اذ المنادى يختص بالخطاب من بين أمثاله فنقل من الاختصاص بالخطاب الى الاختصاص بالحكم كما نقلت الهمزة وأم من الاستفهام الى التسوية كما مر والمراد بالتخصيص الاختصاص في الاثبات والذكر وهو أعم من الحصر فما قيل من أن استعمال النداء في الاختصاص محل خفاء بناء على أنه فهم منه الحصر ليس بشيء (واعلم) أن على هنا باعتبار أصل معناه لانه يتعدى بعلى فيقال استوى على الارض قال تعالى استوى على العرش وقيل انها بمعنى عند وفي المغني على تجيء ظرفية واذا فسره في اللباب بمستو عندهم وقيل على هنا للمضرة كدعا عليه وليس بشيء لان سواء استعمل مع على مطلقا فتقول موتتي دائمة سواء علي أزرت أم لم تزر وبما مر علم أنه ليس في قوله حرف النداء خلل كما قيل انه غير مطابق لنفس الامر لان باب الاختصاص لم تجرد فيه حروف النداء بل لا وجود لحرف النداء فيه أصلا لا لفظا ولا تقديرا كما اتفق النحاة عليه وعبارة الكشاف في غاية الحسن لسلامتها مما ذكر وقد تؤول العبارة على أنه أراد بالحروف الكلمات الجارية في الاختصاص وهي الاسماء التي على صورة المنادى لا الحروف التي هي يا وأخواتها

(مبحث العطف بعد سواء)

كما جردت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم اللهم اغفر لنا أيتها العصابة

(وصف أي)

والانذار التخويف من عذاب الله تعالى وانما اقتصر عليه لانه أوقع فى القلب وأشد تأثيرا فى النفس من حيث ان دفع الضرر أهم من جذب النفع فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع أولى وقرئ أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بين بين وقلبها ألفا وهو لحن لان المتحركة لا تقلب ولانه يؤدى الى جمع الساكنين على غير حده وبتوسيطها وتوسيط ألف بينهما محققتين والثانية بين بين وبحذف

اه (قوله والانذار التخويف الخ) كون معناه لغة التخويف قول مشهور وقيل معناه فيها الابلاغ قال فى المصباح وأنذرت الرجل كذا انذارا أبلغته يتعدى الى مفعولين وأكثر ما يستعمل فى التخويف وأما استعماله فى القرآن بمعنى التخويف من عذاب الله فاما أن يجعل منقولا من العذاب أو بطريق النقل والتخصيص فى عرف الشرع أولانه فى تأويل مصدر معرف بتعريف عهدى وقيل انه من استعمال المطلق فى بعض أفراده مجازا وقال ابن عطية رحمه الله لا يكاد يكون الا فى زمان يسع الاحتراز فان لم يسعه فهو اشعار لا انذار والمفعول الثانى هنا محذوف تقديره أأنذرتهم العذاب أم لم تنذرهم اياه والاحسن أن لا يقدر له مفعول ليعم كما فى الدر المصون وغيره فقوله من عذاب الله كما مر اشارة للمفعول أو التأويل والاول أقرب وأولى وقوله اقتصر الخ قيل مراده يحتمل لعدم ذكر البشارة بطريق الاقتصار عليها أو بالاشتراك بأن يذكر امعا الا انها تفهم بطريق دلالة النص لان الانذار أوقع وأولى كما أشار اليه المصنف فاندفع ما قيل من أن هذه النكتة لا تفيد ترك الجمع فالوجه أن يقال الكافر ليس أهلا للبشارة فتأمل (قوله وقرئ أأنذرتهم الخ) قالوا تحقيق الهمزتين لغة تميم فلا عبرة بمن أنكرها وتخفيف الثانية بين بين لغة الحجاز وكذا ادخال الالف بين الهمزتين تحقيقا وتسهيلا كقوله

فياظبية الوعساء بين جلاجل ✱ وبين النقا آأنت أم أم سالم

وروى عن ورش ابدال الثانية ألفا محضة فقال الزمخشرى وتبعه المصنف انها لحن لان الهمزة المتحركة لا تبدل ألفا ولانه يؤدى الى جمع الساكنين على غير حده وهو خطأ لثبوتها تواترا فى القرا آت السبعة كما ذكرناه وما طعنوا به ليس بشئ لانه ورد عن فصحاء العرب ابدال الهمزة المتحركة وان كان أقل من ابدال الساكنة كما فى قوله لا هناك المرتع وقوله سالت هذيل رسول الله فاحشة ✱ والتقاء الساكنين على حده فى اصطلاح أهل العربية والاداء أن يكون الاول حرف لين والثانى مدغما نحو الضالين وخويصة ثم خصوا الوقف بجواز التقائهما مطلقا لكونه عارضا فتلخص من كلامهم أنه لا يجمع بين ساكنين وصلا فى غير ماذكر وانما اغتفر فى الادغام لعروضه ولان المدغم والمدغم فيه كحرف واحد فكأنه متحرك وضمير على حده للجمع والحد بمعنى حكمه الذى لا يتعداه ويجوزه جوازا كما فى قوله وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله أى أحكامه اللائقة به وأجيب عن التقاء الساكنين بأن من قلبها ألفا أشبع مد الالف بزيادة ألف أو ألفين ليكون ذلك فاصلا بين الساكنين كما ذكروه فى قراءة محياى بسكون الياء وصلا وهذا مما اتفق عليه القراء وقالوا التخلص من التقاء الساكنين اذا كان على غير حده بالتحريك أو الحذف أو زيادة ألف فى المد ولا يخلو من اشكال وان سلم لهم هنا لان الالف المزيدة ساكنة أيضا فكيف يتخلص بها من التقاء الساكنين وقد زيد ساكن ثالث وقال أبو حيان القراءة المتواترة لا تدفع ببعض المذاهب وكون حد التقاء الساكنين ما مر مذهب البصريين ولا يجب اتباعهم مع أنه فى المطرد المقيس وكلام الله مما يقاس عليه لا مما يقاس على غيره فاذا جاء نهر الله بطل نهر معقل على أنه عارض والاصل أنه لا يعتد به ثم ان هذه القراءة من قبيل الاداء ورواية البغداديين عن ورش التسهيل بين بين على القياس فليس الطعن فيها طعنا فى القرآن المتواتر بل فى كيفيته أو فى روايته على أنه لا يبالى بذلك وما ذكره المصنف رحمه الله أحسن من قوله فى الكشاف وقرئ بتحقيق الهمزتين والتخفيف أعرب وأكثر أى أدخل فى العربية وأفصح والشراح على أن هذه جملة معترضة بين المتعاطفين قدمت اهتماما وأصلها التأخير قيل وهو مبنى على أن التخفيف بمعنى جعلها بين بين وليس هذا مراده بل مراده التخفيف باسقاط احداهما فرتبته بعد التخفيف كما يشهد به الذوق وليس بشئ لان الحذف سيأتى فى عبارته أيضا والتأخير لا يدفع التكرير ولو قيل التخفيف المراد به هنا أعم من الحذف والتسهيل بين بين على أن ما بعده تحقيق التخفيف وتفصيل له كان أحسن فتأمل (قوله بين بين) ظرف مكان مبهم وهما اسمان ركبا وبنيا على الفتح كخمسة عشر وجعلا اسما واحدا بتقدير بين التخفيف والابدال أو بين الهمزة والهاء وقوله وبحذف

الاستفهامية الخ في الكشاف وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد أفلح اه وتبعه المصنف رحمه الله وقد أشكل على شراحه بأسرهم قال قدس سره هذه القراءة والتي بعدها من الشواذ والباقية متواترة وانما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها كما في قوله * بسبع رمين الجمر أم بثمان * دون حذف همزة الافعال في الماضي والظاهر أن الضمير في قوله حركته راجع الى حرف الاستفهام المحذوف فالقراءة بفتح الميم والهمزة معا وهي مع كونها غير مروية عن أحد مخالفة للقياس موجبة للثقل فلذا قيل الضمير راجع للحرف الذي بعد حرف الاستفهام فالقراءة عليهم نذرتهم بلا همزة أصلا ويشهد له قوله قد أفلح اه وقد اختلف الناس بعدهم الى مسلم ومجيب كما قيل ان أبا شامة نقل عن ابن مهران أن للقراء في الهمزة بعد ميم الجمع ثلاثة مذاهب الاول نقل حركتها للميم مطلقا فتحة كانت أو ضمة أو كسرة والثاني ضمها مطلقا لانه حركتها الاصلية والثالث نقل الضمة والكسرة دون الفتحة فقولهم غير مروية عن أحد مندفع وفي شرح الشاطبية ان لحمزة في الهمزة بعد ميم الجمع وجوها منها النقل وقد قرأ أأنذرتهم ونحوه بنقل الاولى وتسهيل الثانية فلك أن تحمل هذه العبارة على ظاهرها من غير ارتكاب تعسف أو شذوذ غايته أنهم تركوا التصريح بالتسهيل وهو سهل تدبر (قوله جملة مفسرة الخ) الجار والمجرور أعني لاجمال متعلق بقوله مفسرة وهو الظاهر وقيل انه مستقر أي مسوقة لاجمال الخ والاجمال لغة الاتيان بجملة الشئ من غير تفصيل ويكون بمعنى فعل الجميل كما في قول المتنبي أنا التي زمن ترك القبيح به * من أكثر الناس احسان واجمال

والمفسرة جملة مبينة لجملة سابقة أو لبعض مفرداتها ولا محل لها من الاعراب على القول المشهور بين النحاة قيل هذا بالنظر الى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن انه اخبار عن الكفار المصرين فانه حينئذ لا يبقى اجمال والعجب من بعض شراح الكشاف اذ ذهب الى أن لها محلا من الاعراب وليس بشئ لان كفرهم وعدم نفع الانذار في الماضي بحسب الظاهر مسكوت فيه عن الاستمرار والدوام وقوله لا يؤمنون دال عليه ومبين له وأما كون الجملة المفسرة لها محل من الاعراب الذي عده من العجب فهو من العجب لانه مذهب الشلوبين كما في المغني لانها عنده عطف بيان ولذا قال قدس سره لها محل من الاعراب اذا جعلت بيانا للجملة وأجريت مجرى التوابع ومعنى استواء الانذار وعدمه في عدم النفع أنهم لا يتصور منهم ايمان أبدا والمراد بالمحل أنه لو حل محلها اسم مفرد أعرب بذلك الاعراب (قوله أو حال مؤكدة الخ) الحال المؤكدة عندهم اذا أطلقت فالمراد بها نحو زيد أبوك عطوفا وقد اشترط النحاة فيها الوقوع بعد جملة اسمية طرفاها معرفتان جامدان وعاملها محذوف أبدا وقد يراد بها ما يؤكد شيأ ما قبله وهو المراد ومن توهم أن المراد الاول فقد خبط خبط عشواء وصاحب الحال الضمير في عليهم أو أنذرتهم والبدل اما بدل اشتمال لاشتمال عدم نفع ما مر على عدم الايمان أو بدل كل من كل لانه عينه بحسب المآل وقال أبو حيان لا يؤمنون له محل من الاعراب خبر بعد خبر أو خبر مبتدا محذوف أي هم لا يؤمنون وقد جوز فيه أن يكون حالا وهو بعيد ويحتمل أن لا يكون له محل على أن الجملة تفسيرية أو دعائية وهو بعيد وما قيل من أن عبارة الكشاف اما أن يكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خبرا لان ولم يذكر الحالية وكلام المصنف منسوج على منواله فكأن الناسخ حرفوا الجملة بالحال تركه أولى من ذكره (قوله أو خبران والجملة الخ) في الكشف كونه جملة مؤكدة أولى من المقابل سواء جعل لا يؤمنون تأكيدا كما ذكره أو بيانا لعدم الاجداء المقصود من الكلام لان جعل سواء الجملة اعتراضا وان حسن فيه أن من حق الاعتراض أن يساق مساق التأكيد لما عسى يختلج في وهم وأن يتم المقصود دونه لفظا ومعنى ولا كذلك ما نحن فيه لانه أقوى في الابانة عما سيق له الكلام من قوله لا يؤمنون على ما لا يخفى وأما جعل لا يؤمنون خبرا بعد خبر أو حالا مؤكدة فلا يخفى ما فيه من فوت فخامة المعنى وتبعه قدس سره هنا وارتضى ما ارتضاه يعني أن جملة التسوية أدل على ما قصد من النظم في السياق بالموحدة وهو أن المؤمنين

الاستفهامية وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها (لا يؤمنون) جملة مفسرة لاجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلا محل لها أو حال مؤكدة أو بدل منه أو خبران

بما جاء به وبما أنزل اليه وأنزل من قبله هم المهديون الفائزون بخير الدارين وحق هؤلاء أن يقابلوا بكفار مصرين انذار الرسل والكتب سواء لديهم والعدم وكذا سياقه أيضا من ختم المشاعر وتغطية البصائر انما يأخذ بحجزه عدم الانتفاع بالآيات والنذر على مالا يخفى وأما ما قيل عليه من أنه أراد بما سبق له الكلام وصف الكتاب بما هو شأنه فكما أن فى الحكم بالاستواء ايماء بالوصف الكتاب بأنه لا يجدى فكذا هو فى قوله لا يؤمنون فهما متساويان والثانية أبين دلالة على المراد فهو أظهر وأقوى وجعله كالمن الكلام أوجه وأولى وان أراد به عدم نفع الدعوة كقوله تعالى سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون ففى الايمان أيضا أدل عليه خصوصا وما قبله معلل ومؤكد له فسواء والعدم على من دقق النظر وأحسن الورد والصدر وقيل الاعتراض أن يؤتى فى أثناء كلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الايهام وجوز بعضهم كونه لدفع الايهام وكونه فى آخر الكلام وأما اشتراط كونه للتأكيد فمالم نسمعه وهذا ان كان ماقبله جملة فان كان اسم فاعل وفاعلا تعين أن يكون لا يؤمنون بيانا وتقريرا له لا أن الاعتراض لا يكون الا جملة وهو يرد على عامة الشراح وقد اغتر به المولى ابن كمال والحق معهم دراية ورواية أما الاول فلانه لو لم يؤكد كان ترقيعا للديباج بالخيش وأما الثانى فلقوله فى الكشاف فى سورة الزمر حق الاعتراض أن يؤكد المعترض بينه وبينه وقال ابن مالك فى التسهيل الجملة الاعتراضية هى الجملة المفيدة تقوية وبعد هذا المقال ما بعد الحق الا الضلال وقول المصنف رحمه الله بما هو علة الحكم فيه اشارة اليه ووجهه أنه يدل على قسوة قلوبهم وعدم تأثرهم بالانذار وهو مقتض لعدم الايمان وما قيل من أنه ليس فى الاخبار عن الذين كفروا بعدم الايمان فائدة الا أن يقيد بقيد وهو خلاف الظاهر قد دفع بأن الموضوع دل على عدم ايمان فى الماضى والمحمول على استمراره فى المستقبل وما أورد عليه من أن مراد المعترض أنه لا فائدة تناسب ما سيق له الكلام لانه اذا جعل بيانا أفاد أن عدم ايمانهم لقصور فيهم لا فى كمال الكتاب الذى سيقت الآية لبيانه غير مسلم وما روى من الوقف على قوله أم لم تنذروا الابتداء بقوله هم لا يؤمنون على انه مبتدأ وخبر مردود لا يلتفت اليه وان نقله الهذلى رحمه الله فى كتاب الوقف والابتداء كما فى الدر المصون (**قوله والآية مما احتج به الخ**) هذا مما زاده المصنف على ما فى الكشاف وهو من أمهات المسائل الاصولية وله أدلة منها ما ذكر كما يشير اليه قوله بما واطلاقه التكليف يتناول الوجوب وغيره وتقريرهم ظاهر فى أن الخلاف فى الوجوب وفى الآيات البينات لا مانع من اجرائه فى غيره وفى تحرير ابن الهمام القدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح التكليف بما لا يطاق واستحالة نسبة القبيح اليه تعالى وبالشرع عند الاشاعرة فى الممكن لذاته كحمل جبل واختلف فى المحال لذاته فقيل عدم جوازه شرعى لانه تعالى قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها فلو كلف الجمع بين النقيضين جاز عقلا وهذا منسوب للاشعرى وقيل عقلى وتحرير محل النزاع أن مراتب ما لا يطاق ثلاث أدناها ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه أو لارادته ذلك أو لاخباره به ولا نزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ممن أخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا يعنى باجماع أهل الاسلام وفرقه فان الآمدى نقل عن بعض الثنوية أنه منع جوازه كما فى شرح منهاج المصنف رحمه الله وأقصاها ما يمتنع لذاته كجمع الضدين وفى جواز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعى تصور المكلف به واقعا وتصور الممتنع واقعا فيه تردد ليس هذا محل تفصيله والحق جوازه لا وقوعه وان قيل به أيضا والمرتبة الوسطى ما أمكن فى نفسه لكنه لم يتعلق بوقوعه قدرة العبد اصلا كخلق الجسم أو عادة كصعود السماء وهذا هو الواقع فيه الخلاف على المشهور عند المحققين والمراد بالتكليف هنا طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا مطلق الطلب ولا الطلب قصدا للتعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما فى طلب معارضة القرآن للتحدى ثم ان النزاع فى هذا انما هو فى الجواز وأما الوقوع فممتنع بحكم الاستقراء الشاهد عليه النصوص كقوله تعالى لا يكلف الله

والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم
والآية مما احتج به من جوز تكليف ما لا يطاق

{الكلام على تكليف ما لا يطاق}

نفسا الا وسعها الآية وبهذا ظهر أن كثيرا من تمسكات الفريقين لم يرد على المتنازع فيه هذا محصل ما في شرح المقاصد وكله مما طبق فيه المفصل الا قوله أخيرا ان النزاع انما هو في الجواز فانه صرح في كثير من كتب الاصول بخلافه الا أن يقال انه لم يعتد بالخلاف في الوقوع ثم ان بعض أهل الاصول فرق بين التكليف بالمحال بالباء الموحدة وتكليف المحال بدونها وقال الكلام هنا في الاول وفي الثاني أيضا خلاف الاشعري على ما في شرح منهاج المصنف (قوله فانه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم الخ) بيان لوجه الاحتجاج ودفع لما يرد عليه من أن ما نحن فيه ليس محالا لذاته ولا عادة بل عقلا فقط وهو واقع بالاتفاق كما مر فتقرر على وجه يبينه ويدفع ما يرد عليه وان جاز ووقع وهو مستلزم لاجتماع الضدين لزم منه وقوع المحال لذاته وما يستلزم المحال لذاته محال لذاته فالمستحيل لذاته قد وقع لان أبا لهب مثلا قد أمر بالايمان بكل ما أنزله تعالى وبالتصديق به ومنه أنه لا يؤمن فصار مكلفا بأنه يؤمن بأنه لا يؤمن أو بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين وحاصله أن التكليف بالشئ تكليف بلوازمه ورد بالمنع لاسيما اللوازم العدمية وهذا يحتمل أن يكون دليلا للقائلين بالوقوع فيدل على الجواز الذي ذكره المصنف بالطريق الاولى ويحتمل أن يكون نقضا لاستدلالهم بالاستقراء المقرر في كلام القوم وقوله فلو آمنوا الخ لما صوره بالاخبار المناسب للمقام قرره بانقلاب خبره كذبا ومن المتكلمين من قرره بلزوم انقلاب علمه جهلا وهو قريب منه وفي شرح المقاصد لا يقال لا نسلم أنه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل يلزم أن يكون العلم المتعلق به أزلا أنه لا يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغير علم الى جهل كما اذا اقدر من يأتي بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من أول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم لاستحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بأنه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا من أخبر تعالى بأنه لا يؤمن كأبي جهل وقد عرف أنه ليس محل النزاع فليس الدليل في محله وعلى تقرير أكثر المحققين هو يدل على وقوع التكليف بالمحال لذاته لجمع النقيضين وفي ارشاد امام الحرمين رحمه الله فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا اتفق وقوعه شرعا فانه تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق ويؤمن بجميع ما أخبر عنه ومنه أنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأن لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا في المطالب العالية للرازي وقال أيضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدمه أمر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان مستحيل أن يحصل مع العلم بعدمه بمقتضى المطابقة وهي بحصول عدم الايمان وقيل ما ذكر لا يدل على أن المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب أصله وان امتنع لسابق علم أو اخبار من الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع وفيه أن الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وطلب بالتصديق به على التعيين وقيل المطلوب من مثل أبي لهب التصديق بما عدا هذا الاخبار وهو في غاية السقوط اه وقال شيخنا رحمه الله في الآيات البينات ان الاستحالة باعتبار الانقلاب في العلم القديم وخبر الصادق عقلي لا دخل للعادة فيه والجواز العادي باعتبار كون الشئ مما يقع نوعه متكررا كايمان الكافر فلا مخالفة بين كونه ممكنا عقلا ومحالا عقلا لذاته أو لغيره فانه بخصوصه بعد قيام الدليل ممتنع عقلا وعادة فان نظر لكون الدليل غير لازم وما ينافيه فهو ممتنع لغيره وان قطع النظر عن الدليل كان ممكنا عقلا وعادة نظرا لنوعه وهو نظر دقيق ان ساعده التوفيق (قوله فيجتمع الضدان) هذه عبارة الامام في المحصول ومن تبعه من أهل الاصول وعبر في الحاصل وفي شرح المقاصد وغيره بنقيضين بدل ضدين وكذا عبر به المصنف في المنهاج ووجهه أن من نظر الى الايمان وعدمه جعلهما نقيضين وهو الظاهر فان نظر الى أن العدم غير مكلف به وانه انما يكلف بنفس الكف وهو فعل وجودي فهما ضدان بهذا الاعتبار والحاصل أن تصديقه في أن لا يصدقه محال ممتنع لذاته لان فرض وقوعه مستلزم لعدم وقوعه وكل ما يلزم من فرض وقوعه لا وقوعه فهو ممتنع بالذات فيكون ممتنعا عادة بالطريق الاولى وبهذا استدل

فانه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون وأمرهم بالايمان فلو آمنوا انقلب خبره كذبا وشمل ايمانهم الايمان بأنهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان

بعضهم على أنّ التكليف بالممتنع لذاته واقع فاذا كان التكليف بهذا التصديق واقعا كان التكليف بالمحال واقعا فتدبر (**قوله والحق أنّ التكليف الخ**) هذا اشارة الى أنّ القائل بعدم التكليف به من المعتزلة مأخذه أنه لا فائدة فى طلب المحال وفى شرح مختصر ابن الحاجب أنّما أخذه انّ الآمر يريد وقوع المأمور به والجمع بين علمه بعدم وقوعه وارادة وقوعه كالتناقض وهذا بناء على أنّ الامر عندهم هو الارادة وأنّ أفعال الله تعالى معللة بالاغراض والى هذا أشار المصنف رحمه الله بقوله لا تستدعى غرضا أى لا تقتضيه يعنى أنه انما يستحيل الامر بما لا يقدر عليه المكلف اذا كان غرض الآمر حصول المأمور به وحكم الله لا يكون لغرض وان ترتب عليه فوائد ومصالح كلها نافعة لانه الحكيم المتعالى وقال امام الحرمين الامر بهذا ليس للطلب بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب لا محالة لانه تعالى له أن يعذب من يشاء وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لفائدة الاخذ فى المقدمات كما قرروه فى أصولهم وعليه أنه لا يتوجه على المعتزلة لانهم يمنعون هذه القاعدة وقد مرّ فى شرح المقاصد أنّ الطلب التكليفى للاتيان بالفعل واستحقاق تاركه العذاب واندفاعه ظاهر (**قوله سيما الامتثال الخ**) الامتثال هو الاتيان بالمأمور به على الوجه المطلوب شرعا كما فى كتب الاصول فالمراد أنّ الامتثال أحق شئ بعدم الاستدعاء لأن يكون غرضا للآمر ولذا جاز النسخ قبل الفعل ولو كان الامتثال مقصودا لم يجز والمذكور بعد سيما منبه على أولويته بالحكم لا مستثنى خلافا لبعض النحاة ووجهه أنه كأنه أخرج عما قبله من حيث أولويته بالحكم قيل استعماله بدون لا كما فى عبارة المصنف لحن غير جائز كما فى عبارة المصنف كما فى شرح المفصل والمغنى خطأ وهو غير وارد لانّ الحذف لقرينة جائز والقرينة أنه شاع استعماله معها وقد قال الرضى انه يجوز تثقيل يائه وتخفيفها مع ذكر لا وحذفها وهو ثقة فقول الدمامينى انه لم يقله غيره وانه لم يستعمل بدونها الا العجم سوء ظن بالثقة وليس مثله من الحزم ويجوز فى الامتثال الرفع والنصب والجرّ كما قالوه فى يوم فى قوله • ولا سيما يوم بدارة جلجل • وقوله للاستقراء هو ما ذكره القوم فى استدلالهم ولم يذكر النص وهو قوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها الآية لانه غير صريح فيه كما سيأتى بيانه والاستقراء وهو السبر والتقسيم الاستدلال بثبوت الحكم فى الجزئيات على ثبوته للكلى الشامل لها مأخوذ من قرأت بمعنى جمعت وسينه للطلب لانّ المستقرئ طالب للافراد التى يجمعها بالنظر اتفاقها يعنى أنّ التكاليف تتبعت فلم يوجد فيها محال لذاته قد وقع (**قوله والاخبار بوقوع الشئ الخ**) يعنى أنّ الاخبار بوقوع شئ أو عدمه لا ينفى القدرة التى هى شرط التكليف وصحته ولا ينافى كون الايمان وعدمه مقدورين فى حد ذاتهما وان لزم امتناع الايمان فى بعض الاشخاص لمانع آخر لتخلف ما أخبر به الله أو وجود ما يخالف علمه أو اجتماع ضدين الى غير ذلك من الامور الخارجة عنه فلا يقتضى الامتناع الذاتى فيه لانّ علمه بعدم الشئ واخباره عنه لا يجعله ممتنعا كما أنّ علمه بوجوده واخباره به لا يجعله واجبا كما ستراه وهذا جواب عما احتج به من خالف المذهب الحق وقد مرّ فى توجيه الاحتجاج بهذه الآية أمران الاول أنه تعالى أخبر بعدم ايمانهم وأمرهم بالايمان فلو آمنوا انقلب خبره كذبا والثانى لزوم اجتماع ضدين لما مرّ ولانّ تصديقه للرسول صلى الله عليه وسلم فى أن لا يصدقه تصديق له فى نحو قوله سواء عليهم أأنذرتهم الآية فلو صدر منه تصديقه للرسول صلى الله عليه وسلم فى هذا الخبر علم وقوع فرد من أفراد تصديقه للرسول صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مضمون الخبر الذى صدّق الرسول صلى الله عليه وسلم فيه وهو أنه لا يصدّقه فى شئ أصلا والعلم بوقوع ما يناقض مضمون الخبر مستلزم لتكذيب المخبر فيه فانّ العلم بوقوع الخسوف فى ساعة كذا من سنة كذا مستلزم عادة لتكذيب من قال لا خسوف فى تلك السنة أصلا فيكون تصديقه الرسول صلى الله عليه وسلم فى أن لا يصدقه مستلزما لتكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم فى أن لا يصدقه أصلا وتكذيبه فيه مستلزم لعدم تصديقه فيه لامتناع اجتماع التصديق والتكذيب فى شئ واحد فيستلزم عين كل منهما نقيض الآخر فتصديقه

والحق أنّ التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث انّ الاحكام لا تستدعى غرضا سيما الامتثال لكنه غير واقع للاستقراء والاخبار بوقوع الشئ أو عدمه لا ينفى القدرة عليه

•(معنى لاسيما)•

فى أن لا يصدقه مستلزم لعدم تصديقه فيه كما قرره بعض الفضلاء هذا ثم انه قيل ان هذا جواب
عن الامرين أما الاول فظاهر لان الكذب انما يلزم اذا وقع خلاف المخبر به والتكليف بالشئ لا يقتضى
ايقاعه بالفعل بل القدرة عليه والاخبار بطرفى الشئ لا ينفيها وأما الثانى فبأن يقال انهم لم يكلفوا
الا بتصديقه وهو ممكن فى نفسه مقصود وقوعه الا أنه مما علم الله أنهم لا يصدقونه لعلمه بالعاصين
واخبار لرسوله صلى الله عليه وسلم كاخباره لنوح عليه الصلاة والسلام بقوله انه لن يؤمن من قومك
الآية لا لأنه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبر ولا ينفيان القدرة عليه الخ كما أفاده
المحقق عضد الملة والدين يعنى لا يلزم التكليف بما يستلزم نقيضه لانهم كلفوا بتصديق الرسول صلى الله
عليه وسلم فى جميع ما جاء به اجمالا وفيما علموا مجيئه به تفصيلا وقوله سواء عليهم الخ ليس مما علموا مجيئه به
لانه اخبار للرسول صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من الاحكام المتعلقة بأفعالهم حتى يجب تبليغه اليهم
فلا يكلفون بتصديقه والتصديق بغيره مما جاء به ممكن ووقوعه منهم عادة فلا يكون التكليف به تكليفا
بالمحال وتعلق العلم أو الاخبار بعدم صدوره منهم لا يخرجه عن الامكان لانهما تابعان للوقوع لا سببان
له على أنا لا نسلم أنهم أمروا به بعدما أنزل أنهم لا يؤمنون (**قوله** كاخباره الخ) هذا تلخيص لما قاله
الامام من أن ما يدل على العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان لانه لو كان كذلك وجب أن لا يكون
الله قادرا على شئ لان ما علم وقوعه يكون حينئذ واجبا فليس للقدرة فيه أثر وأما الممتنع فلا قدرة عليه
فلا يكون تعالى قادرا على شئ أصلا وهو كفر فثبت أن العلم بعدم الشئ لا يمنع من وجوده والعلم متعلق
بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا فعلمه به ممكن وان كان واجبا كان واجبا ولا شك أن الايمان والكفر
فى حد ذاته ممكن فلو وجب بسبب العلم كان العلم مؤثرا فى المعلوم وقد ثبت أنه محال وأيضا لو كان العلم
والخبر مانعا لم يكن العبد قادرا على شئ أصلا كالجماد وأفعاله كلها اضطرارية ونحن نعلم بالبديهة
خلافه فدل على أن كلا منهما غير مانع من الفعل والترك ولو منع العلم بالعدم عن الوجود كان أمره تعالى
الكافر بالايمان أمرا باعدام علمه وهو غير معقول والايمان فى نفسه من الممكنات فيجب أن يعلمه الله
كذلك لئلا ينقلب علمه سبحانه جهلا أو يجتمع فى شئ واحد كونه واجبا وممكنا وهو محال وقوله باختياره
قيد لفعل العبد اشارة لما تقرر فى الاصول من أن الاكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة عليه بالاتفاق
وأما غير الملجئ ففيه خلاف والاصح عند المصنف أنه لا يمنعه كما ذكره فى المنهاج (**قوله** وفائدة الانذار الخ)
هذا تتمة لما قبله فان المنكرين له كما فى التفسير الكبير قالوا لا يجوز ورود الامر بالمحال فى الشرع لانه
كأمر الاعمى بنقط المصاحف والمقعد بالطيران وهو كبعثة الرسل للجمادات فأشار الى جوابه بما ذكر وينجع
مضارع نجع بنون وجيم وعين مهملة بمعنى أفاد ونفع وأصله من نجع الدواء اذا نفع المريض ففيه تشبيه
لانذار الرسل بالدواء النافع ولطفه ظاهر كما قال تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة والزام الحجة
أن لا يبقى لهم شبهة يحتجون بها أو يقولون ما جاءنا من نذير وحيازة الرسول صلى الله عليه وسلم أى تحصيله
ووصوله لها من حازه اذا ضمه وجمعه كما فى القاموس وغيره وتفسيره بالاحاطة على أنه من الحيز وهو المكان
تكلف ولم يقل سواء عليك لان الانذار وعدمه ليس سواء لديه لفوات فضيلة الانذار الواجب عليه على
تركه واذا أريد بالموصول ناس معينون على أن تعريفه عهدى كما هو الاصل فيه كان فيه معجزة لاخباره
بالغيب وهو موت هؤلاء على الكفر كما كانوا بخلاف ما لو كان للجنس لعدم التعيين وهو ظاهر (**قوله**
تعليل للحكم السابق الخ) اشارة الى أنه ترك عطفه لانه مستأنف فى جواب سؤال عن مطلق سبب
الاستواء واصرارهم على كفرهم كأنه قيل ما بالهم استوى لديهم الانذار وعدمه فاجيب بأنهم ختم الله
الخ وهذا لا ينافى كونه لسبب آخر كالانهماك الآتى وان علل هذا أيضا بما دل عليه استواء الامرين من
التصميم على الكفر ولذا قيل ان هذا الاستئناف ورد لبيان علة تلك العلة سواء أريد بالحكم ما تضمنه
لا يؤمنون أو الاستواء أو مجموع ما مر وقوله وبيان الخ عطف تفسيرى وكونه نتيجة لما قبله خلاف الظاهر

كاخباره سبحانه وتعالى عما يفعله هو أو العبد
باختياره وفائدة الانذار بعد العلم بأنه لا ينجع
الزام الحجة وحيازة الرسول فضل الابلاغ
ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما
قال لعبدة الاصنام سواء عليكم أدعوتموهم
أم أنتم صامتون وفى الآية الاخبار بالغيب
على ما هو به ان أريد بالموصول أشخاص
بأعيانهم فهى من المعجزات (ختم الله على
قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة)
تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه

مع أنّ النتيجة تستعمل بالفاء كما اعترف به هذا القائل وكون عطف ولهم عذاب عظيم عليه بعينه اذ لا يصلح للعطف سيأتي بيانه (قوله والختم الكتم الخ) في الكشاف الختم والكتم أخوان أي بينهما مناسبة معنوية مع التوافق في العين واللام وأكثر الحروف وهو نوع من الاشتقاق عندهم يسمونه الاشتقاق الاكبر وهو المراد بالاخوة في مثله وهذا أحسن من تفسيره به كما فعله المصنف رحمه الله فان حقيقة الختم الوسم بطابع ونحوه والاثر الحاصل من ذلك وحقيقة الكتم الستر والاخفاء وهما متغايران فلا وجه لتفسيره به لكنه لما لزمه ذلك جعله كأنه عينه مبالغة وهو ظاهر فلا غبار عليه كما قيل وسمى به بمعنى أطلق عليه واستعمل فيه والتسمية تكون بهذا المعنى وبمعنى وضع العلم والمراد الاول والاستيثاق استفعال من الوثوق ومعناه مسدّ الابواب والاقفال على ما وراءها لحفظه والمنع ومن فعل ذلك صار ذا وثوق فالاستفعال للصيرورة كاستحجر الطين وهو أحد معانيه المعروفة قال الراغب في مفرداته الختم والطبع يقال على وجهين مصدر ختمت وطبعت وهو تأثر الشئ بنقش الخاتم والطابع والثاني الاثر الحاصل عن النقش ويتجوز بذلك تارة في الاستيثاق من الشئ والمنع منه اعتبارا بما يحصل من المنع بالختم على الكتب والابواب نحو قوله تعالى ختم الله الخ وتارة في تحصيل أثر عن شئ اعتبارا بالنقش الحاصل وتارة يعتبر منه بلوغ الآخر ومنه ختمت القرآن اذا انتهيت الى آخره اه وهذا تفصيل لما أجمله المصنف وغيره من معناه لغة فقوله والبلوغ بالرفع معطوف على الاستيثاق عطف قسيم على قسيم وليس معطوفا على الكتم فيكون من جملة تفسيره ومعناه الحقيق كما توهم وهو مراد لما نقل اليه مطلقا الا لما أريد به ههنا حتى يرد عليه أنّ ختم الكتاب متعدّ بنفسه وما هنا متعدّ بعلى مع أنه لا أصل له فانه يقال ختمت الكتاب وعلى الكتاب كما صرّح به (قوله بضرب الخاتم الخ) الضرب ايقاع جسم على آخر وضرب الخاتم ايقاعه على ما يؤثر فيه من شمع ونحوه كما سيأتي وقوله لانه كتم له أي لانه يؤدّي الى الاخفاء والستر وهو الغرض منه فجعل عينه مبالغة كما مرّ وهذا بيان للمناسبة بينهما وبلوغ الآخر الوصول اليه وآخره مفعوله من بلغت المنزل ونحوه لا منصوب بنزع الخافض على أنّ أصله الى آخره وقوله نظرا الخ تعليل لاطلاق الختم على بلوغ الآخر والاحراز جعل الشئ في الحرز وهو ما يحفظه ولذا سمت العامّة ما يكتب ويعلق عوذة حرزا يعني أنّ من أتمّ شيأ فقد حازه بما يحاز به مثله كحفظ القرآن الى آخره فكأنه استوثقه وفي كلام المصنف رحمه الله نظر من وجهين فانه يقتضي أنّ اطلاق الختم على بلوغ الآخر معنى مجازي وهو خلاف المعروف في الاستعمال ولانه يقتضي أيضا أنه مأخوذ من الاستيثاق وكلام الراغب الذي هو مأخذه صريح في أنه مجاز برأسه كما سمعته آنفا وما في الكشاف سالم من هذا لانه قال الختم والكتم أخوان لانّ في الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه كتماله وتغطية لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه اه والجواب أما عن الاول فانّ اشتهاره حتى صار حقيقة في عرف اللغة لا ينافي كونه مجازا بحسب أصل اللغة وقد عدّه من المجاز في الاساس وأما عن الثاني فالذي ذكره الراغب أنه مجاز عن مطلق المنع كالمشفر فلا ينافي كونه حقيقة في المنع بضرب الخاتم عليه ويؤخذ منه غيره فتدبر (قوله والغشاوة فعالة) نقل بعض الافاضل عن جار الله أنّ فعالة هنا غير منصرفة وكذا هو في نسخ الكشاف وقال انّ الاصل في أمثاله انّ ما كان موزونه غير منصرف فانه يستعمل غير منصرف البتة وما كان موزونه منصرفا ففيه وجهان الصرف وتركه بشرط أن لا تدخل عليه ربّ وله تفصيل في الايضاح والرضي وذهب بعض علماء اللغة الى أنّ هيآت الكلم قد تدلّ على معان مخصوصة وان لم تكن مشتقة ومنه ما هنا فانّ فعالا بكسر الفاء ان لم تلحقه هاء التأنيث فهو اسم لما يفعل به الشئ كالآلة كلمام وركاب وحزام لمن يؤتم به ولما يركب به ويحزم ويشدّ به كما مرّ في كتاب فان لحقته الهاء فهو اسم لما يشتمل على الشئ ويحيط به كاللفافة والعمامة والقلادة وهذا في غير المصادر وأما فيها ففي الحجة لابي علي في سورة الكهف فعالة بالكسر في المصادر يجئ لما كان صفة ومعنى متقلدا كالكتابة والامارة والخلافة والولاية وما أشبه

والختم الكتم سمي به الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتم له والبلوغ آخره نظرا الى أنه آخر فعل يفعل في احرازه والغشاوة فعالة

{ بحث نفيس في فعالة ونحوها }

ذلك وبالفتح في غيره اه وقول الزجاج كل ما اشتمل على شئ مبنى على فعالة نحو العمامة والقلادة وكذا أسماء الصناعات فان الصناعة مشتملة على ما فيها نحو الخياطة والقصارة وكذا كل ما استولى على شئ نحو الخلافة والامارة يقتضي عدم الفرق بينهما ونقل عن الراغب أن فعالة لما يفعل به ذلك الفعل كاللفافة في اللفافة فان استعملت في غيره فعلى التشبيه كالخلافة والامارة وهو يقتضي أنه كالمجرد من الهاء وهو مخالف لهما والظاهر هو الاول ، والفصل للمتقدم ، وسلمتوا والغشاوة لعدم تطرفها ولو تطرفت قلبت همزة كالغشاء وقال أبو على رحمه الله لم يسمع منها فعل الايائي قالوا ومبدلة من الياء ورد بأنه لا مقتضى للقلب فلعل لماذا نبز وغشى كعطى لفظا ومعنى والعصابة ما يعصب على الرأس ويدار عليها قليلا فان زاد فعمامة وهي معروفة (قوله ولا ختم ولا تغشية الخ) توطئة لبيان المراد واشارة الى قرينة المجاز العقلية والى ضعف حمله على الحقيقة كما نقله الراغب عن الجبائي من أنه تعالى جعل ختما على قلوب الكفار ليكون دليلا للملائكة على كفرهم فلا يدعون لهم وليس بشئ لان هذه الغشاوة ان كانت محسوسة فمن حقها أن تدركها أصحاب التشريح والانهم باطلاعهم على اعتقادهم وأحوالهم مستغنون عنها وسيأتي في كلام المصنف رحمه الله ما يشير اليه وما قيل من أنه لم يحمل على الحقيقة تحاشيا عن نسبة الظلم والقبيح ليس بشئ لانه ليس مذهب أهل السنة وكذا ما قيل انه لا يتصور في شأنه وحمله على حقيقته غنى عن الرد وما روى عن الحسن من أن الكافر اذا بلغ في الغواية غايتها ران في قلبه الكدر وعلم الله منه أنه لا يؤمن فذلك هو الختم دليل على المجاز لا الحقيقة كما توهم وأما اسناده بعد التجوز فحقيقة عند أهل السنة مجاز عند المعتزلة لمنعهم من اسناد القبيح الى الله تعالى كما نقل مفصلا عن الكمال القاشاني (قوله وانما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم الخ) لما لم تصح الحقيقة علم امتناع الكناية أيضا والكناية المتفرع عليها المجاز مجاز بحسب نفس الامر فبقي أنه مجاز مرسل أو استعارة كما ستراه والاحداث والايجاد بمعنى والمراد بالنفوس الذوات المشتملة على الجوارح والمشاعر والهيئة الصفة والحال التي هم عليها والتمرن الاعتياد يقال مرن على الشئ مرونا من باب قعد ومرانة بالفتح اذا اعتاده وداومه وأصله التليين وبسبب متعلق بيحدث ويجوز تعلقه باستحباب واستقباح وتنازعهما فيه والغي الضلال والانهماك التوغل واللجاج وتعاف بمعنى تكره وتنفر ويحدث بضم الياء التحتية وكسر الدال فهيئة منصوب والمحدث هو الله تعالى ويجوز قراءته بفتح التاء الفوقية وضم الدال ورفع هيئة على الفاعلية وجملة تمرنهم صفة لهيئة وقوله فتجعل بالمثناة الفوقية مرفوع معطوف على قوله تمرنهم والضمير المستتر فيه للهيئة والاسناد مجازي أو بالتحتية وهو منصوب معطوف على يحدث على الاول وفاعله المستتر لله والاسناد حقيقي وقوله فتصير ضميره للاسماع والقلوب وقوله وأبصارهم معطوف على أسماعهم أو قلوبهم وتجتلي بمعنى تنظر أو بمعنى تراها مجلوة عليها كالعروس ففيه استعارة مكنية وتخييلية وقوله كأنها بدل من قوله لا تجتلي وفي نسخة فتصير كأنها وحيل مجهول بمعنى وقعت الحيلولة وقوله كأنها مستوثق الخ بيان للمناسبة بين ما أريد به ومعناه الحقيقي كما مر وليس هذا معنى مجازيا حتى يكون المراد مجازا بمرتبتين محتاجا للتوجيه المشهور وقد مر أنه لا خلاف بين أهل السنة والمعتزلة في المجازية وانما الخلاف في الاسناد بعد التجوز وقال الامام الراغب أجرى الله العادة أن الانسان اذا تناهى في اعتقاد باطل وارتكاب محظور فلا يكون منه تلفت بوجه الى الحق يورثه ذلك هيئة تمرنه على استحسان المعاصي وكأنما يختم بذلك على قلبه وعلى ذلك قوله تعالى أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وعلى هذا النحو استعارة الاغفال في قوله أغفلنا قلبه عن ذكرنا واستعارة الكن في قوله وجعلنا على قلوبهم أكنة واستعارة القساوة في قوله وجعلنا قلوبهم قاسية اه وهو كلام حسن ومنه أخذ المصنف رحمه الله ثم اعلم ان البزار روى حديثا مرفوعا عن ابن عمر فيه ان الطابع معلق بقائمة العرش فاذا عمل العبد بالمعاصي واجترأ على الله بعث الله الطابع فطبع على قلبه فلا يعقل بعد ذلك شيأ فقيل انه روى مثله في كثير من الاحاديث فحملها

من غشاه اذا غطاه بنيت لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة وانما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم هيئة تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي واستقباح الايمان والطاعات بسبب غيهم وانهماكهم في التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق وأسماعهم تعاف استماعه فتصير كأنها مستوثق منها بالختم وأبصارهم لا تجتلي الآيات المنصوبة لهم في الانفس والآفاق كما تجتليها أعين المستبصرين كأنها غطي عليها وحيل بينها وبين الابصار

من لم يتضلع من الحديث على المجاز والاقوى كما فى شرح السنة للبغوى اجراؤها على الحقيقة اذ لا مانع منها والتأويل خلاف الاصل ولا يخفى انه مذهب الظاهرية والحس والعقل شاهدان للتأويل فلا يغرنك كثرة القال والقيل **(قوله وسماه)** بتذكير الضمير كما فى أكثر النسخ وهو راجع الى الاحداث أو الحدوث وفى بعض النسخ سماها بتأنيثه والظاهر رجوعه للهيئة وهى الكيفية والحالة المحسوسة كانت أولا فاما أن يكون بتقدير مضاف أى احداثها أو لا يقدر لما سيأتى من أن الهيئة مستعار لها أيضا فى بعض الوجوه **(قوله على الاستعارة الخ)** الاستعارة تستعمل بمعنى المجاز مطلقا وبمعنى مجاز علاقته المشابهة مفردا كان أو مركبا وقد تخص بالمفرد منه وتقابل بالتمثيل كما فى مواضع كثيرة من الكشاف والتمثيل وان كان مطلق التشبيه غلب على الاستعارة المركبة ولا مشاحة فى الاصطلاح وحاصل ما قرروه هنا أن الختم استعير من ضرب الخاتم على الاوانى ونحوها الاحداث هيئة فى القلب والسمع تمنع من خلوص الحق اليهما كما يمنع الختم فهى استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلى هو الاشتمال على منع القابل عما من حقه أن يقبله ثم اشتق منه الماضى ففيه استعارة تصريحية تبعية ويلزمه من التشبيه الذى تتضمنه هذه الاستعارة تشبيه القلوب والاسماع بالاوانى كما فى جوامع الكلم بل بالاقفال المقفلة الا أنه هنا تابع لذلك التشبيه لم يقصد ابتداء فبطل ما توهم من أن فى القلوب والاسماع مكنية مخيلة بالختم اذ رد التبعية فى مثله الى المكنية غير مرضى ومنه تعلم أن ما فى العبارة من قوله (٢) بجعل قلوبهم وأسماعهم كأنها مستوثق منها بالختم لا يدل عليه كما تخيلوه وهو كقولهم فى نطقت الحال انها جعلت لكونها دالة كأنها ناطقة مع أن المراد تشبيه دلالتها بالنطق لا تشبيهها بالناطق فهو بيان لحاصل الكلام وانما قيل لفظة كأن كثيرا ما تستعمل عند عدم الجزم بالشئ من غير قصد الى تشبيه نحو كأن زيدا أخوك فكنى بها هنا عن عدم القصد من القصوى وهو كلام حسن وكثيرا ما تراه فى كلامهم ولفظ الغشاوة استعير من معناه الاصلى لحالة فى أبصارهم مقتضية لعدم اجتلاء الآيات والدلائل فهى استعارة أصلية مصرحة من محسوس لمعقول كما مر لا تبعية كما سيأتى ودعوى أن الابصار مكنية لا يأباه الحكم بأن الختم والتغشية مجاز وقد عرفت أنه غير مقبول ووضحه ما ذكره المدقق فى الكشف من أنه انما يكون اذا اتضح كون التخييل من روادف المسكوت عنه وكان شائعا الاتحاد تشبيه بالمستعار منه كما فى نحو ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وعالم يغترف منه الناس اذ لا فرق بينهما سوى أن النقض تمهيد لكون المنقوض حبلا والاغتراف منه لكونه بحرا وأن لهما مزيد اختصاص بالحبل والبحر وتشبيه العهد والعالم بهما مستفيض لا كتشبيه القلوب بالاوانى فانه انما يؤخذ من ايقاع الختم عليها والمشبه احداث ذلك والمشبه به ضرب الخاتم وقيل شبه عدم نفوذ الحق فى القلوب وتحقق نبو الاسماع عن قبوله بكونها مختوما عليها ومغطى عليها تشبيها بقوله كأنها مستوثق منها بالختم واعترض عليه بأنه اذا كان المشبه به المختومية كان استعارة فى المصدر المبنى للمفعول وأجيب بأن مصدر الفعل المتعدى يشتمل على معنى المصدر المبنى للمفعول كما صرح به قدس سره فى بحث متعلقات الفعل من شرح المفتاح والمقصود هنا استعارة المختومية لحالة القلوب والاسماع واظهار المشابهة بينهما ويلزم ذلك استعارة ختم الله تعالى بالتبعية فالمستعار لفظ المصدر المبنى للفاعل المتعدى لكن المقصود نسبته الى المفعول التى هى جزء منه والتشبيه به بل التشبيه بلازم هذا الجزء الذى هو الهيئة والحالة لكن أداؤه بالفعل لا يمكن الا باحدى النسبتين فالظاهر حينئذ أن يجعل المشبه الهيئة التى يلزمها عدم نفوذ الحق لكن المقصود ما ذكرنا وبهذا علم ما وعدناه فى تأنيث ضمير سماها **(قوله وتغشية)** قد قدمنا لك أن هذه الاستعارة أصلية تصريحية لا تبعية وقد قيل انه ظاهر تقرير المصنف والزمخشرى حيث جعلا المشابهة بين عدم اجتلاء الابصار والتغشية وحيث قالا لا ختم ولا تغشية واليه ذهب الرازى فى شرح الكشاف وتابعه بعضهم فيه وأيده بعض المدققين بأنهم جعلوا الاستعارة تبعية فى أسماء الزمان والآلة وسائر المشتقات

وسماه على الاستعارة ختما وتغشية

(٢) أى قول صاحب الكشاف اه مصححه

قوله (استعمال كأن)

لان المقصود الاهم فيما هو المعنى القائم بالذات لا نفس الذات فينبغى أن يعتبر التشبيه فيما هو الاهم فتكون تبعية فان جعلنا الغشاوة اسم آلة كما ذكر فى لفظ الازار والامام فيجب أن تكون تبعية والافلا يخلو عن خفاء اه وقيل المفهوم من هذا أن فى قوله تعالى وعلى أبصارهم غشاوة استعارة تبعية كما فى ختم فكأنهم جعلوه بمعنى غشى الماضى كما يدل عليه قوله ما معنى الختم على القلوب والاسماع وتغشية الابصار ويؤيده قراءة النصب على تقدير وجعل على أبصارهم غشاوة فيوافق ما فى سورة الجاثية وهو قوله تعالى وجعل على بصره غشاوة أو على حذف الجار كما سيأتى وهو مخالف لما فى شرح الكشاف من أنه استعارة أصلية لا تبعية (والذى خطر بالخاطر الفاتر) أن الجملة باقية على اسميتها والنكتة فى تغيير الاسلوب افادة الدوام والثبات الذى يقتضيه المقام لما تقرر فى الاصول من أن سبب الايمان حدوث العالم وتغيره المدرك بالبصر فكل عاقل شاهد بعين الاستبصار والاعتبار استدل به وترك الافكار ومن لم يؤمن كأنه لم يبصره لغشاوة خلقية على بصره وهو معنى الثبات والدوام وأما ما فى سورة الجاثية فالمقام مقتض لبيان عدم قبولهم النصح ومبالاتهم بالمواعظ المتعاقبة عليهم حينا بعد حين فيناسبه الفعل الدال على التجدد وهذا مما تفردت به ثم قال والحاصل أن استعارة الختم تبعية كما مر بيانه وكذا ما فى قوله وعلى أبصارهم غشاوة لكن بالتأويل الذى سمعته فظهر أن كلام شراح الكشاف بالنظر لظاهر الآية وكلام المصنف ومن حذا حذوه بالنظر للتأويل (أقول) لو كان المقام مقتضيا الثبات والدوام لم يكن لتصديره بالفعلية هنا وجه أصلا لان الاستبصار والاعتبار بالقلب فاذا تجدد لزمه تجدد الختم أيضا وأما قراءة النصب على الوجهين فالغشاوة فيها مصدر فكيف تكون استعارة تبعية بمقتضى النظر السديد ولو سلم أن المقام يقتضى الثبات فى الجملة الثانية تكون قراءة النصب مخالفة لمقتضى المقام ومثله من وساوس الاوهام فالحق أن العدول انما هو للايجاز وأن منشأ الخلاف انما هو أن الاسم الجامد اذا أول بمشتق هل ينظر لاصله فتجعل استعارته أصلية أو لما قصد به لانه بمعنى الشئ المغشى فتجعل تبعية وأما كونه اسم آلة كالازار فصلح من غير تراض الخصمين لان الذى ادعوه هنا أنه اسم لما يشتمل على الشئ كالعمامة وان ذهب له الراغب كما مر فالحمد لله الذى هدانا بفضله لتوفيقه (**قوله أو مثل قلوبهم ومشاعرهم الخ**) مثل فعل ماض من التمثيل والظاهر أنه معطوف على سماه لقربه منه وتناسب جملتيهما فى الفعلية والمراد بالاستعارة المقابلة للتمثيل المجاز فى المفرد كما مر وفى الحواشى انه معطوف على قوله المراد وهو بعيد لفظا ومعنى وان قيل انه بنى معناه على التمثيل ولو بناه على الاول لم يتعرض له وفيه نظر وهو بيان لكونه استعارة تمثيلية بأن يشبه حالة قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الاستنفاع بها فى الاغراض الدينية التى خلقت هذه الآلات لها بحال أشياء معدة للانتفاع بها فى مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالختم والتغشية ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل واحد من طرفى التشبيه مركبا من عدة أمور والجامع عدم الانتفاع بما أعد له بسبب عروض مانع يمكن فيه كالمانع الاصلى وهو أمر عقلى منتزع من تلك العدة فتكون الاستعارة حينئذ تمثيلية وليس للاسناد الى الختم والتغشية فى هاتين الفعليتين مدخل فى هذا التمثيل كما لا مدخل له فى قولك أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى وهل هذا التمثيل تبعى فى الفعل وحده أو فى لفظ مركب ملحوظ بعضه ومنوى فى الارادة ارتضى الشريف المرتضى الثانى وغيره الاول وعليه انما صرح بالختم والتغشية لانهما الاصل والعمدة فى تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقى الاجزاء بألفاظ متخيلة اذ لا بد فى التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الاجزاء ولا سبيل الى ذلك الا بتخيل ألفاظ بازائها وقد قدمنا لك ماله وعليه فى تحقيق الاستعارة فى قوله تعالى على هدى من ربهم فليكن على ذكر منك وقد يتوهم من ظاهر العبارة أن المشبه القلوب والاسماع وأن الختم تخييل كما ذهب اليه بعضهم ولله در القائل جزاه الله خيرا انه اذا كان الغرض الاصلى الواضح الجلى تشبيه المصدر وذكر المتعلقات بالتبع فالاستعارة تبعية كما فى قوله

أو مثل قلوبهم

تقرى الرياح رياض الحزن مزهرة ✱ اذا جرى النوم فى الاجفان ايقاظا

قال حسن التشبيه بحسب الاصالة انما هو فيما بين هبوب الرياح والقرى لا فيما بين الرياض والضيف أو الايقاظ والطعام واذا كان فى المتعلق وذكر الفعل تبعا كما فى ينقضون عهد الله فاستعارة بالكناية لشيوع تشبيه العهد بالحبل وان كان الامران على السواء كما فى نطقت الحال فمحتمل اذ كل من تشبيه الدلالة بالنطق والحال بالناطق حسن كما مر (قوله ومشاعرهم المؤفة الخ) المشاعر الحواس وقوله وأنتم لا تشعرون معناه لا تدركون بالحواس وهو جمع مشعر بفتح الميم وكسرها لانه محل الشعور أو آلته الا أنه لا يعرف فى الاستعمال كالجمع والمؤفة بزنة معونة بفتح فضم يليه واو ونون وهاء أى التى أصابها ما أفسدها وأبطل احساسها وهى اسم مفعول من الآفة بمعنى العاهة أعل اعلال مقولة الا أن فعله لازم وهو آف الزرع اذا أصابته آفة وقد سمع تعديه فى قولهم ايف الزرع بزنة قيل فصيغة المفعول على هذا مقيسة وعلى ما قبله على خلاف القياس ولذا أنكره بعض اللغويين وفى كتاب الافعال السرقسطى آف القوم أوفا اذا دخلت عليهم مشقة ويقال فى لغة ايفوا وقال الكسائى طعام موف اذا أصابته آفة وأنكر أبو حاتم طعام موف اه وضميرها للنفوس وقد سقط من بعض النسخ والباء بمعنى فى وعوده على الهيئة والباء السببية جائز وبأشيا متعلق بخل والاستنفاع طلب النفع وكأنه آثره على الانتفاع مع أنه المعروف فى الاستعمال لانه أبلغ فانه اذا حيل بينه وبين طلب النفع فقد حيل بينه وبين الانتفاع بالطريق الاولى وختما وتغشية منصوبان على التميز ومنه تعلم أنه يجوز أن يكون مجازا مرسلا باستعماله فى لازم معناه وهو المنع والحيلولة ولم يتعرضوا له لان الاستعارة أنسب وأبلغ (قوله وقد عبر عن احداث هذه الهيئة الخ) هذا مأخوذ من كلام الراغب بعينه كما قدمناه يعنى أنه كما عبر عن احداث هذه الهيئة بالختم عبر عنه بما ذكر فالطبع تصوير الشئ بصورة ما كطبع السكة وطبع الدراهم فهو أعم من الختم وأخص من النقش والطابع الخاتم وقد يفسر الطبع بالختم والطبع أيضا الجبلة التى خلق عليها كالطبيعة يقال طبعت الكتاب وعليه اذا ختمته ويجرى فى الطبع ما مر بعينه وأما الاغفال فهو استعارة من اغفال الكتاب أى تركه غفلا بزنة قفل أى غير منقوط ومشكول وهو ضد المعجم وقوله تعالى ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا معناه تركناه غير مكتوب فيه الايمان كما قاله الراغب رحمه الله فلا اشكال فى كلام المصنف رحمه الله ومنهم من فسره بجعل الشخص غافلا فاعترض عليه بأنه غير احداث الهيئة المذكورة وغير مستلزم لها فاعتذر عنه بعضهم وهو غفلة لا اغفال وأما القسوة فهى من قولهم درهم قسى أى مغشوش فهو استعارة أيضا كما ذكره الراغب وسيأتى تحقيقه فى سورة المائدة والاقساء ذكر لحاصل معنى جعلها قاسية فلا يتوهم أنه ليس فى النظم الاقساء بل القسوة الا أنها لغة غير فصيحة ولذا عدل عنها فى القرآن مع أنها أخصر (قوله وهى من حيث ان الممكنات الخ) هذا رد على قوله فى الكشاف القصد الى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها وأما اسناد الختم الى الله عز وجل فلينبه على أن هذه الصفة فى فرط تمكنها وثبات قدمها كالشئ الخلق غير العرضى ثم قال وكيف يتخيل ما خيل اليك وقد وردت الآية ناعية على الكفار شناعة صفتهم وسماجة حالهم ونيط بذلك الوعيد بعذاب عظيم فصرف الاسناد الى الله تعالى عن ظاهره وجعله غير حقيقى بناء على مذهبه من أن أفعال العباد مخلوقة لهم لئلا تسند المعاصى والقبائح الى الله سبحانه وتعالى على ما تقرر فى الكلام وضمير هى راجع الى الامور المذكورة المعلومة من السياق من ختم القلوب والغشاوة وتابعهما ويجوز رجاعه الى الهيئة وهو مبتدأ خبره جملة أسندت اليه أى الى الله والرابط الضمير المستتر فى أسندت ومن حيث الاول متعلق بأسندت مقدم عليه للاهتمام أو للحصر بالنسبة الى قبحها وحيث مضافة الى الجملة المصدرة بان المكسورة والممكنات اسمها ومستندة وواقعة خبران لها بغير عطف لما بينهما من شبه الاتحاد أو الثانى بدل أو عطف بيان والواو الداخلة على من حيث الثانية عاطفة لجملة

ومشاعرهم المؤفة بها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختما وتغطية وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فى قوله تعالى أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وبالاغفال فى قوله تعالى ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا وبالاقساء فى قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وهى من حيث ان الممكنات بأسرها مستندة الى الله سبحانه وتعالى واقعة بقدرته أسندت اليه ومن حيث انها

وردت على أسندت ومن حيث متعلق بمقتّم لما مرّ والرابط لهذه الجملة ضميرانها وقيد الحيثية هنا للتعليل ولمعنيان آخران الاطلاق نحو الماء من حيث هو بارد بالطبع والتقييد نحو الانسان من حيث انه ننشأ بدارنا لا يصح تملكه وهذا مع أنه أمر مكشوف ذكرته لما قيل عليه من أنّ في تركيبه اشكالا لانّ الظاهر أنّ قوله ومن حيث انها معطوف على من حيث انّ الممكنات فيلزم أن يكون قوله وردت الآية الخ خبرا لهى ولا مجال له لخلوّه عن الرابط ويمكن أن يقال الواو داخلة في الحقيقة على وردت وهو مع ما تقدّمه من قوله من حيث الخ معطوف على مجموع وهى من الخ وهو مما يقضى منه العجب وأعجب منه ما قيل في توجيهه من أنّ الآية منصوب على الظرفية والتقدير من حيث انها مسببة عما اقترفوه وردت في الآية ناعية عليهم فاستسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم وحاصل مارتبه المصنف رحمه الله عليه أنّ الممكنات كلها واقعة بايجاده وقدرته وان كانت معاصى قبيحة لانه لاقبح في ايجادها بل في كسبها والاتصاف بها كالمصوّر لصورة قبيحة اذا تمّ نحا كاتها فانه يدلّ على جودة تصوّره وتصويره والقبح انما هو في ذى الصورة لافى التصوير (قوله مسببة عما اقترفوه الخ) اقترفوه بمعنى اكتسبوه من القبائح لانه من القرف وهو قشر اللحاء عن العود والجليدة عن الجرح ثم استعير للاكتساب مطلقا الا أنه متعارف في القبيح والاساءة كما قيل الاعتراف يزيل الاقتراف وهو المراد هنا وفيه اشارة الى أنّ الباء في الآيتين سببية كما سيأتى في محله وناعية بمعنى مظهرة ومنادية بتشهير قبائحهم وفيه ايماء الى أنّ قبائحهم كأنها مهلكة وقاتلة لهم كأنهم قتلوا بها أنفسهم

قتل المسىء بما جنته نفسه * حقا وقاتل نفسه في النار

وفي الاساس عن الفراء النعى رفع الصوت بذكر الموت وكانت العرب اذا مات من له قدر ركب راكب وسار في الارض قائلا نعاء(٢) فلانا ثم قيل مجازا نعى عليه هفوته اذا شهرها والشناعة كالقباحة وزنا ومعنى والوخامة بفتح الواو والخاء المعجمة كالوخم مصدر وخم البلد والمرعى بالضم اذا كان فيه وباء وفساد هواء يضر ساكنه فاستعير هنا لكون العاقبة غير حميدة وهو اشارة لقوله ولهم عذاب عظيم كما أنّ ما قبله لما قبله وهذا رد على ما ادّعاه من أنّ القباحة ونعيها يأبى اسناده الى الله على الحقيقة فانّ الاسناد للاحداث والايجاد والنعى لاتصافهم بما اقترفوه من الفساد ولا منافاة بينهما (قوله واضطربت المعتزلة الخ) أى تخالفت أقوالهم فيما أسند اليه تعالى مما مرّ ونحوه لمخالفته لما ادّعوه مما نحن في غنية عن اعادته لشهرته في كتب الاصول والاضطراب افتعال من الضرب يقال اضطرب أمره وفي أمره اذا اختلف اختلالا فايؤدّى الى الاختلال (قوله الاول أنّ القوم لما أعرضوا الخ) هذا ماذكره الزمخشرى بقوله القصد الى صفة القلوب الخ كما ذكرناه آنفا وقد قال قدس سره انه يعنى انّ الاسناد اليه تعالى كناية عن فرط تمكن هذه الصفة التى هى الهيئة الحادثة المانعة وثبات رسوخها في قلوبهم وأسماعهم فانّ كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله صادرة عنه فذكر اللازم لينتقل منه الى الملزوم المقصود فيصدق به ألا تراهم يقولون هو مجبول على كذا ولا يعنون خلقه عليه بل شأنه وتمكنه فيه ولما لم تمكن حقيقة الاسناد على مذهبه وجب عدّه مجازا متفرعا على الكناية كما ذكره(٢) في قوله تعالى ولا ينظر اليهم وأنّ أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية ثم جرّد في غيره لمعنى الاحسان مجازا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه فظهر أنه اذا أمكن المعنى الاصلى كان كناية والا فمجاز مبنى على الكناية فيجوز اطلاق الكناية عليه باعتبار أصله وان انقلب مجازا التغاير اعتبارى واذا جعل بسط اليد وغلها في المائدة مجازا وفي طه كناية كالاستواء على العرش ولا منافاة بين قوليه ولا حاجة الى الدفع بأنه قد يشترط في الكناية امكان المعنى الاصلى وقد لا يشترط وقد سبق الى بعض الاوهام من قوله كالمختوم عليها ومستوثق منها بالختم أنّ المشبه به الختم المبنى للمفعول دون الفاعل واذا قيل انّ المشبه عدم نفوذ الحق في القلوب والاسماع لا احداث الهيئة المانعة فيها وفساده ظاهر لانه اذا استعير المصدر المبنى للمفعول اشتق منه فعل مبنى له كما يشتق

(٢) في القاموس نعاء فلانا كقطام أى انعه وأظهر خبر وفاته اه

مسببة عما اقترفوه بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم واضطربت المعتزلة فيه فذكروا وجوها من التأويل الاول انّ القوم لما أعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم

(٢) قوله كما ذكره الخ عبارته فان قلت أى فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر وفيمن لا يجوز عليه قلت أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية لانّ من اعتدّ بالانسان التفت اليه وأعاره نظر عينيه ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والاحسان وان لم يكن ثم نظر ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردا لمعنى الاحسان مجازا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر

من المبنى للفاعل ما بنى له فينبغى أن يقال ختم على قلوبهم الخ وأيضا كون الشئ مختوما عليه مستلزم لعدم النفوذ فيه استلزاما ظاهرا فهو مجاز مرسل وجعله استعارة تعسف ثم قد يشبه كون القلب مثلا قد أحدث فيه هيئة مانعة من أن ينفذ فيه الحق بكون الشئ مختوما عليه وتنقيحه أن المشابهة التامة انما هى بين النقش الحاصل فى الخاتم والهيئة المانعة الحادثة فى القلوب والاسماع لمنعهما من النفوذ فحينئذ جاز أن يشبه احداث هذه الهيئة باحداث ذلك النقش ويبنى منه الفعل للفاعل وأن يشبه كون القلب محدثا فيه هذه الهيئة بكون الشئ محدثا فيه ذلك النقش ويبنى منه الفعل للمفعول وعدم النفوذ من ثمة وجه الشبه لامشبه ولامشبه به والمقصود بالصفة التى نبه باسنادها اليه تعالى على ثبات قدمها وتمكنها هو الهيئة الحادثة لااحداثها فتبصر اه (أقول) اتفقت كلمة محقق الشراح هنا على أن مراده أنه كناية فى الاثبات لانعت لذاته الا أنه وقع النزاع بينهم فيما سترامعين اليقين (ويرد على ما قاله الشريف) عما حذا فيه حذوهم أمور (منها) أن الزمخشرى يلازمه بناء على مذهبه أن لا يسند الختم الى الله حقيقة وقال بأن أفعال العباد مخلوقة لهم وانما خلق الله فيهم أجسامهم وطباعهم وقواهم ونحوها من الاجرام والامور القارة فأسند اليه أفعالهم للدلالة على الرسوخ والثبات فيها لجعلها بمنزلتها فهو اسناد مجازى أحد طرفيه مجاز كأحيا الربيع الارض فأى داع الى اتخاذ الكناية المؤدى الى التعب والنزاع والشغب وليس فى كلامه ما يقتضيه أصلا وهو من الاسناد الى المضاهى أو الى السبب البعيد لانه باقداره وتمكينه كما لا يخفى والتقبيل له بمجبول يؤيد ما قلناه والداعى لارتكابه ما سيأتى من عده الاسناد المجازى وجها آخر وستعرفه ان شاء الله تعالى (ومنها) أن ما ذكر من المجاز المتفرع على الكناية وان سبع فيه غيره لا يخفى ما فيه من التكلف من غير داع فان الجمع بين المجاز والكناية فى شئ واحد مما لم يعهد مثله وما ذكره الفاضل المحقق فى التوفيق بين كلامى العلامة ليس بأبعد مما ارتكبوه بل لو دقق النظر فى أمثلة الكناية شوهد فيها ما يؤيده والنظر السديد لا يستعبد التقليد على أنه ذكره فى الكناية التى وقع التلازم فيها فى المعنى الوضعى كالنظر لا فى النسبة والاثبات وبينهما بون بعيد فتدبر (ومنها) أن ما خطأ فيه الفاضل المحقق وادعى ظهور فساده فى المصدر المبنى للمفعول فهو وان تراأى فى النظرة الاولى وروده اذا أمعن فيه النظر علم أنه غير وارد الا أنه يستدعى تقديم مقدمة هى أن المصدر اما مصرح به أو فى ضمن الفعل والاول قد ذكروا فيه أنه يكون مبنيا للفاعل وللمفعول ولقدماء النحاة فيه اختلاف فذهب البصريون الى أنه مشترك بينهما وقالوا انه اذا أضيف لمفعوله يجوز أن يتبع بالجر والنصب والرفع على تقديره بأن والفعل المجهول كما فى الحديث أمر بقتل الابتر وذو الطفيتين بالرفع أى بأن يقتل الابتر وذو الطفيتين فيجوز عندهم أن ينحل بحرف مصدرى وفعل مجهول فيرفع به نائب الفاعل وهو ثمرة الخلاف فيه وارتضاه ابن مالك كما فى شرح التسهيل لابى حيان وخالفهم فيه بقية النحاة لانه لم يسمع واعلم معناه الحدث بقطع النظر عن ذلك وهو التأثير وقد يراد أثره تسمحا فيظن مبنيا للمفعول وعليه الشارح المحقق فى شرحه ولذا قال بعض المتأخرين ان صيغ المصادر حقيقة فى أصل النسبة مجاز فى الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت أو حسية للفاعل فى اللازم كالمتحركية وله وللمفعول فى المتعدى كالعالمية والمعلومية وقولهم المصدر مبنى للفاعل أو المفعول تسامح يعنون به الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر وقد قال قدس سره فى حواشى الرضى ان النحاة جعلوا المفعول الحقيقى الذى هو الاثر عين الفعل الذى هو التأثير بناء على أنهم لا يميزون بينهما الى آخر ما ذكره بعض المتأخرين فى تعليقة له فى الفرق بين المصدر والحاصل بالمصدر وهذا فى صريح المصدر أما معناه الذى تضمنه الفعل فلا مانع من ملاحظة المعنيين فى كلا الصيغتين اذا كان الفعل متعديا كما هنا فدلالة ختم المبنى للفاعل على المصدر المبنى للمفعول جارية على السداد من غير فساد وقد حام حول الحمى من قال الفعل المتعدى كما يشتمل على نسبة مصدره الى فاعل ما يشتمل على نسبته الى مفعول ما كما فى شرح المفتاح والمقصود هنا استعارة مختومية الأ وانى لحالة الكفار واظهار تشابههما ويلزمه

قوله وذو الطفيتين قال المجد الطفية بالضم خوصة المقل وحية خبيثة على ظهرها خطان كالطفيتين أى الخوصتين اه وقال الجوهرى وفى الحديث اقتلوا من الحيات ذا الطفيتين والابتر كأنه شبه الخطين على ظهره بالطفيتين وربما قيل لهذه الحية طفية على معنى ذات طفية اه وهو مذكور فى القاموس الغاء اه

استعارة تبعية فالختم والغشاوة استعارتان تصريحيتان والمشبه به المستعار منه وطوبا والمشبه عدم دخول الايمان ... استعار لفظ الختم لعدم قبولهما وابراز المناسبة بينهما على طريق القصد فالمستعار لفظ المصدر والمبنى للفاعل

المتعدى لكن القصد الاصلى التشبيه بجزء معناه أى النسبة المفعولية لا الفاعلية بل بلازم الجزء أى هيئة المختوم وحالته عند الختم وأداء هذا المقصود فى ضمن الفعل لا يمكن الا باعتبار الاستعارة فى احدى النسبتين ولا يخفى أنه لا يقصد اصالة عند أدائه الى اعتبار الاستعارة فى النسبة الفاعلية بل يكفى فى النسبة المفعولية ولا يصدق اعتبار الاستعارة نظرا الى الجزء كما فى استعارة الافعال باعتبار الزمان أو الحدث دون النسبة فاندفع اعتراضه قدس سره وأما ما قيل فى دفعه بأنه تحاشى العلامة عن تشبيه فعل العبد بفعله تعالى صريحا وأوجب أن يشبه عدم نفوذ الايمان فى قلوبهم بكون الشئ مجبولا عليه فلزم منه تشبيه احداث العبد الهيئة فى نفسه بختم الله فعمل بهذا اللازم وقيل ختم ولم يعمل بمقتضى صريح التشبيه لانه لو لم يذكر الفاعل لم يفهم جعل فعل العبد بمنزلة الامر الخلقى ولا يخفى اضطرابهم فى هذا التوجيه فتعسف لا طائل تحته (ومنها) أن قوله ان كون الشئ مختوما عليه مستلزم لعدم النفوذ فيه فيقتضى أن يكون مجازا مرسلا وجعله استعارة تعسف لا وجه له لان اللزوم لا بد منه فى جميع المجازات ألا ترى أن استعارة الطيران لشدة العدو استعارة لا شبهة فى حسنها والجامع بينهما السرعة اللازمة للطيران لزوما ظاهرا ولم يقل أحد انه ينبغى أن يكون مجازا مرسلا عن السرعة اللازمة له وكما فى النطق والدلالة على ما بين فى المعانى (قوله شبه بالوصف الخلقى المجبول عليه) لم يرد بالتشبيه التشبيه الذى يفاد بنحو الكاف بل الجهة التى راعاها المتكلم حين أعطى الوصف الذى أوجده العبد حكم الخلقى فى اسناده الى الخالق كما قال فى دلائل الاعجاز ان تشبيه الربيع بالقادر فى تعلق وجود الفعل به ليس هو التشبيه الذى يفاد بكان والكاف ونحوهما وانما هو عبارة عن الجهة التى راعاها المتكلم واذا جاز أن يشبه الفاعل من حيث هو فاعل بالفاعل استلزم أن يشبه فعله بفعله فى أمر ما وقد ذكر فى شرح التلخيص أن المجاز الاسنادى ليس بمقصور على ما ذكروه فأى مانع من أن يتصف الاسناد بتشبيه الفعل بالفعل خصوصا اذا تضمن معنى بديعا فلو قلت فى عدم تحرك عظيم وقيامه الا اذا اعتز افتخر لتحركه ما سواه انما تحركت الارض اذا زلزلت شبهت حركته بحركتها واسندت ماله الى محله من غير نظر لتشبيهه بالارض فهنا أيضا شبه فعل العبد بفعل الله فى الثبات والرسوخ ولم ينظر الى الفاعل تأدبا عن تشبيه السيد بعبيده وان لزم كما قيل كل ما يصلح للمولى على العبد حرام فبطل ما قيل من أن المراد أنه استعارة تبعية شبه اعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقى الشئ المانع عما هو مطلوب منه فى التمكن والاستقرار ولم يصرح بالمشبه بل كنى عنه بالختم المسند الى الله وهذا مقتضى عبارة الكتاب وسقط ما قيل من أنه مضطرب من وجوه أما أولا فلان المجاز فى الاسناد انما يكون بالاسناد الى ملابس غير ملابس هو له بتنزيل الملابس منزلة ما هو له ولم يجئ الاسناد لتنزيل الفعل منزلة فعل غير الملابس الذى هو له على أن الزمخشرى جعل هذا الوجه مقابلا للوجه الثالث الذى ذكره المصنف وصرح فيه بأنه اسناد مجازى فلو كان هذا من المجاز الاسنادى كان ذلك لتفصيل ما هنا لتقدمه وأما ثانيا فلان اسناد الختم اليه تعالى انما يفيد كون الاعراض عن الحق متمكنا فى قلوبهم لو كان كل ما يحدثه الله فى العبد خلقيا لازما له وليس كذلك وأما ثالثا فلان اسناد القبيح اليه تعالى وان كان مجازا مما لا يقدم عليه عاقل ومجبول بمعنى مطبوع مخلوق من الجبلة بكسرتين وتثقيل اللام وهى الطبيعة والخليقة والغريزة بمعنى وجبله الله على كذا فطره فهو مجبول (قوله الثانى أن المراد به تمثيل حال قلوبهم الخ) هذا ملخص قوله فى الكشاف ويجوز أن تضرب الجملة كما هى وهى ختم الله على قلوبهم مثلا كقولهم سال به الوادى اذا هلك وطارت به العنقاء اذا أطال الغيبة وليس للوادى ولا للعنقاء عمل فى هلاكه ولا فى طول غيبته وانما هو تمثيل مثلت حاله فى هلاكه بحال من سال به الوادى وفى طول غيبته بحال من طارت به العنقاء فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافى عن الحق بحال قلوب ختم الله عليها نحو قلوب الاغتام التى هى فى خلوها عن الفطن كقلوب البهائم أو بحال قلوب البهائم أنفسها أو بحال قلوب مقدر ختم الله عليها

شبه بالوصف الخلقى المجبول عليه الثانى
ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم
التى خلقها الله تعالى خالية عن الفطن

حتى

حتى لا تعي شيأ ولا تفقه وليس له عز وجل فعل في تجافيها عن الحق ونبوّها عن قبوله وهو متعال عن ذلك اه
وفي قوله تضرب الجملة اشارة الى الفرق بين هذا التمثيل والتمثيل السابق وهو أنّ العمدة ثمة والتصرّف في
الختم وهنا في مجموع الجملة وتحقيقه أنه لما ذهب الى أنّ القبائح الصادرة من العباد مخلوقة لهم ولا يجوز
صدورها عنه تعالى بناء على قاعدة الحسن والقبح فلا يجوز حينئذ أن تنسب حقيقة الى الله تعالى على
زعمهم كما فصل قبولا وردا في الاصلين وشهرته تغني عن ذكره توجه السؤال على اسناده في الآية فأجاب
أولا بأنه انما يمتنع حقيقة وهو هنا اسناد مجازي للدلالة على تنزيله منزلة الجبلي المطبوع عليه وثانيا بأنه
لو سلم اسناده اليه على الحقيقة فليس الختم فيه بالمعنى السابق حتى يلزم المحذور على زعمهم اذ المراد به خلقهم
على فطرة خالية عن الفطنة غير قابلة لانتقاش صور كثيرة من المدركات كالبله المجاذيب أو البهائم الغلف
ومثله مما ينسب الى الله بالاتفاق خلقه الذكي والاحمق والمعتزلة يؤوّلون ما يدل على خلقه تعالى للافعال
بجعلها عبارة عن التوفيق ومنح الالطاف في الحسن والخذلان ومنعها في ضده ونحو ذلك من افاضة
الاستعداد وعدمها ثم شبهت حال هؤلاء في الاعراض عن الحق والاصرار على عدم النظر والاصغاء له
بحال أغنام أو أنعام ختم الله على مشاعرها بخلقها كذلك فالختم بمعنى ذلك الختم مجاز لكنه مسند الى
الله حقيقة لصدور ذلك المعنى المجازي عنه ومجموع ختم الله مجاز مركب قد تجوّز في بعض مفرداته ومثله
مشهور ولا تكلف فيه أو شبهت حالهم بحال مخلوق لا نعرفه قد ختم الله على قلبه من غير واسطة بطابع حقيقي
فالاستعارة تمثيلية لا تجوّز في شئ من مفرداتها الا أنّ المشبه به أمر متخيل لا تحقق له في الخارج وسيأتي
في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض ومنه ما يحكى عن ألسنة الجماد والحيوان والتمثيل
يكون بالامور المحققة نحو أراك تقدّم رجلا وتؤخر أخرى ويسمى تمثيلا تحقيقيا وبالامور المفروضة كما في
الآية السابقة ويسمى تمثيلا تخييليا كما فصله العلامة في سورة الزمر وقال قدس سره انّ هذا الجواب
تغيير للمدعى وهو أن لا يحمل الختم على الاستعارة ولا على التمثيل المذكور بل على تمثيل آخر يكون وجها
ثالثا وهو أن تشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافي والنبوّ عن الحق بحال قلوب محقق ختم الله عليها
كقلوب الاغنام أو البهائم أو بحال قلوب مقدر ختمه عليها ثم تستعار الجملة أعني ختم الله على القلوب كما هي
بتمام الجملة مع اسنادها من المشبه به للمشبه اما على سبيل التمثيل التحقيقي أو التخييلي فيكون المسند الى
الله سبحانه اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحققة أو المقدرة حتى لا تعي شيأ ولا قبح فيه أصلا سواء كان
ختما حقيقيا أو مجازيا كما هو الظاهر لا ختم قلوب الكفار لانّ الاسناد اليه تعالى داخل في المشبه به فلا
مدخل له تعالى في تجافي قلوبهم ونبوّها كما لا مدخل للمتردد في أراك تقدّم رجلا وتؤخر أخرى في تقديم
الرجل وتأخيرها اذ كل منهما داخل في المشبه به وان فرض أنه عبر عنهما أو عن أحدهما بلفظ مجازي
كالختم اذا حمل على المجاز الذي هو المختار (أقول) ما حققه تبعا لما في الكشف تحقيق حقيق بالقبول الا أنّ
ما ذكره من تغيير المدعى أمر سهل لانه ليس على حقيقته لانه تمثيل وان اختلف وجه التمثيل والمعنى
متقارب فيهما وانما غيره ليثبت ما ادعاه من أنّ الاسناد لا يجري على الحقيقة الظاهرة منه وقد تحققت
مما مرّ أنّ الختم في الاول مجاز وفي الثاني حقيقة فلا وجه للتردد فيه تبعا للكشف وقد انكشف لك أتم
كشف وأتمّه وأما ما أورد عليه من أنه خلاف المتبادر من العبارة بل هو استعارة تمثيلية متفرعة على الاستعارة
الاولى فلا بعد فيه لانه شاع مجاز المجاز كما عرف تفرع المجاز على الكناية في الوجه الاول وبيانه أنّ حقيقة
الكلام ضرب الخاتم على الاواني بحيث يمنع الوصول الى ما فيها ثم استعير لاحداث الهيئة المعلومة في
القلوب ثم أريد حال قلوب الكفار فيما كانت عليه من النبوّ عن الحق فالمقصود تشبيه تلك الحال بحال من
تلبس بالاحداث المشبه بضرب الخاتم لا حال من تصف بضرب الخاتم حقيقة ففيه مبالغة كاملة اه ولا
يخفى أنّ ما ادعى تبادره مع أنه أبعد مما ارتضاه الشريف المرتضى لا يلاقي عبارة الكتاب ولا يجدي نفعا
فيما قصده من توجيه الاسناد الى الله تعالى مع أنه لا يسند مثله اليه على زعمهم لانّ الاحداث المذكور من

أفعال العباد القبيحة فلا يصح اسناده الى الله تعالى وحال قلوب الكفار أيضا من هذا القبيل فأى فائدة فيما ارتكبه بل هذا مما يكاد أن يكون غفلة عن مرمى أنظارهم ومغزى أفكارهم وقوله مقدر مجرور نعت سببي لقلوب وختم الله بصيغة المصدر نائب فاعله وجعل القلوب قلوب بهائم لا يجرى عليها التكليف أسلم من المحذور الذى ادعوه وأغرب آخر وه لان اضافته الى ضمير العقلاء يأباه الا أن يدعى أنه من قبيل التجريد (قوله ونظيره سال به الوادى الخ) قد سمعت آنفا تفصيل الجواب الثانى وعرفت أن التمثيل على قسمين تحقيقى وتخييلى وأنهما محتملان هنا فى النظم فعلى تقدير القلوب قلوب الانعام أو الانعام يكون محققا وسال به الوادى مثاله لان السيل واهلاكه للناس أمر محقق وعلى تقديرها قلوبا مقدرة مفروضة يكون تخييليا ونظيره طارت به العنقاء ففى كلامه لف ونشر وسال به الوادى مثل يضرب لمن هلك كما قاله الزمخشرى وقال الميدانى يقال لمن وقع فى أمر شديد والظاهر الاول وكذا طارت به العنقاء أيضا مثل لما هلك أو لمن طالت غيبته والعنقاء بألف التأنيث الممدودة فى آخره اسم طائر سمى به لانه فى عنقه بياض كالطوق ويقال عنقاء مغرب كجعد لفظا ومعنى بالاضافة والتوصيف قيل انه كان بأرض الرس جبل مرتفع قدر ميل فيه طيور كثيرة منها العنقاء وكانت عظيمة الخلق جدا ولها وجه كوجه الانسان وأجنحة كثيرة وفيها من كل حيوان شبه وكانت تأكل الطير ثم جاعت فاختطفت صبيا ثم جارية فشكوها للنبى كان ثمة قيل اسمه حنظلة بن صفوان وقيل خالد بن سنان فدعا عليها فهلكت وقطع الله نسلها وقيل غير ذلك وقيل انها لا حقيقة لها ولم توجد أصلا كالغول ولذا قال الصفى الحلى

لما رأيت بنى الزمان وما بهم • خل وفى للشدائد أصطفى

أيقنت أن المستحيل ثلاثة • الغول والعنقاء والخل الوفى

وما قيل من أنها اسم ملك فضعيف جدا • (تنبيه) • أسقط المصنف رحمه الله قول الزمخشرى نحو قلوب الانعام اشارة الى أنه مع ما بعده وجه واحد لا وجه مستقل كما توهمه عبارته ولان الثانى أنسب بدعاه كما بيناه لك ولذا قيل القلوب المقدر ختمها قلوب العقلاء لانه لا يجوز عند المعتزلة ختم الله عليها الا بطريق الفرض بخلاف قلوب البهائم والزمخشرى جعل الانعام ممن ختم على قلبه وهم الجهال أو من لا يخصع وهو نقض لمذهبه لانه منع للطف عن العبد وهم لا يجوزونه وقد عرفت مما قررناه أن سقوطه وان كان اسقاطه أولى فعبارته أخصر وأظهر وهذا مما ينبغى أن يتفطن له فان المصنف قدس سره لا يعدل عن شئ مما فى الكشاف الا لنكتة ونحن ان شاء الله لا نهمل شيأ منها (قوله الثالث أن ذلك فى الحقيقة فعل الشيطان الخ) يعنى أنه اسناد مجازى من اسناد الفعل الى السبب كبنى الامير المدينة والمسند مجاز فيه نحو أحيا الارض الربيع وفاعله حقيقة الشيطان أو الكافر وأورد عليه انه يلزمه اسناد أفعال الكفرة والشياطين وقبائح الشرور كلها اليه تعالى فان قيل قد أسندتموها أنتم اليه حقيقة فلم تنكرون اسنادها مجازا قيل نحن نسند خلقها اليه لا نفسها ولو سلم فلا قبح فى ايجادها عندنا بل فى الاتصاف بها كما مر وأنتم تدعون قبحها ولك أن تقول هو غير وارد رأسا فانهم لم يقولوا بجوازه وانما قالوا ما ورد منه موهما للقبح نؤوله كما اتفقوا على تأويل اليد ونحوها مما يوهم التجسيم وان لم يجز اطلاقنا الجارحة عليه تعالى نعم الاقدار والتمكين من القبيح قالوا انه قبيح أيضا كما منع الشرع من بيع آلات القتال من أهل الحرب فما كان جوابهم فهو جوابنا فان قلت على ما ارتضيناه من الوجه السابق فيه مجاز فى الاسناد أيضا كهذا فهو تكرار محض وهو الداعى لشراح الكشاف بأسرهم على جعله كناية ايمائية فى الاثبات كما مر وان كان تكلفا لكنه كما قيل تدعو الضرورات فى الامور الى • سلوك ما لا يليق بالادب

قلت التجوز فى الاسناد على وجهين لانه يكون بجعل الفعل كالفعل فى معنى كالثبات والرسوخ السابقين أو الفاعل كالفاعل للملابسة بينهما وكل منهما مجاز حكمى الا أن الاول فيه حشمة وأدب عندهم فلذا قدم لا يقال لم يجئ الاسناد لتنزيل الفعل منزلة الفعل ولم يتعرض له أحد من أهل المعانى وانما جاء لتنزيل

الفاعل

• (الكلام على العنقاء) •

أو قلوب مقدر ختم الله عليها ونظيره سال به الوادى اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته الثالث أن ذلك فى الحقيقة فعل الشيطان أو الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقداره سبحانه وتعالى اياه أسند اليه اسناد الفعل الى المسبب

القاعل لانا نقول هذه شهادة نفى لا تسمع ولو قبلت قلنا اذا شبه الفعل بالفعل لزم منه تشبيه الفاعل بالفاعل والملابسات لا تنحصر كثرة فلا تظن السراب بحراء وأى بأس فى جعل وجهى المجاز الحكمى جوابين وقد فعل مثله فى التمثيل من غير أن يستبعده أحد من شراحه وما قيل هنا من أنه بقى وجه آخر لم يذكر وهو أن يستعار الختم للاقدار والتمكين من الاعراض الكلى عن الحق الموجب لعدم نفوذه ووصوله الى محال القبول تشبيها لاعطاء القدرة على ذلك الاعراض السادّ لطرق النفاذ بالختم وهو من الله لان الاقدار والتمكين لا يقبح عندنا وعندهم ليس بشئ لانه يصير المعنى حينئذ أقدرهم الله على الختم ومراده أنه أقدرهم على احداث الكفر والمعاصى فان قيل المعنى أقدرهم على الختم المتجوز به عن احداث ذلك فهو تعسف بلا قرينة ثم ان المصنف رحمه الله أسقط تمثيله فى الكشاف بناقة ضبوث وقوله ٭ اذا رق عافى القدر من يستعيرها ٭ لانه غير متعين لما مثل له كما فى شروحه مع أن شهرة المجاز الحكمى تغنى عن التمثيل ولذا أسقط ما فيه من التفصيل ثم ان قوله فعل الشيطان أو الكافر تبع فيه الزمخشرى وهو مناف لمذهب المعتزلة لانهم قالوا لو لم تكن العباد خالقين لافعالهم لكان اثابة بعضهم بالايمان وتعذيب بعضهم بالكفر قبيحا والله تعالى منزه عن فعله فالظاهر أن احداث ما يمنع عن قبول الحق من نفس العبد لكنه نقل عنهم أن الاضلال والاغواء من فعل الشيطان كما قاله الحفيد فتنبه

(قوله الرابع أن اعراقهم الخ) الذى يظهر بعد امعان النظر أن المراد بهذا أنه لما ذكر فى الآية السابقة كفرهم وغلوهم فيه بحيث لا تنجع فيهم الآيات والنذر ونحوه مما يقتضى الاعراض عن الحق وعدم قبول الايمان علم منه أنه لم يبق طريق الى ايمانهم غير القسر والالجاء اليه وهو مناف للتكليف فدل السباق والسياق على أنه شبه ترك الالجاء والقسر بختم وطبع فرضى على مشاعرهم لان الختم يمنع من الوصول الى ما ختم عليه والنفوذ فيه وفى الالجاء للايمان رفع المانع عنه وفى تركه ابقاء له وابقاء المانع من القادر على رفعه مانع معنى كما قيل ٭ ان السفيه اذا لم ينه مأمور ٭ وهذا وان لم يخل من البعد ليس بمستبعد منهم فانهم يركبون أطراف الاسنة فى سلوك طرق الضلالة وقال قدس سره الختم عبارة عن ترك القسر والالجاء الى الايمان فيجوز اسناده الى الله حقيقة وتحريره أن الختم على القلوب يستلزم ترك القسر والالجاء الى الايمان فمعنى ختم الله على قلوبهم أنه لم يقسرهم عليه وليس هذا المعنى أعنى ترك القسر مقصودا فى نفسه بل لينتقل منه الى أن مقتضى حالهم الالجاء لولا ابتناء التكليف على الاختيار وينتقل من هذا المقتضى الا أن الآيات والنذر لا تغنى عنهم وأن الالطاف لا تجدى عليهم وينتقل من عدم الاغناء والاجداء الى تناهيهم فى الاصرار على الضلال فأطلق الختم على ترك القسر مجازا مرسلا ثم كنى به عن ذلك التناهى فيكون هذا وجها مستقلا فى الآية كالجواب الثانى وهذا ما يقتضيه ظاهر قوله عبر عن ترك القسر الخ ومنهم من قال حاصله أن الختم المستعار لما مر جعل مجازا عن ذلك الترك بعلاقة اللزوم فهو مجاز بمرتبتين ولا يجوز أن يستعار الختم من معناه الاصلى لترك القسر المشابه له فى المنع عن وصول الحق فى شأن هؤلاء خاصة لان الختم احداث مانع محسوس وترك القسر ترك لرفع مانع معقول واستعارة الاحداث للعدم بعيدة على أن معنى المنع فى ترك القسر غير ظاهر الا بعد سبق العلم بحالهم والآية لبيانها

(أقول) ما ذكره من أن الختم على القلوب يستلزم ترك القسر والالجاء الى الايمان ان أراد به أن الختم الحقيقى الفرضى يستلزمه فلا استلزام فيه بوجه من الوجوه وان أراد الختم المجازى السابق فهو المجاز بمرتبتين الذى لم يرضه هنا وقوله ينتقل منه الى أن الآيات والنذر لا تغنى عنهم الخ لا يخفى أنه صريح معنى قوله ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كما مر تقريره فلا معنى لتكلف الكناية عنه بعد التصريح به وما المقتضى لهذا التكلف بعد النداء عليه وهذا لم يظهر له وجه أصلا وقوله ولا يجوز أن يستعار الختم الخ اذا تدبرت ما قررناه لك آنفا ظهر ما فيه فتدبر فان هذا المقام من مزالق أقدام الافهام ولهم فيه ما يتحير الناظر فيه كما قيل ان هذا ليس وجها مستقلا كما هو الظاهر وان قال به الشارحون بل

الرابع أن اعراقهم لما رسخت فى الكفر واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الالجاء والقسر

مبنى على الاستعارة السابقة فان الختم الحسى بمعنى ضرب الخاتم الحسى لايستلزم ترك القسر والالجاء الى الايمان بل احداث الهيئة المانعة عن قبول الحق على القطع يستلزم ترك الالجاء الى الايمان فان الالجاء والاحداث متنافيان فلايليق ذلك بشأنه تعالى على زعم المعتزلة **(قوله لم يقسرهم)** يقال قسره على الامر قسرا من باب ضرب بمعنى قهره وألجأه والتمادى تفاعل من المدى والمراد به التزايد والترقى فيه يقال تماديت على الحسين وأتمديت اذا زدت كما فى الاساس وصيغة التفاعل للمبالغة وهو المناسب لما بعده لان فرط الزيادة يؤدى الى التناهى أى بلوغ النهاية والوصول الى الغاية وقيل هو مجاز عن التناهى لان المتناظرين فى المدى يبذلان جهدهما فيه فهو مكرر مع ما بعده ورسوخ الاعراق كما فى كتب القوم كناية عن الثبات والتصميم كما يقال له اعراق فى اللوم قال

بجرى طلقا حتى اذا قيل قد جرى ٭ تداركه اعراق سوء فبلدا

ومن فسره بضمائرهم الخبيثة بأبدانهم لم يصب وعرق الشجر والنبات أصله ومنبته وجمعه عروق وأعراق وقوله ابقاء على غرض التكليف اشارة لما تقرر فى الاصول من أن الالجاء والاكراه الملجئ يمنع صحة التكليف بالمكره عليه لانه لا يبقى للشخص معه قدرة واختيار والتكليف مبنى على ذلك فان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك واستحكمت بمعنى قويت وأصله بمعنى أتقنت يقال أحكمت الامر اذا أتقنته فاستحكم وقوله اشعار على الخ الاشعار بمعنى الاعلام ويتعدى بالباء والمصنف عداه بعلى لانه ضمنه معنى التنبيه وهم يتساهلون فى الصلات **(قوله حكاية لما كانت الكفرة الخ)** يحتمل أنه حكاية له بلفظه اذ لا مانع من أن يقولوه بعينه وحينئذ يقطع النظر فيه عن كونه حقيقة أو مجازا لكنهم أطبقوا هنا على أنه حكاية بالمعنى فان كون القلوب فى أكنة هو معنى الختم عليها كما أن وقر الآذان ختم عليها وثبوت الحجاب تغشية الابصار فتكون عبارة المحكى ما فى الآية الاخرى قال الشارح الفاضل رحمه الله هو حكاية لكلام الكفرة لا بعباراتهم فان قولهم قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه الخ هو معنى ختم الله الخ وكون اسناد الختم اليه تعالى حقيقيا معلوم من حال الكفرة واما أن الختم على هذا حقيقة أو مجاز ففيه تردد ذكر فى قوله وقالوا قلوبنا غلف أرادوا أنها فى أغطية جبلة وفطرة وفى قوله وقالوا قلوبنا فى أكنة انها تمثيلات لنبو قلوبهم عن الحق اه وقال قدس سره الاسناد الى الله حينئذ حقيقة لانهم يجوزون اسناد القبيح اليه تعالى فان جعل الختم حقيقة كان هذا وجها مستقلا وان جعل مجازا كما هو الاولى كان راجعا الى ما تقدم وقوله معلوم من حال الكفرة مع اجماله أتم من ادعاء أنهم يجوزون اسناد القبيح اليه فانه لا دليل عليه بل على خلافه فانهم لما ادعوا بطلان ما جاء به لم يكن الاعراض عنه وعدم قبوله قبيحا بل مستحسنا كما لا يخفى ثم انه رد عليهم أن الختم هنا مجاز قطعا لان معناه ضرب الخاتم كما مر وهو مفقود بناء على أن معناه ما فى الآية الاخرى وكونها أغطية جبلية لا يشعر بذلك بل بخلافه ثم انه ليس فى عبارة المحكى اسناد الى الله أصلا والكلام مسوق لتوجيه الاسناد وكون الكلام تمثيلا لا ينافى حقيقة الاطراف والجواب بأن مجازية الختم أعم من كون التجوز فيه نفسه ومن كونه فى الكلام المشتمل عليه كما قيل لا يجدى نفعا وأورد على هذا الجواب أن المقصود من هذه الآية تأكيد ما قبلها ولذا لم يعطف وعلى تقدير الحكاية يفوت هذا وقيل فى رده ان قولهم هذا يدل على كمال اصرارهم على الكفر فيؤكد عدم ايمانهم وعدم نفع الانذار فيهم وهذا بين وان خفى على السعد والسيد وكم من بين يخفى لدقته وهذا غريب فان الذى فى شرح الفاضل اعتراض على الوجه الثالث دون هذا والذى فى شرح السيد ما نصه اعتراض على الخامس بأنه يأباه سوق الكلام فان القصد بختم الله الى تقرير ما تقدم من حال الكفار وتأكيده سواء جعل استئنافا أولا اه ومراده أنه ليس فيه ما يدل على الحكاية لعدم لفظ القول ونحوه وقصد الاستهزاء والتهكم غير قصد التقرير والتأكيد وان كان مآل معناه اليه فتدبر **(قوله تهكما واستهزاء الخ)** التهكم والاستهزاء بمعنى هنا وهو ظاهر وفى شروح الكشاف أنه يفهمها الذوق السليم ووجه بأنه اذا نقل كلام أحد مع ظهور بطلانه يفهم منه

ثم لم يقسرهم ابقاء على غرض التكليف عبر عن تركه بالختم فانه سد لايمانهم وفيه اشعار على تمادى أمرهم فى الغى وتناهى انهماكهم فى الضلال والبغى الخامس أن يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب تهكما واستهزاء بهم كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب الآية

الاستهزاء وهذا كما فى قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة لان الكفار كانوا يقولون قبل مبعث النبى صلى الله عليه وسلم لانتفك عما نحن فيه حتى يأتينا النبى الموعود به فى التوراة والانجيل فلما جاءهم كفروا به فحكى الله كلامهم ثمة على سبيل الوعيد والتهديد ولو كان اخبارا لزم تخلفه والتشبيه فى الحكاية فقط أو فى الحكاية والتهكم كما فى شروح الكشاف وسيأتى معنى هذه الآية فى محله (قوله ان ذلك فى الآخرة الخ) وهذا ليس بصحيح لان الآخرة ليست بدار تكليف ولانه حينئذ وقع جزاء لاعمالهم فى الدنيا فليس بظلم بل عدل ويؤيد معنى قوله تعالى ونحشرهم الخ وكذا عطف قوله ولهم عذاب عظيم لان المراد به عذاب الآخرة وفى الاستشهاد بالآية اشارة الى أن الختم مجاز عن ابطال المشاعر ففيه حينئذ تجوزان فى المادة لما ذكرنا وفى الهيئة لانه مستقبل عبر عنه بالماضى لتحققه فهو كقولك قتل بمعنى يضرب وقد أورد عليه ما أورد على الخامس أيضا ويدفع بالعناية فتأمل (قوله ان المراد بالختم وسم قلوبهم الخ) يعنى ليس المراد به ما مر حتى يمتنع اسناده الى الله بل هو سمة وعلامة فى قلوبهم لتعرفهم الملائكة فلا يدعون لهم ولا يخفى ضعفه وان نقل عن الحسن البصرى واختاره الجبائى ووضع العلامة على القبيح ليجتنب غير قبيح بل حسن كما قيل عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه والختم على هذا ليس بحقيقة بل استعارة تبعية ويحتمل أن يكون مجازا مرسلا كالمشفر بمعنى مطلق العلامة اذ الختم علامة مخصوصة وقوله فى الدر المصون الختم لغة الوسم بطابع أو غيره ان أراد هذا فسلم والا فلا وجه له وقوله لغة لا يأباه والقول بأن الختم كناية عن الوسم لان الشئ عند بلوغ آخره توضع عليه علامة تميز بها بعيد وقد رد هذا بأنه غير مناسب لقوله وعلى أبصارهم غشاوة أيضا وقوله وعلى هذا الخ المنهاج كالمنهج الطريق أى يجرى على هذا الاسلوب الخلاف بيننا وبين المعتزلة فى كل ما ينسب اليه تعالى من هذا القبيل فنحن نقول هو مسند اليه حقيقة ولا قبح فيه كما قيل

من عرف الله أزال التهمه * وقال كل فعله لحكمه

وهم يتكلفون تأويله بما مر ونحوه على ما هو معروف فى الاصول وانما أشبع الكلام فيه هنا لانه أول آية وقع فيها ذلك (قوله وعلى سمعهم معطوف الخ) لما احتمل أن يكون على سمعهم وما عطف عليه خبرا مقدما لغشاوة أو عاملا فيه على التنازع مع أن عطفه على قلوبهم أولى وأحسن معنى لتعينه فى الآية التى ذكرها بعينه لان القرآن يفسر بعضه بعضا وأما تقديم القلب هنا وتأخيره هناك فلان المراد هنا بيان اصرارهم على الكفر وعدم قبول الايمان الذى معناه أو عمدة معناه التصديق وهو متعلق بالقلب فمقتضى هذا المقام تقديمه والمقصود هناك بيان عدم قبول النصح والعظة وهى مما يتعلق بالسمع فالمناسب ثمة تقديمه وقيل فى توجيهه ان الختم على السمع مقدمة لمنع القلب عن الفهم فلذا قدم فى النظم ولكون القلب وأحواله مقصودة بالذات أخر فى محل آخر وهو مع ما فيه من الابهام غير مخل بالتعلم والوفاق وهو اتفاق القراء على الوقف على سمعهم يقتضى دخوله تحت الختم وهو ظاهر وفى قول المصنف على قلوبهم ايهام لاحتمال عطف مجموع الجار والمجرور على مثله كما هو الظاهر المتبادر وعطف المجرور فقط لان الجار لتكرره فى حكم الساقط ولذا لم يقل على قوله على قلوبهم مع أن صنيعه أخصر ويفهم مما ذكره أن قوله وعلى أبصارهم غشاوة ابتداء لا تعلق له بما قبله كما فى الآية المذكورة وقد صرح به فى الكشاف وادعاء أن المصنف قصر فى تركه من قصور النظر وكيف يتوهم هذا وقد صرح به فيما سيأتى حيث جعله مبتدأ وقال انه من عطف الجمل فلو ذكره هنا كان تكريرا بلا فائدة (قوله ولانهما لما اشتركا الخ) هذا وجه آخر لانصاله عما قبله متضمنا لسببه ومعناه أن فعل القلب وهو الادراك لا يختص بجهة فمانعه يمنعه من جميع الجهات أيضا وان اختص وقوعه بجانب الا أنه لا يتعين فجعل الختم عاما كتبعه وقارن السمع لانه يدرك الاصوات من جميع الجهات * وكل قرين بالمقارن يقتدى * وأما ادراك البصر فلا يكون الا بالمحاذاة والمقابلة فجعل المانع له ما يمنع منها أيضا وهو الغشاوة لانها فى الغالب كذلك كغاشية السرج كما قال

السادس أن ذلك فى الآخرة وانما أخبر عنه بالماضى لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما وصما السابع أن المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائكة فيبغضونهم وينفرون عنهم وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف الى الله سبحانه وتعالى من طبع واضلال ونحوهما وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم لقوله سبحانه وتعالى وختم على سمعه وقلبه وللوفاق على الوقف عليه ولانهما لما اشتركا فى الادراك من جميع الجوانب جعل ما يمنعهما من خاص فعلهما الختم الذى يمنع من جميع الجهات وادراك الابصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع لها عن فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة

تعالى لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش تخصها بجهة العلو المقابلة ومثله يكفى فى النكات ولا يضره سترها لجميع الجوانب كالازار وقيل الغشاوة انما تكون بين الرائى والمرئى فتختص بالمقابلة وهو واضح لاسترة فيه وقوله فى الكشف فيه نظر لان لفظ الغطاء والغشاوة لا ينبئ عن خصوص جهة المحاذاة فالوجه أن الغشاوة مشهورة فى أمراض العين فهى أنسب بالبصر من غير حاجة لما تكلفوه يعلم ما فيه مما قدمناه وقال فى القلب والسمع خاص فعلهما دون العين لما سيأتى وفى الانتصاف الاسماع والقلوب لما كانت مجوفة كان استعارة الختم لها أولى والابصار لما كانت بارزة وادراكها متعلقا بظاهرها كان الغشاء بها أليق والنكات لا تتزاحم (قوله وكرر الجار الخ) الشدة لان الختم على الشئ وعلى ما وصل اليه أشد من الختم عليه وحده أو عليهما معا فان ما وضع فى خزانة اذا ختمت خزانته وختمت داره كان أقوى فى المنع منه وأما الاستقلال فلان اعادته تقتضى ملاحظة معنى الفعل المعدى به حتى كأنه ذكر مرتين ولذا فرق النحاة بين مررت بزيد وعمرو ومررت بزيد وبعمرو بأن فى الاول مرورا واحدا وفى الثانى مرورين والعطف وان كان فى قوة اعادة العامل ليس ظاهرا فى افادته كاعادته لما فيه من الاحتمال وهذا معنى ما فى الكشاف مع أن هذا أوضح وأظهر لانه قال فيه لو لم يكرر لكان انتظاما للقلوب والاسماع فى تعدية واحدة وحين استجد للاسماع تعدية على حدة كان أدل على شدة الختم فى الموضعين اه فان قوله فى الموضعين اشارة الى الاستقلال الذى صرح به المصنف وقيل ختم يستعمل تارة متعديا بنفسه يقال ختمه فهو مختوم وأخرى بعلى فاذا عدى بعلى دل على شدة الختم لان زيادة اللفظ تدل على زيادة المعنى وليس هنا معنى مناسب سوى الشدة والاستقلال لما مر هكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام والعجب أن صاحب الكشاف ذكر الفائدة الاولى دون الثانية ولم يتعرض لحلها جمهور الشراح وبعض أفاضل المتأخرين بينها بما هو بيان للثانية اه يعنى الشريف حيث قال فى شرحه لقوله أدل على شدة الختم لان ملاحظة معنى الجار فى كل منهما تقتضى أن يلاحظ مع كل واحد معنى الفعل المعدى به فكأن الفعل مذكور مرتين اه ولا يخفى ما فيه فانه ان أراد بزيادة المعنى زيادة الكم فهو بعينه ما بعده فيقع فيما فر منه وان أراد زيادة الكيف فليس فيما ذكر ما يدل عليه والحكم فى كلام المصنف النسبة أو المحكوم به وهو الختم (قوله ووحد السمع للأمن الخ) رفع لما يخطر فى الخواطر من أن مقتضى انتظام الكلام أن تجرى المذكورات على نمط واحد فيؤتى بها كلها مفردة أو مجموعة فلم أفرد هذا دون أخويه فوجه بأنه يطرد افراد ما حقه الجمع اذا أمن اللبس كما فى قوله

كلوا فى بعض بطنكم تعفوا ❊ فان زمانكم زمن خميص

فذكر بطنكم فى موضع بطونكم لذلك فلو ألبس مثله لم يجز كما فى ثوبهم وفرسهم فى محل يحتمل الاشتراك وهو غير مراد أولانه مصدر فى الاصل والاصل فيه الافراد لصدقه على القليل والكثير فلا يجمع ما لم يرد تنوعه لما اصله وهذا مصحح وقيل انه مرجح لانه الاصل ولا مقتضى للعدول عنه وفيه أنه عند القائل له مقتض لا ينكر وهو مجانسة أخويه وتعدده فى الواقع فالظاهر ما قيل من أن المرجح الاختصار والتفنن مع الاشارة الى نكتة هى أن مدركاته نوع واحد ومدركاتهما أنواع مختلفة وقيل الجواب انه اذا تساويا فتعيين الطريق ساقط ودلالة افراده على وحدة متعلقه لا تعلم من أى الدلالات هى ورد بأنها دلالة التزامية وهى يكتفى فيها بأى لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد فى اعتبارات البلغاء أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم أو مواضع سمعهم فالسمع بالمعنى المصدرى لانه كما قال الراغب قوة فى الاذن تدرك بها الاصوات وفعله يقال له السمع أيضا ويعبر تارة بالسمع عن الاذن وتارة عن فعله نحو انهم عن السمع لمعزولون والحواس جمع حاسة وهى القوة التى تدرك بها الاعراض الجسمية والحواس هى المشاعر الخمس اه ثم ما قيل عليه من أنه مجرد تعبير بنحوى لا تحمل السمع على المعنى المصدرى بدون ذكر هذا المضاف بعيد وفى تقديره نظر لا وجه له وقرأ ابن أبى عبلة فى الشواذ وعلى أسماعهم

وكرر الجار ليكون أدل على شدة الختم فى الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم ووحد السمع للأمن من اللبس واعتبار الاصل فانه مصدر فى أصله والمصادر لا تجمع أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم

والابصار جمع بصر وهو ادراك العين وقد يطلق مجازا على القوة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع ولعل المراد بهما فى الآية العضو لانه أشد مناسبة للختم والتغطية وبالقلب ماهو محل العلم

واستشهد له بقوله

قالت ولم تقصد لقيل الخنا • مهلا لقد أبلغت أسماعى

وماقيل فى توجيه الافراد ان المراد سمع كل واحد وهذا وان كان حقه الافراد الا ان حمل الجمع على كل فرد فرد جائز لا واجب كما قيل فى قوله تعالى يخرجكم طفلا على وجه • واعلم أنه قال فى المثل السائر ان مما هو من صناعة البلاغة بمنزلة عليه اختلاف الالفاظ فمنها ما لا يحسن استعماله الا مجموعا كاللب فلذا لم يرد فى القرآن مفردة لان الجمع فيها أحسن وبعضها ورد مفردا ولم يرد مجموعا كالارض وأما المصادر فالافراد فيها هو الاحسن وعمليا منها مجموعا قول عنترة

فان يبرأ فلم انفث عليه • وان يفقد فحق له الفقود

فهذا غير شائع ولا منبوذ وان كان جائزا وكله يرجع الى حاكم الذوق السليم فان قلت الدلالة الالتزامية من توابع الوضعية واللزوم معتبر فيها بالنسبة لمدلول اللفظ وضعا سواء كان لزوما عقليا كما اعتبره أهل الميزان أو أعم منه فيشمل العرفى وغيره كما هو عند الادباء وأهل المعانى ومدلول السمع الحاسة أو فعلها كما مر ولا دلالة لذلك على وحدة المتعلق أو تعدده وهذا هو الذى قصده المدقق فى الكشف فاوجه مرده قدس سره قلت أراد أن الكلام البليغ الملقى للمخاطب اذا قصد به ما اتضح دلالته عليه بعد تصريحا فان قصد ما يستلزمه يكون كناية لزومية وان لم ينشأ ذلك مما وضع له كما تقرر فى شرح قول السكاكى ان اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر يسمى كناية وهو مما لخفى على بعض شراحه أو نقول وحدة اللفظ تدل على وحدة مسماه وهو الحاسة ووحدتها تدل على قلة مدركاتها فى بادئ النظر ومثله يكفى فى اللزوم عرفا وقيل اعتبار البلغاء دلالة رابعة كما أن العادة طبيعة خامسة وهذا مخالف لما تقرر فى شرح المفتاح فليحرر التوفيق بينهما فانه محتاج لمزيد تدقيق ومنه يتنبه لوجه جمع القلوب كثرة والابصار قلة وان كان ذلك هو المعروف فى استعمال الفقهاء فى جمعهما (قوله والابصار جمع بصر الخ) فى الكشاف والبصر نور العين وهو ما يبصر به الرائى ويدرك المرئيات كما أن البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر ويتأمل وكأنهما جوهران لطيفان خلقهما الله فيهما آلتين للابصار والاستبصار اهـ وعدل المصنف عنه لما فيه من التطويل والخفاء والبصر فى الاصل مصدر بمعنى ادراك العين واحساسها كما فى كتب اللغة ثم تجوز به عن القوة التى هى سببه وعن العين التى هى محله وشاع هذا حتى صار حقيقة فى العرف لتبادره وهو المناسب للختم والغشاوة لتعلقهما بالاعيان والقوة واحدة القوى وهى فى العرف العام معنى يصدر به عن الحيوان افعال شاقة وضدها الضعف وعند الحكماء معنى راسخ هو مبدأ التغير وصدور الآثار والقوة البصرية عندهم معنى فى ملتقى العصبتين الواصلتين من الدماغ الى الحدقتين من شأنه ادراك الالوان والاشكال وتفصيله معروف فى محله وتحمل هذه القوى أجسام لطيفة بخارية تتكون من لطيف الاخلاط وتسمى أرواحا عند الاطباء واشتهر اطلاق النور عليها فيقولون فى الاعشى ضعف نور بصره وفى الاعمى فقد نور بصره وقال الامام الغزالى فى كتاب المشكاة اسم النور بالنور الباصر أحق منه بالنور المبصر وهذا مراد الزمخشرى وفيه كلام فى الشروح ايراده هنا من الفضول وقد كفانا المصنف رحمه الله مؤنته بتركه (قوله ولعل المراد بهما فى الآية الخ) العضو بضم العين ويجوز كسرها وبضاد معجمة ساكنة يليها واو والظاهر أنه أراد به جزأ من أجزاء البدن مطلقا الا ان أهل اللغة كما فى العين وغيره قالوا انه مخصوص بالجزء المشتمل على لحم وعلى عظم كاليد والرجل فعلى هذا هو هنا مجاز ولا ضير فيه وفى قوله أشد اشارة الى أن فى الآخر مناسبة أيضا باعتبار محله أو التقدير فيه كما مر الا أنه يتوجه عليه اذا كان البصر مصدرا أنه كيف يتم ما مر فى توجيه افراد السمع بأنه لمح أصله ووجه المناسبة تقدم تقريره وهو جار على التجوز نظرا الاصله أولان احداث الهيئة يكون فيها وأتى بلعل لعدم جزمه به والظاهر أنه تأدب منه فى التفسير بغير المأثور وهذا دأبه ودأب السلف نفعنا الله ببركاتهم وفى الكشف ان الزمخشرى

يعبر بكائن فيما لم يسبق فيه بنقل ولذا قال كان هنا وقيل انما عبر بكائن فيه لانه ناشئ عن ظن وتخمين كسائر الامور العقلية التي يدعونها وأما كيفية الابصار فليس هذا محلها وقوله وبالقلب ماهو محل العلم الخ الظاهر أنه الجسم الصنوبري المعروف لانه اشتهر في الآيات والاحاديث ولسان الشرع أنه محل العلم وكونه في الدماغ أو مشتركا بينهما مبني على اثبات الحواس الباطنة التي لم يثبتها الشرع والكلام فيها مشهور وقيل انما قال ماهو الخ ليشمل الدماغ ولا يخفى ضعفه والقلب في الاصل مصدر سمي به لتقلبه أو لانه لبه ولذا سمي العقل لبا أيضا (قوله وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة) الاطلاق لغة فك القيد والعقال ونحوهما والمراد به هنا الاستعمال وقد يراد به استعمال بدون قيد وشرط وهو فيهما حقيقة عرفية والعقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم والعلم المستفاد بها وأصل معناه الامساك بعقال ونحوه كما قال

قد عقلنا والعقل أي وثاق * وصبرنا والصبر مر المذاق

وفي جمع المصنف بين يطلق والعقل ايهام تضاد وفيه لطف لا يخفى والعقل هنا ان كان العلم بالكليات والمعرفة العلم بالجزئيات كما هو أحد معانيها فذكرها للتعميم وان كان مطلق الادراك فهو المراد بالمعرفة أيضا وقيل العقل بمعنى التعقل وعطف المعرفة عليه عطف تفسيري لئلا يراد به القوة العاقلة واستشهد بالآية على أن المراد بالقلب فيها العقل بعلاقة الحالية والمحلية كما أشار اليه قبيله وقد قيل عليه انه مخالف لما فسره به في سورة ق من قوله أي قلب واع يتفكر في حقائقه وتنكيره وابهامه تفخيم واشعار بأن كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر وقال الشيخ في الدلائل بعد ما نقل تفسيرهم القلب في الآية بالعقل منكرا على من فسره به ان المرجع اليه لكن ذهب عليه أنه كلام مبني على تخييل ان من لا ينتفع بقلبه فلا ينظر ولا يعي بمنزلة من عدم قلبه جملة كما في قول الرجل غاب عني عقلي ولم يحضرني يريد أن يخيل الى السامع أنه غاب عنه قلبه بجملته ويريد أنه لم يكن علمه هناك وكذا اذا قال لم أكن هنا الخ يريد غفلته عن شئ فهو يضع كلامه على التخييل وفي الايضاح كلام الشيخ حق لان المراد بالآية الحث على النظر والتقريع على تركه فان أريد بهذا التفسير أن المعنى لمن كان له عقل مطلقا فهو ظاهر الفساد وان أراد أن المعنى لمن كان له عقل ينتفع به ويعمله فيما خلق له من النظر فتفسير القلب بالعقل ثم تقييده بما قيد به عار عن الفائدة لصحة وصف القلب بذلك بدليل قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها (أقول) هذا ليس بشئ لان المقصود بصدد بيان معاني القلب لغة وبيان وجوه استعماله في النظم فذكر أحدها تبعا لغيره كالراغب تتميما للفائدة فلا ينافي ذكره لوجه آخر ثمة وتفسيره به هذا بحسب جلي النظر وأما بحسب دقيقه فالمآل واحد لان من فسره بالعقل وسكت عن توصيفه جنح أيضا الى ما جنح اليه الشيخ من تنزيل الموجود منزلة المعدوم لعدم غنائه فكأن من لم يتدبر لا عقل له رأسا كما أن الشيخ لما أبقاه على أصله وحقيقته أشار الى أن من لا يعي ولا يفهم بمنزلة الجماد الذي لا قلب له ومن قدر الصفة نظر الى الظاهر وسلك الطريق الواسع فما في الايضاح لا وجه له نعم كلام الشيخ فيه من لطف التخييل والجري في ميدان البلاغة العربية ما لا يلحق وقد ألم به الشعراء وعدوه من لطيف المعاني كما قيل

قالت وقد سألت عنها كل من * لاقيته من حاضر أو بادي
أنا في فؤادك فارم طرفك نحوه * ترني فقلت لها وأين فؤادي

وفي الذريعة الشريعة لما كان تأثير هذه القوى من الدماغ قيل مسكن الفكرة وسط الدماغ ومسكن الخيال مقدمه ومسكن الحفظ والذكر مؤخره ولما كان قوام الدماغ بل الجسم كله من القلب الذي هو منشأ الحرارة الغريزية عبر الناس عن هذه القوى مرة بالدماغ فقيل لمن قويت قواه المدركة له دماغ ولمن ضعفت فيه خالي الدماغ وتارة بالقلب وهو أكثر وعليه قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اه (قوله وانما جاز امالة الخ) يعني أن الصاد حرف مستعل وهو عند النحاة وأهل الاداء مناف

وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
وانما جاز امالة التامع الصادلان الراء المكسورة
تغلب المستعلية لما فيها من التكرير

للامالة فيمنع منها الانها ان يصو بالفتحة نحو الكسرة و بالالف نحو الياء وذلك مقتض لتسفل الصوت والاستعلاء مقتض لخلافه فوجهوه بأن سببه هنا الكسرة الواقعة على الراء وهو كما بينوه فى مباحث مخارج الحروف وصفاتها حرف مكرر لتكرره على اللسان فى النطق به فانه يرتعد وأظهر ما يكون التكرير اذا شدد أو وقف عليه فكسرته بمنزلة كسرتين فقوى السبب حتى أزال المانع وهذا معنى ما فى الكشاف من أن الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير كأن فيها كسرتين وذلك أعون شئ على الامالة وأن يمال لها ما لا يمال ولم يرتض هذا الامام الجعبرى فى شرح الشاطبية والرائية فقال وجه الامالة مناسبة الكسرة واعتبرت الكسرة على الراء دون غيرها لمناسبة الامالة الترقيق لاما توهمه المعللون لقوتها بالتكرير لعدمه يعنى أن طائفة فهموا من قولهم ان الراء حرف مكرر انه حقيقة وليس معناه الا أن اللافظ بها يجب عليه المحافظة عليها لئلا يقع تكرير وهو خطأ عظيم اذ لم يقل أحد بان فى نحو ضرب راآن اه ولا يخفى أن فيها تكرارا تاما كما يدركه الطبع السليم وان كان فى الوقف والتشديد أظهر وما ذكره العلامة مما اتفق عليه أهل العربية وأيده الوجدان فتدبر (قوله رفع بالابتداء عند سيبويه الخ) هذا مذهب الجمهور وخص سيبويه لانه مقتداهم والاخفش يجعله فاعلا بالظرف وان لم يعتمد على ما يجب الاعتماد عليه من النفى والاستفهام وأخواتهما وهو محل الخلاف والاخفش لا يمنع صحة كونه مبتدأ كما توهم والالتباس مخصوص بالخبر الفعلى كما مر فلهذا كان فيه الوجهان اذا اعتمد بالاتفاق وان اختلف فى الارجح لانه اجمال لا لبس والفرق بينهما مما خفى على كثير حتى توهم اتحادهما وهو فاسد قطعا والفرق بينهما أن فى الالباس فهم خلاف المراد وفى الاجمال عدم الفهم مطلقا لانه لا يفهم من المجمل شئ بدون بيان ولا ضرر فى عدم الفهم انما الضرر فى فهم غير المراد كذا أفاده شيخنا فى حواشى شرح التسهيل وقيل الرفع بالابتداء لا يختص بسيبويه لاتفاق ما عدا الاخفش عليه اذا لم يعتمد على ما يجب اعتماد اسم الفاعل عليه حتى يعمل والذى اختص به سيبويه أنه لا يكتفى بالاعتماد على ما سوى الموصول ويشترط كون المرفوع حدثا وقال الرضى اذا لم يعتمد الظرف على أحد الاشياء الستة ولم يقع بعده أن المصدرية فالمرفوع مبتدأ مقدم الخبر وعند الكوفيين والاخفش فى أحد قوليه هو فاعل الظرف لان الكوفيين لا يجوزون تقديم الخبر على المبتدا وأما الاخفش فيجوز ارتفاعه على الابتداء أيضا لتجويزه عمل الصفة بلا اعتماد وله فى الظرف قولان (قوله ويؤيده العطف على الجملة الفعلية) أى يؤيد رأى الاخفش عطفه على جملة ختم الفعلية لان الاصل الاقوى فى متعلقه أن يقدر فعلا لا اسما اذا وجد ما يقتضيه كالعطف على مثله وما قيل من أنه لو قدر وصفا ضعف من وجهين عمل اسم الفاعل والظرف من غير اعتماد ضعفه أقوى منه وحينئذ فقوله ولهم عذاب عظيم مثله وقد أيد أيضا بنصب غشاوة وقيل ان التحقيق أن تجعل اسمية معطوفة على الفعلية وعدل عن فعليتها للدلالة على الثبوت والدوام الذى اقتضاه المقام لان سبب الايمان على ما تقرر حدوث العالم وتغيره وهو لا يدرك الا بجلاسة البصر وكون الجملتين دعائيتين ليس بشئ هذا والظاهر أنا ان لم نقل بأن هذه الجملة وما عطف عليها حالية ثابتة على كل حال وعليه لا اشكال فوجه العدول عن الفعلية الى الاسمية وترك التناسب المطلوب أنه قصد فيه الى أن غشاوة البصر ثابتة جبلية فيهم كما قال تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الالباب فمن لا لب له لا ينظر نظر استبصار فى الانفس والآفاق بخلاف عدم التصديق وعدم الاصغاء للنذر فانه متجدد فيهم قديما وحديثا فدل النظم على أنهم كما لم يمتثلوا أوامر الرسول لم يجروا على مقتضى العقول لخبث طينتهم والطبع على طويتهم وهذا هو السر فى التعبير بالغشاوة الخلقية فى العين وهذا من بدائع التنزيل التى ينبغى العض عليها بنواجذ التعويل (قوله وقرئ بالنصب الخ) هذه القراآت كلها شواذ الا المشهورة منها وهى غشاوة بكسر العين المعجمة مع الالف بعد الشين والرفع ولذا عبر المصنف بقرئ المجهول والنصب بنصب غشاوة المكسور أوله وقال قدس

وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه وبالجار والمجرور عند الاخفش ويؤيده العطف على الجملة الفعلية وقرئ بالنصب على تقدير وجعل على أبصارهم غشاوة او على حذف الجار وايصال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على أبصارهم بغشاوة

سره لابد فى النصب مطلقا من تقدير فعل كجعل وأحدث على طريقة قوله * علفتها تبنا وماء باردا * وفيه
مناقشات منها أنه قيل عليه انه يدفعه قول المصنف وغيره انه على حذف الجار وأيضا انه يحتمل كما فى البحر
أن يكون غشاوة اسما وضع موضع مصدر من معنى ختم كقعدت جلوسا لان معنى ختم غشى وستر
فكأنه قيل تغشية على سبيل التأكيد ويكون قلوبهم وسمعهم وأبصارهم مختوما عليها مغشاة وأيضا
ليس هو من قبيل علفتها تبنا وماء باردا سواء قدر فيه جعل أو انتصب على نزع الخافض لان الغشاوة
ليست مما يختم عليه كالقلب والسمع بل مما يختم به وبين المختوم عليه والمختوم به فرق ظاهر وقد صرح به
فى الجاثية فى قوله تعالى أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على
بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون فجعل البصر مختوما عليه بالغشاوة فان قلت هل فى تغاير
أسلوبيهما هنا وثمة نكتة غير التفنن فانه عكازة أعمى قلت لما ذكر هنا الكتب السماوية وهداية من
اهتدى بها من المؤمنين وهم السعداء أزلا وأبدا ثم عقبهم بأضدادهم الذين لم يفدهم الانذار أصلا بين ذلك
وعلله بأن مشاعرهم مجبولة على الغواية وعدم قبول الحق وأفاد أن بصرهم وبصيرتهم مستمرة ثابتة على
عدم نظر الآيات البينات قبل الدعوة وبعدها فلذا عدل فيها الى الاسمية أو ترك التصريح بالفعل وثمة ذكر
من عرف الحق ثم عدل عنه كأهل الكتاب الذين لما جاءهم ما عرفوا كفروا به فناسب التصريح بتجدد
الغشاوة ولذا صدرت بقوله أفرأيت وقدم السمع فيها وما قيل من أنه فى الجاثية قصد بيان عدم قبول
النصح وعدم المبالاة بالمواعظ الواصلة اليهم حينا بعد حين فناسب الفعل الدال على التجدد لا يصلح
وجها للمدعى فان قوله تعالى سواء عليهم الخ أدل على ما ذكره لصراحته فيه كما لا يخفى فهذا غفلة أو تغافل
(أقول) ما ذكره قدس سره من قوله علفتها تبنا وماء باردا كقوله متقلدا سيفا ورمحا وقوله فزججن
الحواجب والعيونا وهو أصل من أصول العربية معناه أنه اذا عطف على معمول عامل معمول آخر
لا يليق عطفه عليه بحسب الظاهر لمانع منه معنوى أو صناعى ففيه طرق أحدها التقدير والثانية
أن يضمن العامل المذكور معنى عامل عام لهما أو يتجوز به عنه كما فى الهاتف الاول وحاملا وحسن فيما
بعده وذكر الثعالبى رحمه الله أنه من المشاكلة ووجه ما قاله من أنه يتعين كون ما هنا من هذا القبيل
ان القرآن يفسر بعضه بعضا وقد صرح فى غير هذه الآية باخراج الابصار عن حكم الختم الى التغشية
المغايرة له بجنسيه وهذا يأبى جعله مصدر الختم من معناه كما فى البحر ويقتضى عدم انتصابه بنزع الخافض
لانه ان لم يقدر له فعل اقتضى اشتراك القلوب والاسماع فيه والا كان فيه تعسف لانه اذا ارتكب التقدير
فليقدر فعل متعد بنفسه وقد قيل عليه انه يزيفه الوفاق على الوقف على سمعهم وفوت نكتة تخصيص
الختم بما عدا الابصار ويحتمل أن تكون غشاوة مفعول ختم والظروف أحوال أى ختم غشاوة كائنة
على هذه الامور لئلا يتصرف فيها بالرفع والازالة اه وفيه نظر (قوله وقرئ بالضم والرفع الخ) أى
قرئ فى الشواذ بضم الغين ورفعه وبفتح الغين المعجمة ونصبه وضم الغين وفتحها لغتان وقرئ غشوة بكسر
المعجمة مرفوعا وبفتحها مرفوعا ومنصوبا والتخصيص فى مثله نقلى لا يسئل عن وجهه وعشاوة بفتح
المهملة والرفع وجوز فيه الكسر والنصب من العشى بالفتح والقصر وهو الرؤية بالنهار دون الليل ومنه
الاعشى والمعنى أنهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا تنظر غير الواضح لا ابصار عبرة أو أنهم لا يرون آيات
الله فى ظلمات كفرهم ولو زالت تلك الظلمات أبصروها وقال الراغب العشاء ظلمة تعرض فى العين وعشى
عن كذا عمى قال تعالى ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا وعلى هذا معناه ظاهر (قوله
وعيد وبيان لما يستحقونه الخ) الظاهر أنه معطوف على ما قبله فيكون بيانا لاصرارهم بأن مشاعرهم
ختمت وان الشقوة فى الدارين عليهم حتمت وهو غنى عن البيان وليس استئنافا ولا حالا وقيل انه دفع
لما يتوهم من عدم استحقاقهم العقاب على كفرهم لانه بختم الله وتغشيته وفى استعمال اللام المفيدة للنفع
وجعل فائدتهم ونفعهم العذاب العظيم تهكم بهم ولا وجه له فان اللام انما تفيد النفع وتقع فى مقابلة

وقرئ بالضم والرفع وبالفتح والنصب وهما
لغتان فيها وغشوة بالكسر مرفوعة وبالفتح
مرفوعة ومنصوبة وعشاوة بالعين الغير المعجمة
(ولهم عذاب عظيم) وعيد وبيان لما
يستحقونه

والعذاب كالنكال بناء ومعنى تقول عذب عن الشئ ونكل عنه اذا أمسك ومنه الماء العذب لانه يقمع العطش ويردعه ولذلك سمى نقاخا وفراتا ثم اتسع فأطلق على كل ألم فادح وان لم يكن نكالا أى عقابا يراد به ردع الجانى عن المعاودة فهو أعم منهما وقيل اشتقاقه من التعذيب الذى هو ازالة العذب كالتقذية والتمريض

على فى الدعاء وما يقاربه ولم يقل به أحد هنا ولا يقال عليهم العذاب فلا تهكم فيه وهى لام الاستحقاق وفى المغنى لام الاستحقاق هى الواقعة بين معنى وذات نحو الحمد لله والامر لله وويل للمطففين ولهم فى الدنيا خزى ومنه وللكافرين النار أى عذابها اه وهذه الجملة اسمية تقدم خبرها استحسانا لان النكرة موصوفة ولو أخر جاز كما فى قوله تعالى وأجل مسمى عنده وسيأتى تفصيله ويجوز أن يقال تقديمه للتخصيص وقيل انه تهويل لما يستحقونه من القتل والاسر فى الدنيا والعذاب الدائم فى العقبى ومن وجوه تهويله بيان أن ما يستحقونه من العذاب مخصوص بهم فلا يعذب عذابهم أحد ولا يوثق وثاقهم أحد (قوله والعذاب كالنكال الخ) أما اتحادهما فى البناء وهو الوزن فظاهر وأما فى المعنى فبينه بقوله تقول الخ وقد اختلفوا فى أصله فقيل انه من قولهم عذب الرجل اذا ترك الاكل والشرب والنوم فالتعذيب حمله على أن يجوع ويظمأ ويسهر وحاصله الامساك ومنه العذب لتمعه من العطش كما قيل

مابال ريقك ليس ملحا طعمه * ويزيدنى عطشا اذا ماذقته

ويقمع بمعنى يزيل وأصل معنى القمع الكف والردع المنع والزجر ونقاخ كغراب الماء البارد العذب الصافى بنون وقاف وخاء معجمة آخره وكذا الفرات وفى الكشاف ويدل عليه تسميتهم اياه نقاخا لانه ينقخ العطش أى يكسره وفراتا لانه يرفته على القلب أى يفتته ويكسره وعلى القلب رفته عطفا لا انه قيل عليه انه تعسف لانه لم يرد رفات بمعنى فرات قط وقد يقال مراده انه يلاحظ فيه معنى اعتبره الواضع حتى اذا لم يوجد صريحا تصرفوا فى مادته بتقدير التقديم والتأخير فليس قلبا حقيقيا وهذا كثيرا ما يذكر فى العين والتهذيب ولبعده توهم بعضهم أن القلب فيه بمعنى الجارحة ولا وجه له وقال ابن الصائغ انه لم يرده ولكنه أوهمه كما يقال الثقيل خفيف على القلب وأما كون الرفت الكسر والمذكور أولا المنع وبينهما فرق فقد دفع بأن الكسر يعبر به عن المنع كما يقال كسر سورته اذا كفها فبينهما مناسبة أو الردع مؤثر ولا تأثير أعظم من الكسر (قوله ثم اتسع فأطلق على كل ألم فادح الخ) اتسع مبنى للمجهول وأصله اتسع فيه فهو كمشترك ولو قرئ معلوما جاز لكن الاول أولى والفادح اسم فاعل من فدح بفاء ودال وحاء مهملتين بمعنى مثقل والمراد مؤلم شاق مطلقا وان لم يكن مانعا رادعا وقال السجاوندى العذاب ايصال الالم الى الحى مع الهوان فايلام الاطفال والبهائم ليس بعذاب وقوله فهو أعم منهما ذهب كثير الى أن ضمير التثنية للنكال والعقاب لان النكال ما كان رادعا والعقاب بمعناه أو هو ما يجازى به كعقاب الآخرة والعذاب أعم اذ هو ما يؤلم مطلقا فيشمل عذاب البهائم والاطفال وغيرهما وقيل معناه أعم مما يكون نكالا وما لا يكون نكالا لوجوده فى كل منهما بدون الآخر ومن أرجع الضمير الى العقاب فقد زاغ عن سنن الصواب اه يعنى لان العقاب لم يذكر قصدا بل للتفسير وأنه على هذا التفسير مطابق لكلام الكشاف ولكنه ليس ما ذكره أقرب عند الانصاف حتى يدعى أنه خطأ (قوله وقيل اشتقاقه من التعذيب الخ) قال الراغب فى مفرداته قيل أصل التعذيب من العذب فعذبته أزلت عذب حياته على بناء مرضته وقذيته وقيل أصل التعذيب اكثار الضرب بعذبة السوط وقيل من قولهم بئر عذبة فيها قذى وكدر فعذبته بمعنى كدرت عيشه وقال أيضا التمريض القيام على المريض وتحقيقه ازالة المرض عن المريض كالتقذية فى ازالة القذى عن العين اه والقذى ما يسقط فى العين فيؤلمها أو الشراب فيعاف وأقذاه أوقع فيه القذى وقذاه أزاله وأوقعه فيه فهو ضد هذا تحقيقه على ما بيناه ومنه علم ما أراده المصنف رحمه الله وأن التفعيل فيه للسلب كالافعال ومعنى عذبه أزال ما يستعذبه كرضه وقذاه وانما أوضحناه مع وضوحه لما وقع فيه من الخبط حتى قيل ان التمريض التوهين وحسن القيام على المريض فكانه جعل حسن القيام على المريض ازالة للمرض عنه وقيل لعله وحده بمعنى الازالة وقد سمعت التصريح به من أهل اللغة وانما جعل العذاب مشتقا من التعذيب فالمراد انه مأخوذ منه فى الاصل ثم استعمل فى الايلام مطلقا وقطع النظر فيه عن الازالة وما قيل من أن الثلاثى لا يشتق من المزيد

في الاصل الاكثر وقد يجعلونه مشتقا ومأخوذا منه اذا كان أظهر وأشهر كما قالوا ان الوجه مشتق من المواجهة وفيه أن العذاب ليس ثلاثيا لانه اسم مصدر التعذيب ولو قيل أصله العذب كما قيل اتضح ما قاله (قوله والعظيم نقيض الحقير الخ) التناقض عند المنطقيين اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق احداهما كذب الاخرى وبالعكس والنقيضان الدالان على معنى وعدمه والمراد بالنقيض هنا ما يرفع الشئ عرفا كما قاله قدس سره فاذا قيل هذا كبير أو عظيم رفع الاول بأنه صغير والثاني بانه حقير ولا اختلاف بينهما بالايجاب والسلب فهو بمعنى المقابل هنا وفسره بما يعلم منه وجه اختيار العظيم على الكبير في التوصيف به ولما كان الحقير دون الصغير كان العظيم فوق الكبير لان كل واحد من الحقير والصغير خسيسان والحقير أخسهما كما أن كل واحد من العظيم والكبير شريفان والعظيم أشرفهما فتوصيف العذاب به أكثر في تهويل شأنه من توصيفه بالكبير ألا ترى الى جريان العادة بأن الاخس يقابل بالاشرف والخسيس بالشريف فما يتوهم من أن نقيض الاخص أعم مما لا يلتفت اليه في أمثال هذه المباحث وقال الراغب عظم الرجل كبر عظمه ثم استعير لكل كبير وأجرى مجراه محسوسا كان أو معقولا معنى كان أو عينا والعظيم اذا استعمل في الاعيان فأصله أن يقال في الاجزاء المتصلة والكثير يقال في المنفصلة وقد يقال في المتصلة عظيم نحو جيش عظيم ومال عظيم وذلك في معنى الكثير (أقول) محصل ما قاله هنا أن العظيم والكبير يستعملان في الاجرام والمعاني والعظيم فيهما فوق الكبير فناسب الوصف به دونه وقد تبعهم الامام في تفسيره هنا وهو مخالف لما ذكره في أوائله في قوله في الحديث القدسي الكبرياء ردائي والعظمة ازاري حيث جعل الكبرياء قائمة مقام الرداء والعظمة مقام الازار وقد علم أن الرداء أرفع من الازار فوجب أن يكون صفة الكبر أرفع من العظمة لان الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره أم لا وأما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية وأشرف من الثانية وهو مناف لما ارتضاه هنا فتدبر (قوله ومعنى التنكير الخ) زاد قوله في الآية اشارة الى شمول ما ذكره المصنف رحمه الله تبعا للعلامة لتنكير غشاوة وعذاب فهو توطئة لما بعده فالتنكير فيهما للنوعية والمعنى أن عذاب الآخرة نوع من العذاب غير متعارف كعذاب الدنيا وجعل صاحب المفتاح التنوين للتهويل وفسره بالتعظيم وقد رجع كلا من المسلكين طائفة وكل حزب بما لديهم فرحون وقد قيل الاقسام أربعة هي أن التنوين اما للنوعية أو للتهويل وهما شديدا التناسب واما أن يكون الاول للنوعية والثاني للتهويل وهو أيضا بليغ أو على العكس وهو مجروح واختار التعامي على العمي تنبيها على أن ذلك من سوء اختيارهم وشآمة اصرارهم على انكارهم لانه كمتجاهل اذا أظهر من نفسه الجهل وعلى التعظيم معناه غشاوة أي غشاوة والقول بأنه أنسب بقوله عظيم معارض بالمثل لان حمله على التنويع أظهر لاستفادة التعظيم من صريحه وحمله على التأكيد لا حاجة اليه والآلام بالمد جمع ألم اشارة الى العذاب كما أن العظام جمع عظيم اشارة لصفته وقوله لا يعلم الخ اشارة الى أن عظمه وتفخمه لابهامه حتى كأنه مما لا يوقف على كنهه كما في الحاقة ما الحاقة (قوله نوع غشاء) هذا معنى قوله في الكشاف نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهذا النوع هو المعنى المجازي الذي مر تقريره وقيل الظاهر منه أن يراد بالغشاوة بواسطة التنكير نوع من المعنى المجازي أي غطاء التعامي وكان وجهه أن تحمل الغشاوة على عموم المجاز وفيه بعد جدا والظاهر أن يراد مجازا بالغشاوة غطاء الله تعالى فيراد بالتنكير نوع منه ثم الظاهر أن يحمل التنكير على النوعية والتعظيم معا كما حمل على التكثير والتعظيم معا في قوله تعالى فقد كذبت رسل اه ولا يخفى أن ما ذكره تكلف لما لا حاجة اليه وأما حمل التنكير عليهما فتجه لان مآل التنويع للتعظيم أيضا لافادته الابهام الدال عليه ولا فرق بين المسلكين الا في العبارة وفي كلامهم ايماء اليه فتأمل (قوله لما افتتح سبحانه وتعالى كتابه الخ) في الكشاف افتتح سبحانه بذكر الذين أخلصوا الخ والمصنف رحمه الله لخصه وزاد فيه التصريح بالكتاب والظاهر أن المراد منه القرآن فيقتضي أن سورة البقرة أوله وافتتاحه

والعظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكما أن الحقير دون الصغير فالعظيم فوق الكبير ومعنى التوصيف به انه اذا قيس بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه وحقر بالاضافة اليه ومعنى التنكير في الآيتان على أبصارهم نوع غشاء ليس مما يتعارفه الناس وهو التعامي عن آيات الله سبحانه وتعالى ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله سبحانه وتعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر) لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب

وهو بناء على أن سورة الفاتحة بمنزلة الخطبة والثناء والدعاء يقدم على مقاصد الكتاب ولا ضير فيه ولو أريد
بالكتاب السورة استغنى عن التوجيه وإذا قال بشرح حال الكتاب ولم يقل بشرحه واعادة المعرفة معرفة
في مقام ربما اقتضت المغايرة والقاعدة المشهورة غير كلية كما قاله العراقي وان وقع خلافه في القرآن
كقوله قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وعلى الاول هو جار عليها والشرح أصله لغة بسط اللحم
ونحوه ومنه شرح الصدر أي بسطه بنور الهي وروح من الله وشرح الكلام والكتاب اظهار ما يخفى من
حاله ومعانيه وهو المراد هنا لانه وان كان مجازا صار حقيقة عرفية وقوله وساق بيانه ذكر المؤمنين الخ بيان
فاعل ساق وأصل السوق تسيير الدواب فتجوز به هنا عن اقتضاء ذكره كما يقال سياق الكلام لما يجرّ له
وواطأت بمعنى وافقت وطابقت (قوله وثنى بأضدادهم الخ) قيل انه يمشي على العهد ولا يمشي على كون
تعريف الذين كفروا للجنس متناولا للخلص وغيرهم كالمنافقين سواء جعل عاما خص بالخبر أو مطلقا قيد به كما
مر وأجيب بأنه اذا اختص قوله ومن الناس بالمنافقين وهم بعضهم دل على أن الباقين هم الخلص ضرورة لا
لان اللفظ خاص بهم لان افراد بعض الافراد بحكم خاص يدل على بقاء الباقي على أصل الحكم كما اذا قلت
رأيت بني فلان الكرماء وبنو فلان منهم العلماء دل على اشتراك الكل في الكرم وأن بعضهم علماء فلو قلت
ذكرا أولا من ليس منهم عالما ثم ثانيا العلماء منهم كان كلاما جاريا على الصحة وقيل عليه ان ضعفه ظاهر
لانه لا يدل على اختصاص الذكر بالاخص غايته أنه حكم على الجنس بحكم يتناول الفريقين ثم على البعض
منهم بحكم خاص به كما يقال بنو فلان كلهم علماء ومنهم فقهاء فانه لا يكون الاول ذكر الغير الفقهاء
بالخصوص لا يقال المراد ان المقصود الاصلي من ذكر الحكم المشترك المجاهرون بالكفر لقابلتهما بالمنافقين
لانا نقول ذلك أيضا ممنوع فان افراد بعض الافراد كالمنافقين لايراد الاحوال المختصة بهم لا لانه غير
مقصود أصالة من الحكم السابق والفاضل الشريف لم يلتفت لهذا اشارة الى عدم ارتضائه له وفي بعض
الحواشي ان الوجه أن مراد العلامة بقوله ان الذين كفروا اذا كانت اللام للعهد أو للجنس الذين محضوا
الكفر ظاهرا وباطنا أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان الجنس مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل
ولا شك أن المتمحضين للكفر ظاهرا وباطنا هم الكاملون في الكفر فان قيل لا يرد هذا رأسا على
الزمخشري حتى يتكلف لدفعه لما لزم من قوله ان الايمان الصحيح أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه
ويصدقه بعمله فمن أخل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق ومن أخل بالشهادة فهو كافر ومن أخل
بالعمل فهو فاسق فاذا كان الكافر عنده مقابلا للمنافق كيف يتوجه عليه اعتراض لكنه وارد على
المصنف رحمه الله وقيل انه أشار الى أن المراد بالذين كفروا الماحضون المجاهرون بالكفر بقرينة
السياق وهو ذكر المؤمنين ظاهرا وباطنا والسباق وهو ذكر المنافقين وحالهم وقد أطلق الكافر على ما يعم
الماحض والمنافق اما بالاشتراك أو التجوز حيث قال الكفر جمع الفريقين معا وصيرهم جنسا واحدا
وكون المنافقين نوعا من نوعي هذا الجنس مغايرا للنوع الآخر بزيادة قيد كالخديعة والاستهزاء لا يخرجهم
عن أن يكونوا بعضا من الجنس (أقول) هذا زبدة ما في الشروح من القيل والقال والحق الذي لا محيد
عنه انه لا اشكال فيه أما على العهد فظاهر غني عن البيان وأما على غيره فالجنس ومسمى اللفظ كما يكون
بحسب اللغة والوضع الاول يكون بحسب العرف سواء أكان عاما أو خاصا والكافر في عرف الشرع
والعرف العام انما يقال لمن أظهر جحده وانكاره سواء كان عن صميم اعتقاد أو عتو وعناد كما أن المؤمن
من وافق ظاهره باطنه في التصديق وأما اطلاقه على هذا وعلى ما يشمل المنافق وهو من أظهر الاسلام
وأبطن الكفر فبحسب نفس الامر وحقيقة اللغة فالمراد هنا الاول على ما يشهد له السياق والسباق ولله
در الفاضل الشريف ما أبعد مرماه وأسد مغزاه حيث طوى هنا من البين فتدبر (قوله محضوا
الكفر) بتشديد الحاء وتخفيفها بمعنى أخلصوه وأصل المحض اللبن الذي لا ماء فيه ثم تجوز به عما ذكر
واشتهر حتى صار حقيقة فيه وقوله ولم يلتفتوا لفته الالتفات الانصراف من جانب الى آخر واللفت بكسر

قوله بيان فاعل في نسخ وساق لبيانه الخ اه
مصححه

وساق بيانه ذكر المؤمنين الذين أخلصوا
دينهم لله سبحانه وتعالى وواطأت فيه
قلوبهم ألسنتهم وثنى بأضدادهم الذين محضوا
الكفر ظاهرا وباطنا ولم يلتفتوا لفته

فيكون بمعنى الجانب فنصبه على الظرفية توسعا أو على نزع الخافض أى الى جانبه ويجوز أن يكون مفعولا مطلقا وعدم الالتفات الى جانبه أبلغ من عدم الالتفات اليه والضمير للايمان المعلوم من السياق والنظم وكونه لله بعيد وأبعد منه وان قرب لفظه كونه للكفر ظاهرا وباطنا على أن المعنى لم يتطرقوا الى الكفر حتى يظهر لهم قبحه وورأسا بمعنى أصلا وبالكلية وفى ذكرها مع الالتفات لطف لا يخفى (قوله تلث الخ) بتشديد اللام جواب لما أى أتى به ثالثا وأصل الذبذبة حكاية صوت الشئ المعلق به ثم استعير لكل حركة واضطراب وتذبذب المنافقين ترددهم بين الايمان والكفر أو اضطرابهم بميلهم تارة الى المؤمنين وتارة الى الكافرين وانحصار الاقسام فى الثلاثة ظاهر وقوله تكميلا للتقسيم علة له ووجهه أن الناس بحسب الاعتقاد اما مؤمن ظاهرا وباطنا أو كافر كذلك أو كافر باطنا مؤمن ظاهرا ولا يرد عليه مبطن الايمان ومظهر الكفر كعمار لانه مؤمن لقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ثم ان هذا كله بقطع النظر عما مر من الاصرار وعدمه وعن خصوص التعريف فسقط ما قيل من أنه انما يتم اذا لم يعتبر فى الكفر التصميم والختم اذ لو اعتبر لم يكمل التقسيم لخروج من لم يصمم على الكفر عن التقسيم وان لم يعتبر أشكل ادخال المنافقين المصممين على أن اعتباره لا بد منه لقوله سواء الخ وقد صرح بدخولهم ولذا قيل انه انما يلزم على اعتبار العدم لا على عدم الاعتبار والفرق ظاهر (قوله وهم أخبث الكفرة) كونهم أخبث وأبغض لما ذكره بقوله لانهم الخ لا ينافى كون غيرهم أخبث باعتبار آخر والخلاف المذكور فى كلام الامام لفظى قال اختلفوا فى كفر المنافق والكفر الاصلى أيهما أقبح فقيل الاصلى أقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان وقيل غيره لان المنافق كاذب أيضا مع زيادة أمور أخر منكرة ومن الناس من لم يتنبه لمغلته مخالفا لكلام المصنف وليس بشئ وقوله أبغضهم الى الله هو كما فى الكشاف وقيل عليه استعمل أفعل من غير الثلاثى والمفعول وليس بقياسى ولا يرد اعتراضا لانه سمع من العرب قديما كما فى القاموس وغيره وقوله موهوا الكفر الخ فى المصباح موهت الشئ طليته بماء الذهب والفضة وقول مموه أى مزخرف أو ممزوج من الحق والباطل اه والمراد بالتمويه هنا الستر اما استعارة أو مجازا مرسلا لانهم ستروا الكفر وأظهروا الاسلام وقوله ولذلك الخ بيان لما جاء فى حقهم اجمالا وهو ظاهر كما ستراه عن قريب وهذا بحسب الظاهر يدل على أنهم أعظم جرما من الكفار والعمه فى البصيرة كالعمى فى البصر والتطويل لذكره الاول فى أربع آيات والثانى فى آيتين ثم نعى حال هؤلاء فى ثلاث عشرة آية بذكر ادعائهم الايمان ثم تكذيبهم وذكر مخادعتهم وتلبيسهم ومرض قلوبهم وتسفيههم للمؤمنين الذين هم أرجح الناس أحلاما وقوله وجهلهم بصيغة ماضى التجهيل عطف على طوّل وهو من قوله لا يشعرون ولا يعلمون واستهزأ بالماضى من الاستهزاء وبهم جار ومجرور متعلق به وهو معطوف على طوّل أو جهل اشارة لقوله الله يستهزئ بهم والتهكم فى قوله اشتروا الخ وقوله ولم تؤمن قلوبهم قال الطيبى الايمان ان كان مجرد تصديق الجنان نسب الى القلب حقيقة والى غيره مجازا ولذا فسر آمنوا بأفواههم بأظهروا كلمة الايمان وان كان مجموع التصديق والاعمال فنسبته الى الشخص حقيقة والى الجوارح مجاز وقوله سجل على عمههم وفى بعض النسخ على غيهم وهو مناسب للطغيان وهذا اشارة الى قوله يمدهم الخ والمراد بالتسجيل الحكم القطعى وأصله كتابة السجل وهو الكتاب الحكمى قيل وقد توهم أن قوله جهلهم وقوله استهزأ بهم بصيغة المصدر المضاف الى الضمير فيهما وهو خطأ لعدم التطويل فى بيان جهلهم واستهزائهم وليس بشئ وان كان الاول أرجح رواية ودراية لانه على هذا التطويل بالنسبة الى المجموع لا الى كل على حدة وهو ظاهر وضرب الامثال فى قوله مثلهم الخ وطوّل بمعنى أطنب فما قيل من أن التعبير بالاطناب أنسب ببلاغة القرآن لا وجه له وقوله وأنزل معطوف على طوّل (قوله وقصتهم عن آخرها الخ) هذا معنى قوله فى الكشاف وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة يعنى كما قاله المدقق فى الكشف وتبعه الفاضلان انه ليس من باب عطف جملة على جملة

وأما ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين هم الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم تكميلا للتقسيم وهم أخبث الكفرة وأبغضهم الى الله سبحانه وتعالى لانهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء ولذلك طوّل فى بيان خبثهم وجهلهم واستهزأ بهم وتهكم بأفعالهم وسجل على عمههم وطغيانهم وضرب لهم الامثال وأنزل فيهم ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المصرين

والناس أصله أناس لقولهم انسان وانسى وأناسى فخففت الهمزة حذفها فى لوقة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما وقوله
ان المنايا يطلعـن على الاناس الآمنينا
شاذ وهو اسم جمع كرخال

ليطلب مناسبة الثانية مع السابقة بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى أخرى مسوقة لآخر والمعنى بالعطف المجموع وشرطه المناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة بين القصتين أشد وأمكن كان العطف بينهما أشد وأحسن ولا يتكلف لخصوص كل جملة تناسب خاص وهذا أصل فى العطف لم يصرح به الامام السكاكى ولذلك أشكل عليه العطف فى نحو وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات على الوجه المذكور وسيجيء له مزيد تقرير وهو رد ضمنى على الطيبى فى قوله ان كلام الكشاف هنا يحتمل وجهين أحدهما أن يعطف من حيث حصول مضمون الجملتين فى الوجود وثانيهما أن الجهة الجامعة بين من محض الكفر ظاهرا وباطنا وبين من أظهر الايمان وأبطن الكفر التوافق فى الكفر فانه لم يصب حول المراد وأما من اعترض على الكشف وارجاع ما هنا اليه بأنه ذهول عن التعبير عنهم بلفظ المصرين فى قوله معطوفة على قصة المصرين ايماء الى الجامع بين القصتين المصحح للعطف وهو تناسب التضاد بين الاصرار والتذبذب وكذا من قال معترضا على المدقق لا يبقى ضم الجمل من التناسب بينها فهو لظهور سقوطه غنى عن الرد فانه ناشئ من عدم التدبر ولولا أن لكل ساقطة لاقطة لم أورد هنا وقوله عن آخرها معناه جميعها وجملتها وقد مر الكلام عليه مفصلا وتناسب الغرضين ظاهر لما فيهما من النعى على أهل الضلال من الكفار والمنافقين (قوله والناس أصله أناس الخ) اختلف النحاة فى ناس فذهب سيبويه والجمهور الى ان أصله أناس وهو جمع أو اسم جمع لانسان حذفت فاؤه فوزنه عال ونقصه واتمامه جائزان اذا نكر فاذا عرف بأل فالاكثر نقصه ويجوز على قلة اتمامه كاستراه واشتقاقه من الانس ضد الوحشة أو من أنس بمعنى ظهر أو علم وذهب الكسائى الى أنه اسم تام وعينه واو من نوس اذا تحرك بدليل تصغيره على نويس وقال سلمة بن عاصم كل من ناس وأناس مادة مستقلة وقوله لقولهم انسان الخ استدلال لحذف الهمزة منه بثبوتها فى مفرده من انسان وانسى بكسر فسكون وأنسى بفتحتين بمعناه ولا دليل فيه على القول بأنهما مادتان مستقلتان وان ناسا اسم جمع لا مفرد له من لفظه كقوم ورهط وقوله أناسى بتخفيف الياء وتشديدها جمع انسى أو انسان وأصله أناسين فأبدلت نونه ياء وأدغمت كظرابى وأناسى وعلى هذا فالابدال فيه غير لازم لقول الشاعر * وبالاناسى ابدال الاناسين * وبه يرد على ابن عصفور حيث ادعى لزومه والانسان يقال للذكر والانثى وانسانة عامية مولدة والشعر الذى نقل فيه وهو

لقد كستنى فى الهوى * ملابس الصب الغزل
انسانة فتانة * بدر الدجى منها خجل

للثعالبى كما صرح به فى عامة كتبه فلا وجه للاستدلال به ولا لايراد صاحب القاموس له وتشككه فيه (قوله حذفها فى لوقة) فقيل ألوقة ولوقة وفى الصحاح الالوقة بالضم الزبدة عن الكسائى وقد لوق طعامه اذا أصلحه بالزبد يقال لا آكل الا مالوقته لى أى لينته حتى يصير كالزبد فى لينه وقال ابن الكلبى هو الزبد بالرطب وفيه لغتان لوقة وألوقة ولذا ذكروه فى مادتى لوق وألق وذهب بعضهم الى أنهما لغتان وأصلان ولوق بالتشديد دليل عليه وقيل انه لم يثبت عند القائلين بالحذف وفى الحذف ودخول اللام والتعويض وعدمه ما مر فى لفظ الله وقوله لا يكاد يجمع بينهما اشارة الى ما اشتهر من أن العوض والمعوض عنه لا يجتمعان ولا يرتفعان وقد اجتمعا فى قول العرب الاناس وارتفعا فى مثل قولهم اذ الناس ناس والزمان زمان * وهذا كثير فى كلام العرب فصيح فذهب بعضهم الى أن مقتضى العوضية عدم الاجتماع فى الفصيح الشائع لا فى النادر الشاذ فتأمل وقد تقدم تفصيله فى الفاتحة (قوله ان المنايا يطلعن البيت) هو بيت من مجزو الكامل قال ابن يعيش قائله مجهول فالاستشهاد به على الجمع مردود وبعده

فتذرهم شتى وقد * كانوا جميعا وافرينا

وقيل هو من قصيدة لعبيد بن الابرص طويلة يخاطب بها امرأ القيس وأولها كما فى الحماسة البصرية

نحن الاولى فاجمع جمو * عك ثم وجههم الينا

يا ذا الخوف قد تبقّى ... أبيه اذلالا وجبنا

ويطلعن بتشديد الطاء بمعنى يتطلعن ويتشرفن وقد تجوّز به عن القرب والمنايا جمع منية وهي الموت وآمنينا جمع آمن وألفه للاطلاق في القافية (قوله وهو اسم جمع) الفرق بين الجمع واسم الجمع كما سيأتي تفصيله ان اسم الجمع ما دل على ما فوق الاثنين ولم يكن على أوزان الجموع سواء كان له مفرد أولا ويشترط فيه أيضا أن لا يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر وتمرة ولا بالياء كزنج وزنجي فانه اسم جنس جمعي ويعرف باطراد تصغيره من غير رد الى المفرد وقد يراد باسم الجمع الجمع الوارد على خلاف القياس وهذا عرف النحاة وأما أهل اللغة فاسم الجمع عندهم يسمى جمعا حقيقة وقوله اذ لم يثبت الخ اشارة الى ما قلناه في تعريفه وفيه اشارة الى الرد على من قال انه جمع لان ما سمع منه قالوا انه اسم جمع لا جمع واطلاق الجمع عليه قالوا انه انما تجوّزوا انما بناء على اصطلاح اللغويين فلا يعترض عليه وذهب بعضهم الى ان أصلها الكسر وهو جمع تكسير حقيقة لان فعالا بالكسر من أبنية الجمع فأبدل كسره ضما كما أبدلت ضمة سكارى من الفتحة وقد ذهب الى هذا الزمخشري ورده أبو حيان في البحر وشنع عليه في ذلك وقد نقلوا كلمات جاءت على هذا الوزن منظومة في أبيات عزيت للزمخشري والاصح أنها للصدر الافاضل وهي

ما سمعنا كلما غير ثمان ... هي جمع وهي في الوزن فعال

فتؤام ورباب وفرار ... وعراق وعرام ورخال

وظؤار جمع ظئر وبساط ... جمع بسط هكذا فيما يقال

فتؤام واحده توأم وهو المولود مع أخيه ورباب براء مهملة وموحدتين واحده ربى وهي شاة حديثة عهد بنتاج وفرار بفاء وراءين مهملتين جمع فرير ولد البقرة الوحشية وعراق بعين وراء مهملتين وقاف لعرق وهو عظم عليه لحم وعرام مثله معنى واهمالا ورخال براء مهملة وخاء معجمة ولام واحده رخل أو رخلة وهي أنثى ولد الضان وظؤار لظئر وهي المرضعة وبساط لبسط بكسر الباء للناقة تخلى مع ولدها ولا وجه لهذا الحصر فان وجدت في كتب اللغة وغيرها ألفاظا جاءت على هذا الوزن منها أناس وظباء بالضم لغة في ظباء المكسور ونفاس بالضم لنفساء ونذال للنذل ورذال لرذل وكباب بمعنى كثير متراكب وملاء بالضم للاءة ذكره أبو علي وقماش وظهار للظهر وصحاح لشاة ساح وبراء لبرئ في قول وثناء ورعاء لراع ورجال لراجل مع أخوات له وقد أشبعنا الكلام فيه في شرح الدرة للحريري (قوله مأخوذ من أنس الخ) أنس كفرح من الانس ضد الوحشة لانسه بجنسه لانه مدني بالطبع كما قيل

وما سمي الانسان الا لانسه ... ولا القلب الا أنه يتقلب

وقوله آنس بالمد بمعنى أبصر قال تعالى آنس من جانب الطور نارا وهو محتمل للافعال والمفاعلة وجاء بمعنى سمع وعلم فسمي به لانه ظاهر محسوس وقد مرّ ما قيل من أنه من نوس وقيل انه من نسي بالقلب لقوله تعالى في آدم فنسي ولم نجد له عزما وهذا مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وقد لمحه الشعراء كثيرا كما قيل

نسيت وعدك والنسيان مغتفر ... فاغفر فأول ناس أول الناس

ووزنه على الاول فعال وعلى الثاني فعل وعلى الثالث فلع وأما الاستدلال بنويس فمعورض بأشياء على كلام فيه في كتب اللغة والاخذ أعم من الاشتقاق وهو كما في خصائص ابن جني صوغ الكلمة سواء كانت مشتقة أو جامدة من مادة توجد في تصاريفها ويدور عليها المعنى فلا يرد على المصنف أن الاشتقاق يكون في الافعال والصفات وهذا جامد ولا أن الفعل لا يشتق منه على الاصح وعلم منه سقوط قول الامام لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقا من شئ آخر والا لزم التسلسل فلا حاجة الى جعل الانسان مشتقا وقوله ولذلك سموا بشرا أي لظهور جلودهم ومنه البشرة لظاهر الجلد والادم لباطنه لخلوها من ستر الشعر ونحوه مما هو في سائر الحيوانات ويستوي في لفظ البشر الواحد وغيره في الاكثر وحيث ورد في القرآن فالمراد ما يتعلق بجثته كقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا والجن مقابل به

* (الفرق بين الجمع واسم الجمع واسم الجنس) *

* (ما جاء على فعال بالضم) *

اذ لم يثبت فعال في أبنية الجمع مأخوذ من أنس لانهم يستأنسون بأمثالهم أو آنس لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سموا بشرا كما سمي الجن جنا لاجتنانهم

قوله وأما الاستدلال الخ هو استدلال للقول الثاني وفي حاشية السيوطي وذهب الكسائي الى أن الناس لغة مفردة وهو اسم تام وألفه منقلبة عن واو واستدل بقول العرب في تحقيره نويس قال ولو كان منقوصا من أناس لرده التحقير الى أصله فقيل أنيس اه

وسمى به لاجتنانه واستتاره وكذا كل ما تدور عليه هذه المادة (**قوله واللام فيه للجنس الخ**) هذا تلخيص لما في الكشاف من قوله ولام التعريف فيه للجنس ويجوز أن تكون للعهد والاشارة الى الذين كفروا المار ذكرهم كأنه قيل ومن هؤلاء من يقول وهم عبد الله بن أبى وأصحابه ومن كان فى حالهم من أهل التصميم على النفاق ونظير موقعه موقع القوم فى قولك نزلت ببنى فلان فلم يقروني والقوم لئام ومن فى من يقول موصوفة كأنه قيل ومن الناس ناس يقولون كذا كقوله من المؤمنين رجال ان جعلت اللام للجنس وان جعلتها للعهد فموصولة كقوله ومنهم الذين يؤذون النبى فان قيل أى فائدة فى الاخبار عمن يقول بأنه من الناس أجيب بأن فائدته التنبيه على أن الصفات المذكورة تنافى الانسانية فيتعجب منها ومن كون المتصف بها منهم ورد بأن مثل هذا التركيب يجيء فى مواضع لا يتأتى فيها مثل هذا الاعتبار فلا يقصد فيها الا الاخبار بأن من هذا الجنس طائفة متصفة بكذا كقوله من المؤمنين رجال فالاولى أن يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد فى وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ ويرشدك اليه قول الحلبى

منهم ليوث لا ترام وبعضهم ❊ مما قمشت وضم حبل الحاطب

حيث قابل لفظة منهم بما هو مبتدأ وهو لفظ بعضهم وقوله تعالى منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون وقد يقع الظرف فيه موقع المبتدا بتقدير موصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف فى الظرف الثانى وجعلوه مبتدأ والظرف الاول خبرا وعكسه أولى بحسب المعنى أى جمع منا دون ذلك وما أحد منا الا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على أن من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم وقد مر نبذ من هذا فى قوله ومما رزقناهم ينفقون (**أقول**) اذا أطبقوا على نصب ما بعد الظرف بعد دخول ان تعين كونه مبتدأ بلا تكلف لما مر من جعل الحرف مبتدأ اصلا مع المعنى وان كان الرضى نقله عن العلامة ولو كانت من بمعنى بعض كانت اسما ولم يقل به أحد من النحاة كما فى غيره من الحروف فالاولى أن يقال ان بعض الناس كناية عن معنى مفيد مثل مخصص ومنقسم اذا وقع فى محل التقسيم ومثل معلوم لكنه يخفى ويستر لئلا يفتضحوا وقد جنح اليه القائل انه تفصيل معنوى لانه تقدم ذكر المؤمنين ثم ذكر الكافرين ثم عقب بالمنافقين فصار نظير التفصيل اللفظى نحو ومن الناس من يعجبك قوله ومن الناس من يشترى فهو فى قوة تفصيل الناس الى مؤمن وكافر ومنافق ولك أن تحمله على الثانى فالمعنى من يخفى من المنافقين معلوم لنا ولولا أن من الكرم الستر عليه فضحناه فيكون مفيدا وملوحا الى تهديدنا وقد أبرزه هذا القائل

وأقول بعض الناس عنك كناية ❊ خوف الوشاة وأنت كل الناس

والتبعيض يكون للتعظيم وللتحقير وللتقليل والتكثير ولنا قيل المراد بكونهم من الناس أنهم لا صفة لهم تميزهم سوى صورة الانسانية أو المراد أن تلك تنافى الانسانية كما مر وأما ما استشهدوا به فلا دليل فيه لان قوله من المؤمنين رجال ليس مما نحن فيه لان شهادة الله الصادقين بالايمان مفيدة وليست بجعلهم من الناس وكذا بيت الحماسة والآية اما البيت فلانه يريد أن الاسود المعروفين بالجراءة من الرجال مع أن بعضهم كالهشيم المحتطب وكذا الآية لما قال ان المؤمنين المتقين قليل منهم من صدق وقع فى الذهن التردد فى أكثرهم فبينه وسيأتى لهذا تتمة وأما تقديرهم الموصوف فى الظرف الثانى فلانه انما يقام مقام موصوفه اذا كان بعض اسم مجرور بمن أو فى قبله قال فى التسهيل يقام النعت مقام المنعوت بظرف أو جملة بشرط كون المنعوت بعض ما قبله من مجرور بمن أو فى واذا لم يكن كذلك لم يقم الظرف والجملة مقامه الا فى الشعر فلا حاجة لما قيل من أن مناط الفائدة البعضية ورده بأن البعضية أوضح من أن يفيد الاخبار بها أو أن مناطها الوجود أى أنهم موجودون منهم أو أنهم من الناس لا من الجن لان النفاق لا يكون منهم أو المراد بالناس المسلمون لانه حيث ورد يراد به ذلك والمعنى أنهم يعدونهم مسلمين أو أنهم

واللام فيه للجنس

يعاملونهم معاملة المسلمين في مالهم وعليهم لما فيه من التعسف (قوله ومن موصوفة اذلا عهد الخ) هذا برمته من الكشاف كما سمعته آنفا وحاصله أن اللام في الناس اما للجنس أو للعهد الخارجي لا الذهني فان كانت للجنس فمن نكرة موصوفة وان كانت للعهد فهي موصولة واستشكله الناس قديما وحديثا بأنه لا وجه لهذا التخصيص لجواز أن تكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد وتبعهم ابن هشام في المغني ثم اختلفوا فمعترف بالورود لان بعض الجنس قد يتعين بوجه ما وبعض القوم المعينين المعهودين قد يجهل باعتبار حال من أحواله كما اهل محلة محصورين فيهم قاتل لم يعلم بعينه كونه قاتلا وان عرف شخصه فتقول في هؤلاء قاتل لهذا القتيل ومجيب موجه لما ذكر على وجوه شتى فقيل ان هذا هو الانسب فاذا اقتضاه المقام تعين في كلام البليغ لان المعرّف بلام الجنس لعدم التوقيت فيه قريب من النكرة وبعض النكرة نكرة فناسب من الموصوفة للطباق والامر بخلافه في العهد ويدل عليه وروده على هذا الاسلوب فيما في القرآن ففي قوله من المؤمنين رجال لما أريد الجنس جعل بعضهم رجالا موصوفين وفي قوله عز وجل ومنهم الذين يؤذون النبي لما كان مرجع الضمير طائفة معينة من المنافقين قيل الذين يؤذون وتحقيق السر فيه ان قولك من هذا الجنس طائفة من شأنها كذا يفيد التقييد بالجنس فائدة زائدة أما اذا قلت من هذا الجنس الطائفة الفاعلة كذا فمن عرفهم عرف كونهم من الجنس أولا واذا قلت من هؤلاء الفاعل كذا حسن لانه زيادة تعريف ولا يحسن فاعل كذا لانه عرفهم كلهم الا اذا كان غرض في التنكير كستر عليه أو تجهيل والكلام الآن في الاصل اه وتابعه السيد السند مع تمريضه ما حققه في غيره وكذا الفاضل التفتازاني الا أنه استشهد له بكلام للامام المرزوقي لم يزل شاهده ثم قال وقد يقال ان العلم بالجنس لا يستلزم العلم بابعاضه فتكون باقية على التنكير فتكون من المعبر بها عن البعض نكرة موصوفة وعهدية الكل تستلزم عهدية أبعاضه فتكون من موصولة وهذا بعد تسليمه انما يتم بما ذكر من وجه المناسبة والا فلا امتناع في أن يعبر عن المعين بنكرة لعدم القصد الى تعيينه وفي أن يتعين بعض من الجنس الشائع فيعبر عنه بلفظ المعرفة اه

(أقول) هذا زبدة ما ارتضوه وقد وقع في بعض الشروح كلام طويل بغير طائل ولذا أضرب عنه المدقق في الكشف ولم يلتفت له الفاضلان اياه الى ما فيه فاقتصروا على ما قصصناه لك (وفيه بحث من وجوه الاول) أن قوله في الكشف ان التقييد بالجنس يفيد اذا كانت من نكرة موصوفة فائدة زائدة فيه أن كون كل قاتل من جنس الناس كالسماء فوقنا فأي فائدة فيه فتأمل (الثاني) أن قوله ولا يحسن فاعل كذا لانه عرفهم ليس بتام لان معرفتهم لهم باعيانهم لا تنافي جهل الفاعل من حيث كونه فاعلا كما أوضحناه لك أولا وادعاء الندرة لا يصفو من كدر الانكار (الثالث) قد علم بما ذكر أن قوله وعهدية الكل تستلزم عهدية أبعاضه غير ظاهر ولا حاجة لقول الفاضل فلا امتناع الخ وفي قوله بعد تسليمه ايماء اليه وبعد كل كلام ما كساها مواحوله انه أنسب لا قطعي كما صرح به المدقق في الكشف وان قيل عليه ان لفظ الزمخشري يشعر بالوجوب لا الانسبية وان كان مدعى بلا بينة فلا بد من الرجوع اليها وكلهم حولها يدندن ومطالب العربية يكتفى فيها بمثل هذه الامور الخطابية وما جوزه الشيخان واختاره أبو البقاء من كونها موصوفة قيل عليه انها لا تكون موصوفة في الاكثر الا في موضع يختص بالنكرة كما في قوله * رب من أنضجت غيظا صدره * بل ذهب الكسائي رحمه الله وهو الامام المقتدى به الى أنها لا تكون موصوفة الا في ذلك الموضع فالوجه أنها موصولة وبه جزم في البحر فلا ينبغي أن يخرج كلام الله على وجه نادر أو منكر وهو كلام واه جدا وقول المصنف اذ لا عهد تعليل لارادة الجنس أو لمجموع الامرين أي لم يجر لهؤلاء ذكر قبل حتى تكون الالف واللام عهدية ومن موصولة لعهد خارجي أو ذكري وسيأتي منه ما يعلم جوابه وقوله ناس تفسيران لانها هنا مفردة لفظا مجموعة معنى (قوله أو للعهد الخ) في بعض النسخ وقيل للعهد وهو مناسب لتأخيره والمعهود منهم ناس من

ومن موصوفة اذ لا عهد فكأنه قال ومن الناس ناس يقولون أو للعهد والمعهود هم الذين كفروا ومن موصولة أريد بها ابن أبي وأصحابه

المنافقين كانوا على عهده صلى الله عليه وسلم للعهد الذى فى الموصول والكفرة المصرين مطلقة للاطلاق الذى فى الناس وقد مر بيان وجه اختيار الموصولية على هذا وما هو عليه وجواز كونها موصوفة على تقدير العهدية وقول أبى البقاء ان هذا ضعيف بناء على اختياره ان الذين يتناول قوما بأعيانهم والمعنى هنا على الابهام وقد رد بالمنع فانها نزلت فى عبد الله بن أبى واضرابه وابن أبى بصيغة التصغير كان رأس المنافقين بالمدينة وأصحابه أتباعه فانه كان رئيسا وانما حمله على النفاق حب الرياسة كما ذكره أصحاب السير ونظراؤه أقرانه من اعلام النفاق وهو جمع نظير ككريم وكرماء (قوله فانهم من حيث انهم صمموا الخ) جواب سؤال مصرح به فى الكشاف وهو فان قلت كيف يجعلون بعض أولئك والمنافقون غير المختوم على قلوبهم الخ وقد اتفق شراحه على أن السؤال وجوابه على تقدير كون التعريف للعهد لا للجنس أى كيف يجعل أهل التصميم على النفاق بعض الكفرة الموصوفين بالختم وهم محضوا الكفر ظاهرا وباطنا كما يدل عليه قوله ثم ثنى والمنافقون المذكورون غيرهم فأجيب بأن الكفر المصمم بالاصرار المختوم به والمغشى على القلوب والابصار جمع الفريقين من الماحضين المصرين والمنافقين المصممين معا وصيرهما جنسا واحدا وهو من لا يغنى عن الكفر أصلا والمنافقون قد امتازوا عن الماحضين بما ذكر من الزيادة لكن ذلك لا يخرجهم عن الجنس الجامع بينهما وحاصله أن المراد بالذين كفروا على تقدير الجنس المصرون مطلقا فيندرج فيهم المصممون على النفاق وقوله ثنى بذكر الماحضين حملوه على أن المنافقين لما أفردوا بالذكر كان المقصود بالذات من الحكم المشترك بيان حال الماحضين لا على أنهم المراد به مطلقا فلا اشكال وخروج المنافق الذى لا يصر لا يضر كالكافر الذى لم يدم على كفره وكصاحب الكبيرة بالنسبة للمتقين فالمذكور من الاقسام الثلاثة أعلى أعلامهم وقد ذهب بعضهم فى تقريره الى خلافه فزيفوه كما فى الحواشى الشريفية واليه ذهب فى الكشف ثم قال ولقد تعمق بعضهم فى هذا المقام الى أن جره صلفه الى أن جعل اللام فى المتقين للعهد زاعما أن القسمة المثلثة تقتضى تقابل الثلاثة جنسا أو عهدا وقد ضل عنه أن التقابل لا على الحقيقة والا وجب عطف ان الذين كفروا على سالفه وقد سبق ذلك مستوفى فى تقريره ولا بد للجواد من كبوة فان قلت على العهد اما أن يراد العهد الذهنى أو الذكرى والخارجى وليس المراد الاول كما لا يخفى ويرد على الثانى أنه لم يتقدم لهم ذكر قلت لا يلزم فى العهد الذكرى أن يذكر بلفظه بل بما يساويه كما قرروه فى قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان قولها قبله نذرت لك ما فى بطنى محررا بمعنى الذكر لانهم لم يكونوا يحررون لخدمة بيت المقدس الا الذكور فلذا كان التعريف فيه عهديا ومن هذا القبيل ما نحن فيه اذ لا يشترط اتحاد اللفظ بل المعنى وقوله قدس سره ولما كان المعهود هنا مذكورا بلفظ آخر أشار الى ذلك الزمخشرى بقوله ونظير موقعه أى موقع الناس موقع القوم فى قولك نزلت ببنى فلان والقوم لئام اشارة لذلك وفيما ذكره مخالفة لقول الشارح الفاضل الناس على تقدير العهد اشارة الى ذلك الجنس لا الى المصرين المخصوصين بواسطة الاخبار عنهم باستواء الانذار وعدمه ولا الى الخلص الذين كفروا ظاهرا وباطنا على ما ينساق اليه الكلام بعد امتياز المنافقين منهم ففيه رد ضمنى له ويوافقه ما فى حواشيه على شرح التلخيص من أن المعهود الخارجى كضمير الغائب فى تقدم الذكر تحقيقا أو تقديرا وقد جوزوا عود الضمير الى المطلق المذكور فى ضمن المصرح الحاضر فتدبر وقوله فى عداد بكسر العين أى دخلوا فى جملتهم فيعدون منهم وقوله واختصاصهم الخ يعنى أن هذه الضميمة صيرتهم نوعا كما يصير الحيوان بانضمام النطق اليه نوعا منه (قوله فعلى هذا تكون الآية الكريمة تقسيما للقسم الثانى) قيل انه رد لما يفهم من ظاهر الكشاف من جريان وجهى التعريف على تثليث القسمة لان التثليث انما يأتى بجعل الذين كفروا ماحضين الكفر ظاهرا وباطنا وحينئذ لا يصح جعل المنافقين منهم أو توجيه له بأن قوله ويجوز أن يكون للعهد ليس عديلا لقوله ولام التعريف فيه للجنس فليسا معا من تتمة تثليث القسمة بل العهد عديل لتثليث القسمة والجنس من تتمته والحق معه

وتظراؤه فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم واختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر لا يأبى دخولهم تحت هذا الجنس فان الاجناس انما تتنوع بزيادات تختلف فيها أبعاضها فعلى هذا تكون الآية الكريمة تقسيما للقسم الثانى

وان لم يتنبه له شارحو الكشاف وتكلفوا التصحيحه بما لم نرض أن نلقي عليك شيأ منه وقد قدمناه لك
وجعلناه برأى منك ومسمع ومن الناس من فسر كلام المصنف رحمه الله بقوله أى فعلى أن تكون اللام فى
الناس للعهد يكون قوله عز وجل ومن الناس الخ تقسيما للقسم الثانى وهم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا
وفيه مافيه من ركاكة المعنى المشار اليه آنفا لعدم صدق المقسم على القسم هنا مع وجوب صدق الجنس
على النوع والمقسم على القسم وهذا يشير الى أنه اعتراض على الزمخشرى فى التثليث وأنه على هذا ينبغى
أن تجعل القسمة ثنائية وليس هذا كله بشئ ولو سلم أن مراده الاعتراض كان واردا عليه فانه ثلث القسمة
وأتى بما ذكره الزمخشرى أولا على أنه مرضى له وليس فى سياقه مايدل على أنه اعتراض فالحق أن يقال
ان مراده أن القسمة ثنائية بحسب الحقيقة ثلاثية بعد اعتبار التقييد والتقابل كما تقدمت الاشارة اليه
لانهم ذكروه بعد التقسيم وسكتوا عنه فالظاهر جريانه على الوجوه وهذا انما يأتى اذا لم يكن الذين كفروا
للعهد على أن المراد به ناس بأعيانهم فتدبر (قوله واختصاص الايمان بالله الخ) أى فائدة اختصاص
الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر أو سببه تخصيص الخ والمراد بيان وجه تخصيص الايمان بهما بالذكر
من بين جملة مايجب الايمان به بأربعة أوجه بعضها ناظر الى الحكاية وبعضها ناظر الى المحكى وقوله
بالذكر اشارة الى أن التخصيص ليس بمعنى الحصر وهو أحد معنييه ويسمى تخصيصا ذكريا وتخصيصا
بالاثبات وهذا صريح فى أن بالله وباليوم الآخر صلة الايمان لما مر من أنه يتعدى بالباء وماقيل من أنه
لاتخصيص هنا الا أن قوله بالله الخ قسم منهم أو منه تعالى عدول عن جادة الصواب بلا داع كما لايخفى وما
تكلفه لتوجيهه غنى عن الرد وكون الايمان بالله والحشر والنشر أعظم المقاصد الاعتقادية وأجلها ظاهر
مع أن من آمن بالله على مايليق بجلال ذاته آمن بكتبه ورسله وشرائعه ومن علم أن اليه المصير استعد لذلك
بالاعمال الصالحة (قوله احتازوا الايمان من جانبيه الخ) أى جمعوه من أوله وآخره من الحيازة
وهى الضم والجمع ومنه تحيز وتحوز اذا صار فى حيز وأصله فى كلام العرب العدول من جهة الى أخرى كما قال
تعالى أو متحيزا الى فئة كما سيأتى بيانه والقطر بضم القاف وسكون الطاء المهملة تليها راء مهملة الى
الجانب والاحاطة بقطريه وحيازته من جانبيه كناية عن جمعه كما يقال من أوله الى آخره والايمان بهما
ايمان بالمبدا والمعاد اللذين هما طرفا الوجود وهذا هو الوجه الثانى وهو بالنظر الى المحكى كما يشير اليه
قوله ادعاء وأماماقيل من أنه على هذا ينبغى أن يقال أو ايذان لان الوجهين الاخيرين لايجامعانه بوجه
وجعلهما جانبى الايمان انما يصح لو كان اليوم الآخر آخر أركان الايمان وليس كذلك لان آخر أركانه البعث
بعد الموت كما اشتهر فى تفصيل الايمان فليس بشئ لما بيناه لك فتدبر (قوله وايذان بأنهم منافقون الخ)
الايذان الاعلام اعلاما ظاهرا لانه ذكر فى معرض ذمهم وهو حق فعلم أن ظاهره غير مراد وهذا هو الوجه
الثالث وهو بالنظر الى الحكاية ولذا صدره بالايذان ونفاقهم فيما ذكر لانهم أظهروا الايمان بما ذكر وظنوا
الاخلاص فيه ومافى ضمائرهم لايوافق ما أظهروه فهو ضرب من النفاق لعدم موافقة ظاهره لباطنه
لانهم كانوا قبل اظهار الاسلام يهودا فايمانهم كلا ايمان لقولهم بتشبيه الله بغيره المستلزم للتجسيم وقول
آبائهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة ونسبة الولد له بقولهم عزير ابن الله فاقرارهم بالآخرة كلا اقرار لزعمهم
أنه لايدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى وأن النار لن تمسهم الا أياما معدودة قليلة واعتقادهم أن
أهل الجنة يتنعمون باستنشاق نسيم الروائح بدون أكل وشرب ومع ذلك يظهرون أنهم يؤمنون كما نؤمن
فاخلاصهم بحسب زعمهم ونفاقهم باعتبار نفس الامر لان النفاق مخالفة الباطن للظاهر فلا يتوهم أنه
لايتصور اجتماع الاخلاص والنفاق وهم منافقون حقيقة ويهود اسم جنس جمعى ليهودى وهو مما
يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر وتمرة أو بياء النسبة كزنج وزنجى وأما يهود مفردا فعلم للقبيلة غير منصرف
ويرون بضم الياء من الاراءة أى يظهرون لهم (قوله وبيان لتضاعف خبثهم الخ) التضاعف والافراط
الزيادة وهذا الوجه هو الرابع وهو متعلق بالحكاية ويجوز تعلقه بالمحكى أيضا والمراد أنهم قصدوا

واختصاص الايمان بالله واليوم الآخر
بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم من
الايمان وادعاء بأنهم احتازوا الايمان
من جانبيه وأحاطوا بقطريه وايذان بأنهم
منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه
فكيف بما يقصدون به النفاق لان القوم كانوا
يهودا وكانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر
ايمانا كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ
الولد وأن الجنة لايدخلها غيرهم وأن النار لن
تمسهم الا أياما معدودة وغيرها ويرون المؤمنين
انهم آمنوا مثل ايمانهم وبيان لتضاعف
خبثهم وافراطهم فى كفرهم لان ما قالوه لو
صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق

بخصيص الايمان بهما التعريض بعدم الايمان بغيرهما من رسالة خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم وما بلغه ولذا سماه كفرا ومن خلط فيه انهم مع اثبات الصانع يصفونه بما هو منزه عنه لم يصب لانه يؤل بالآخر لما قبله وهذا حينئذ لو قصد حقيقته لم يكن ايمانا لانه لا يتم من الاقرار بنبوته صلى الله عليه وسلم وابطال ما كانوا عليه فكيف وهو مخادعة وتلبيس منهم وقوله وعقيدتهم عقيدتهم الخ جملة حالية أى معروفة مشهورة كقوله شعرى شعرى ويجوز نصب الاول عطفا على اسم ان والظاهر الاول وتمويه بمعنى تلبيس واظهار لما لا حقيقة له من قولهم موهت الشئ اذا طليته بماء الذهب أو الفضة وقول مموه أى مزخرف ممزوج من الحق والباطل (قوله وفى تكرير الباء الخ) يعنى أنه عدل عن الظاهر وهو عدم اعادة الجار اذا عطف على اسم ظاهر مثله وهو الاظهر الاخصر لانهم لمخادعتهم وتلبيسهم أظهروا أن ايمانهم ايمان تفصيلى مؤكد قوى لان اعادة العامل تقتضى أن متعلقه كالمعاد كما قاله سيبويه فى نحو مررت بزيد وبعمرو فيفيد ما ذكر وهو ظاهر (قوله والقول الخ) هو فى الاصل مصدر كما أشار اليه المصنف رحمه الله بقوله التلفظ و تما تخصيصه بالمفيد فهو أحد الاقوال فى مسماه لغة فان أريد به مطلق الافادة يكون بمعنى الموضوع احترازا عن المهمل كدير فلا يسمى قولا وان سمى لفظا فالقول أعم منه وهذا ما اختاره ابن مالك رحمه الله فيعم الكلام والكلمة والكلم وان أريد الفائدة التامة أى ما شأنه ذلك فهو احتراز عن الكلمة والمركب الناقص فلا يسمى مثله قولا وقد صرح به الحوفى فى تفسيره وقال القول حقيقة المركب المفيد واطلاقه على المفرد والمركب الذى لا يفيد مجاز مشهور وقال ابن معطى انه حقيقة فى المفرد واطلاقه على المركب مجاز وقيل حقيقته المركب مطلقا أفاد أم لم يفد وهو مجاز فى غيره وقيل انه مرادف اللفظ حقيقة فيعم الموضوع مركبا ومفردا والمهمل كما حكاه أبو حيان فى شرح التسهيل وقال الرضى القول والكلام واللفظ من حيث أصل اللغة بمعنى يطلق على كل حرف من حروف المعانى والمبانى وعلى ما هو أكثر منه مفيدا كان أولا لكن القول اشتهر فى المفيد بخلاف اللفظ واشتهر الكلام فى المركب من جزأين فصاعدا فالاقوال خمسة ثم تجوز به عن المقول كالخلق بمعنى المخلوق مجازا اشتهر حتى صار حقيقة عرفية فلا يرد على المصنف أن قوله والرأى والمذهب مجازا يفهم منه أن ما قبله حقيقة وتفسيره له بالتلفظ يخالفه وهذا ان جعل قيدا لما عنده فان جعل قيدا لما بعده يقال فلا قيل ولا قال ويستعمل فى المعنى المتصور فى الذهن المعبر عنه باللفظ وهو المسمى بالكلام النفسى فى عرف الناس وبه فسر قوله تعالى يقولون فى أنفسهم وقد صرح بعض أهل الكلام بأن اطلاق الكلام والقول على النفسى حقيقة وان خالفهم فيه كثير وأوله بعضهم ويطلق على الرأى والمذهب فيقال قال بكذا اذا ذهب اليه والرأى قريب من المذهب وقد يفرق بينهما بأن الرأى أعم من المذهب لانه يكون فى الشرعيات فقط وأصله مكان الذهاب أو نفس الذهاب ثم نقل عرفا لمعناه المشهور واطلاقه على الرأى مجاز علاقته السببية لانه سبب لاظهاره والاعلام به كما قاله ابن أبان (قوله والمراد باليوم الآخر الخ) هو على الاول من الحشر الى ما شاء الله وسماه آخرا لانه ليس بعده يوم آخر كما قال ابن شبل فى رائيته المشهورة فى صفة الدنيا .

نمى يوم بلا امس ليوم • بغير غد اليه ما يسار

يعنى بالاول يوم الولادة وبالثانى يوم الموت أو لتأخره عن الايام المنقضية من أيام الدنيا وفى قوله الى ما لا ينتهى تسامح مشهور كما فى قولهم الى ما شاء الله فسقط ما قيل من أن ما لا ينتهى ليس نهاية اليوم الآخر فالواضح أن يقول ما لا ينتهى من وقت الحشر والامر فيه سهل وعلى الثانى هو من وقت الحشر الى مستقر أهله وسمى آخرا لانه آخر وقت محدود طرفان لان أيام الدنيا محدودة لان اليوم عرفا من طلوع الشمس الى غروبها وشرعا من طلوع الفجر الى الغروب وعند المنجمين من نصف النهار الى نصف الليل ويكون اليوم بمعنى مطلق المدة ويوم الحشر له ابتداء وانتهاء فهو محدود أيضا كما قال تعالى وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون وما بعده مما لا يتناهى وهو المسمى بالابد المطلق (قوله انكار ما ادعوه الخ) هو قولهم

وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن ايمانا فكيف وقد قالوه تمويها على المسلمين وتهكما بهم وفى تكرير الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصالة والاستحكام والقول هو التلفظ بما يفيد ويقال بمعنى المقول وللمعنى المتصور فى النفس المعبر عنه باللفظ وللرأى والمذهب مجازا والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى ما لا ينتهى أو الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة (وما هم بمؤمنين) انكار ما ادعوه

(الخلاف فى تعريف القول)

آمنا الخ والاتصال بالحاء المهملة أن تنسب لنفسك ماليس لك وما آله الى الكذب من النحلة وهى الدعوى وهى عند الاطلاق تتبادر منها الدعوى الباطلة والظاهر أن قوله انكار ما ادعوه ناظر الى ادعائهم الاخلاص واحاطة عقائدهم بالايمان من جميع جهاته وقوله ونفى ما انتحلوا ناظر الى ما أشار النظم اليه من حشو عقائدهم الفاسدة بالتشبيه وما يضاهيه ومن لم يدقق النظر فيه قال انه عطف تفسيرى فلم يحم حول الحمى

فيا دارها بالخيف ان مزارها * قريب ولكن دون ذلك أهوال

ولذا عدل عن قوله فى الكشاف القصد الى انكار ما ادعوه ونفيه وهو أخصر (قوله لكنه عكس الخ) لان ما قالوه فى شأن الفعل لا الفاعل وما هنا فى شأن الفاعل لا الفعل أى فى بيان أنه بحيث لم يصدر عنه ذلك الفعل سواء قصد بذلك اختصاصه بنفى الفعل كما سيأتى فى قوله تعالى وما أنت علينا بعزيز أو لم يقصد فانه لا يطابق رد دعواهم والمطابق أن يقال وما آمنوا والجواب أن العدول الى الاسمية لسلوك طريق الكناية فى رد دعواهم الكاذبة فان انخراطهم فى سلك المؤمنين وكونهم طائفة من طوائفهم من لوازم ثبوت الايمان الحقيقى لهم وانتفاء اللازم أعدل شاهد على انتفاء ملزومه ففيه من التوكيد والمبالغة ما ليس فى نفى الملزوم ابتداء وكيف لا وقد بولغ فى نفى اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا وأكد ذلك النفى بالباء أيضا فليس فى هذه الاسمية تقديم لقصد الاختصاص أصلا ولا لجعل الكلام فى شأن الفاعل أنه كذا أو ليس كذا قطعا بل المقصود بها ما ذكرناه من سلوك طريق هو أبلغ وأقوى فى رد تلك الدعوى ونظيرها فى سلوك هذه الطريقة وما هم بخارجين منها كذا أفاده الشراح وزاد السعد روح الله روحه قوله لا يقال الاسمية تدل على الثبات فنفيها يفيد حينئذ نفى الثبات لا ثبات النفى وتأكده لانا نقول ذلك اذا اعتبر اثبات بطريق التأكيد والدوام ونحو ذلك ثم نفى وهنا اعتبر النفى أولا ثم أكد وجعل بحيث يفيد الثبات والدوام وذلك كما أن ما أنا سعيت فى حاجتك لاختصاص النفى لا لنفى الاختصاص وبالجملة فرق بين تقييد النفى ونفى التقييد وقد قيل فى تقرير هذا الجواب ان الكلام من قبيل الكناية الايمائية للتأكيد لان الضمير لما أولى حرف النفى وحكم على الكفار باخراج ذواتهم عن طوائف المؤمنين لزم من ذلك نفى ما ادعوه من الايمان على القطع والبت وقيل يمكن أن يجرى الكلام على التخصيص ويكون الكلام فى الفاعل فان الكفار لما رأوا أنفسهم أنهم مثل المؤمنين فى الايمان الحقيقى وادعوا موافقتهم قيل فى جوابهم وما هم بمؤمنين على قصر الافراد لانهم ادعوا الشركة فرد قولهم باختصاص المؤمنين بذلك وقرر بعض الافاضل بأن اثبات الايمان بالجملة الفعلية لا يطابقه نفيه بالجملة الاسمية والجواب أن المقصود نفى ما ادعوه وهو يحصل بهما والاسمية أبلغ ولا يخفى ما فيه من القصور والفضل المتقدم (أقول) هذا ملخص القيل والقال لا مخلص الافهام من شرك الاشكال وتلخيص تخليصه أنه يرد أولا على ما قيل من أن انخراطهم فى سلك الخ ما سمعته آنفا أنه انما يصح لو قيل وما هم من المؤمنين اذ ليس قوله وما هم بمؤمنين مثل قوله وما هم من المؤمنين لان هذا يفيد أنهم ليسوا من عدادهم وجملتهم على ما قرروه فى مثل قوله وكانت من القانتين حيث عدل عن كانت قانتة الاخصر الاظهر اليه لما ذكر على ما فى شرح المفتاح ويجاب عنه بأن المبالغة من تقديم الفاعل وايلائه حرف النفى لان نفى فاعليتهم يستلزم نفى صدور الفعل منهم على أبلغ وجه سواء جر الوصف بالباء أو بمن فلا يرد عليهم شئ كما توهم ويرد عليه ثانيا أنه قال فليس فى هذه الاسمية تقديم لقصد الاختصاص أصلا وقد عرفت أنه فى النظم أثبت الايمان للمؤمنين على أتم حال ونفى عن هؤلاء ذلك بأبلغ وجه ولا اختصاص أقوى من هذا ولا بد من القول به للزومه لتثليث القسمة السابق ويدفع بأن المراد أنه لم يقصد الحصر وانما قصد تأكيد نفى الايمان عن هؤلاء وهو لا ينافى صحة الحصر فى نفسه لان الكلام البليغ كثيرا ما يلوح بأمور لازمة للمقام وان لم تقصد منه بالذات ويرد هنا ثالثا أنه قال فى الكشاف فقد انطوى تحت الشهادة عليهم بذلك نفى ما انتحلوا اثباته

وفى ما انتحلوا اثباته وكان أصله وما آمنوا ليطابق قولهم فى التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيدا ومبالغة فى التكذيب

لانفسهم

لانسهم على سبيل القطع والبت ونحوه قوله تعالى يريدون أن يخرجوا من النار وماهم بخارجين منها هو أبلغ من قولك ومايخرجون منها ولما صرح في تفسير هذه الآية بحيث قال ثمة هم هنا بمنزلتها في قوله هم يفرشون اللبد كل طمرّة في دلالته على قوة أمرهم لا على الاختصاص اه علم أنه لا اختصاص هنا أيضا كما صرح به الفاضلان في شرحهما وأن من حمله عليه لم يصب لغفلته عما هنالك والمصنف رحمه الله لما ترك هذا رأسا علم أنه ذاهب الى الاختصاص أو مجوزله وقد تردد فيه بعض أرباب الحواشي هنا الا أنه رمية من غير رام وفي عروس الافراح أن ماذكره الزمخشري في قوله تعالى وماهم بخارجين منها دسيسة اعتزالية لانه لو جعل للاختصاص لزمه تخصيص عدم الخروج من النار بالكفار فيلزم خروج أصحاب الكبائر كما هو مذهب أهل السنة والزمخشري أكثر الناس أخذا بالاختصاص في مثله فاذا عارضه الاعتزال فزع منه اه ويحتمل أن المصنف انما طرحه لهذه النكتة ولم يتنبه له أحد من أرباب الحواشي مع أن دأبه أنه لا يعدل عما في الكشاف الا لمقتض (قوله لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين الخ) العداد بكسر العين ما يعدّ يقال هو عديد بني فلان وفي عدادهم أي يعد فيهم وهذا الاخراج مستفاد من ايلاء الضمير حرف النفي كما قررناه للتغلل ير د عليه أنه انما يفيد ذلك لو كان التعلم من المؤمنين وليس كذلك وبينهما فرق ظاهر وقوله في التفسير الكبير تمامه ان من قال فلان ناظر في المسئلة الفلانية فان قلت انه لم يناظر فيها فقد كذبته وأما لو قلت انه ليس من المناظرين فقصد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا ان أراد أنهما سواء معنى لم يصح وان أراد أنه يشبهه وان لم يكن منه صح ومن لم يتنبه له أورده هنا فتدبر (قوله وأطلق الايمان الخ) الظاهر المطابق لما في الكشاف أنه ابتداء كلام لفائدة مستقلة ويجوز جعله متعلقا بقوله ولذلك أي لاجل التأكيد أتى به مطلقا عما قيدوه من الايمان بالله وباليوم الآخر لان نفي المطلق يستلزم نفي المقيد لعمومه كما أشار اليه بقوله ليسوا من الايمان في شئ فهو أبلغ وآكد وحينئذ اما أن ينزل منزلة اللازم أو يحذف مفعوله للعموم المذكور ولما كان التقدير ثمة لا هنا بقرينة وقوعه في جواب المقيد ذكره ونبه على رجحيته ثم ان من الاطلاق أيضا ذكره باسم الفاعل الذي ليس بمقيد بزمان فيشمل نفيه جميع الازمان ولو قيل ما آمنوا كان لنفي الايمان في الماضي والمقصود أنهم ليسوا متلبسين بشئ من الايمان في شئ من الاوقات وفي كلام المصنف رحمه الله اشارة الى هذا ولم يصرح به كما في البحر لظهوره وقوله بما قيدوا به الظاهر أن لفظ قيدوا مبني للمعلوم وتقييدهم بناء على الظاهر المتبادر منه من أنه للتخصيص فاذا كان ادعاء لحيازة جميع أجزاء الايمان من جوانبه فهو بحسب ظاهره تقييد أو هو تقييد بجميع ما صدق عليه فلا وجه لما قيل من انه حينئذ ليس بتقييد مطلقا فانه اطلاق على اطلاق وتقييد على تقييد فالاولى أن يقرأ قوله بما قيدوا به على صيغة المجهول ولا يخفى ما فيه فتأمل (قوله والآية تدل على أن من ادعى الايمان الخ) مذهب الكرامية أن الايمان هو التصديق باللسان فقط لكنهم قالوا ان طابق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو مؤمن مخلد في النار ولذا قيل ليس للكرامية خلاف في المعنى والامام تبعا للماتريدي في التأويلات استدل بهذه الآية على ابطال مذهبهم لانها اخبار عنهم بأنهم قالوا ذلك بألسنتهم وأظهروا خلاف ما في قلوبهم وقد قال تعالى انهم ليسوا بمؤمنين فهذه الآية ونحوها تدل على أن الايمان تصديق القلب وحده أو مع اللسان فكيف يقول الكرامية انه التصديق اللساني فقط ورده المصنف رحمه الله بأن الآية انما تدل على أن من ادعى الايمان بلسانه وخالف بلسانه قلبه ليس مؤمنا اما على تقدير كون تعريف الناس للعهد فظاهر لانهم من المختوم على قلوبهم واما على انها للجنس فلان الله كذبهم وليس ذلك الا لعدم مطابقة التصديق القلبي للساني فلا يدل على أن من أقر بلسانه وليس في قلبه ما يوافقه أو ينافيه ليس بمؤمن وهو محل النزاع فكيف يكون حجة عليهم وقد أورد عليه أن المذكور في المقاصد وغيره من كتب الكلام ان مذهبهم القول بأن من أضمر الكفر وأظهر الايمان مؤمن عندهم مطلقا والآية حجة عليهم بلا شبهة وقد نقل الامام كغيره عنهم

لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين أبلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي الزمان ولذلك أكد النفي بالباء وأطلق الايمان على معنى أنهم ليسوا من الايمان في شئ ويحتمل أن يقيد بما قيدوا به لانه جوابه والآية تدل على أن من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لان من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه لم يكن مؤمنا

أنّ المنافق مؤمن عندهم ومن مذهبهم أنّ الايمان لا يلزم أن يكون منجيا من العذاب المخلد وذهب غيرهم الى أنه لا يسمى ايمانا الا المنجي وقيل انّ المصنف رحمه الله دقق النظر فى مذهبهم فرأى أنّ المنافق مخلد فى النار عندنا وعندهم وأمّا فى الدنيا فأحكام الاسلام جارية عليهم عندنا وعندهم فليس بيننا وبينهم اختلاف الا فيمن تلفظ بالشهادتين فارغ القلب عن النفى والاثبات فعندهم هو مؤمن ناج وعندنا ليس بمؤمن وهو كلام حسن (**قوله الكرامية**) هم فرقة معروفة منسوبة الى رئيسهم أبى عبد الله محمد بن كرام النيسابورى واختلف فى اسم أبيه فقيل انه بفتح الكاف وتشديد الراء لان أباه كان يحفظ الكرم ويقال لحافظه كرام كما قاله السمعانى وقال المطرزى أخبرنى الثقات انه بفتح الكاف وتخفيف الراء بزنة حذام وقطام وكذا صححه الذهبى وابن المرحل واستشهدوا بقول أبى الفتح البستى رحمه الله تعالى

انّ الذين بجمعهم لم يقتدوا * بمحمد بن كرام غير كرام
الرأى رأى أبى حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام

(**قوله الخدع أن توهم غيرك الخ**) كذا فى أكثر النسخ بغير ألف وفى بعضها الخداع بالالف والخداع والخدع بكسر الخاء وفتحها بمعنى وفى المصباح خدعته خدعا والخدع بالكسر الاسم منه يعنى أنه اسم مصدر بمعناه والخديعة مثله وفى الكشاف والخدع أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه وزاد المصنف تبعا للراغب فى مفرداته قوله لتنزله عما هو فيه أو عما هو بصدده كما هو فى النسخ الصحيحة بالخطاب مضارع من التنزيل أو الانزال وهو مجاز عن صرفه عما هو متصد له وهو بمعنى ما فى بعض النسخ وهو قوله لتزله من الازلال وقد فسر هنا بالاسقاط والازالة وهو تفسير له بلازم معناه وسيأتى تحقيقه فى قوله تعالى فأزلهما الشيطان وقال الامام هو اظهار ما يوهم السلامة وابطان ما يقتضى الاضرار بالغير أو التخلص منه فقيل انه اشارة الى أنّ ما فى الكشاف غير جامع وقال الطيبى لعل قوله من المكروه يشمل التخلص منه لانّ العدو يكره خلاص عدوه وقال قدس سره هو أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه ويصيبه به كما يدل عليه تفسير أصله المأخوذ منه ويؤيده قوله مخدوعا ومصابا بالمكروه من وجه خفى وهذا معنى لغوى لا عرفى كما قيل وقال المدقق فى الكشف التحقيق أنّ الخدع صفة فعلية قائمة بالنفس عقيب استحضار مقدمات فى الذهن متوصل بها توصلا يستهجن شرعا أو عقلا أو عادة الى استجرار منفعة من نيل معروف لنفسه أو اصابة مكروه لغيره مع خفائهما على الموجه نحوه القصد بحيث لا يتأتى ذلك النيل أو الاصابة بدونه اذ لو تأتى لزم فوت غرض آخر حسب تصوره والغنى عن كل نيل واصابة واستجرار منفعة لنفسه لا يصح عليه ذلك وهو متعال عن العمل واستحضار المقدمات وامّا أنه لا يخدع فهو أظهر لانه جل عن أن يحوم حول سرادقات جلاله نقص الانفعال وخفاء معلوم ما عليه اهـ فعلى هذا يكون الحرب خدعة وخدعة الاب البار لولده واستدراج بعض الناس الى الخير مجاز وهذا ردّ على ما قيل من أنّ من الخداع ما يكون حسنا (**قوله عما هو فيه أو عما هو بصدده**) هكذا صححه أرباب الحواشى ووقع فى نسخة عندى عما هو بصدده وكأنه من اسقاط النساخ وصدد بفتحتين بمعنى القرب يقال هو بصدد كذا اذا تصدى لفعله وقرب من تناوله أى لتصرفه عن مطلوبه الحاصل له أو عن مطلوبه الذى هو بصدد تحصيله فمعنى الخداع الايهام المذكور مع قصد الازلال سواء حصل ازلاله أم لا ولا يرد عليه ما قيل من أنّ الظاهر أنّ الازلال بالفعل معتبر فى معنى الخداع فى عرف العامة كما يدل عليه ما بعده لانّ ما ذكره على تقدير صحته لا ينافى ما ذكره المصنف رحمه الله فى معناه لغة وحقيقة كما لا يخفى وأوهم يتعدى الى مفعولين يقال أوهمته الشئ أهمه أوقعته فى خلده وأوهمته غيرى ووهمته به (**قوله من قولهم خدع الضب اذا الخ**) الضب حيوان معروف وخدع الضب بمعنى توارى واختفى وضب خادع وخدع بفتح فكسر بزنة حذر وكتف مبالغة خادع والحارش من الحرش وهو صيد الضب خاصة وحارش الضباب يحرك يده على جحر لتظنه حية فتخرج ذنبها ليضربها فيؤخذ وقولهم هو يحترش لعياله أى يكتسب ما زمنه فلا

والخلاف مع الكرامية فى الثانى فلا ينهض حجة عليهم (يخادعون الله والذين آمنوا) الخدع أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتنزله عما هو فيه أو عما هو بصدده من قولهم خدع الضب اذا توارى فى جحره وضب خادع وخدع اذا أوهم الحارش اقباله عليه

يردعليه كما توهم وخداع الضب لانه يتخذ جحرمسنافذ يسترها و يرق سترها فاذا رأى حارشه أوهمه أنه يقبل عليه ثم يخرق احدى منافذه و يخرج منها وفى الصحاح والنافقاء احدى جحرة اليربوع يكتمها و يظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا أتى من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه فانتفق أى خرج والجمع النوافق والنفقة أيضا مثال الهمزة النافقاء تقول منه نفق اليربوع تنفيقا ونافق أى أخذ فى نافقائه ومنه اشتقاق المنافق فى الدين اهـ وبهذا عرفت موضع الخداع من المنافق فان لهما موقعا يذوقه من شم رائحة الاعجاز وقال الراغب خدع الضب استتر فى جحره واستعمال ذلك فيه لما اعتقدوا من أنه يعد عقربا يلدغ من يدخل يده فى جحره حتى قيل العقرب بواب الضب وحاجبه ولاعتقاد الخديعة فيه قيل أخدع من ضب وقوله من باب آخر اشارة الى ماذكرناه من أنه يتخذ جحرمسنافذ متعددة وقلت فيه

خدام المرء وصاحبه ＊ فى لوم الطبع مناسبه
والعقرب قالوا فى مثل ＊ بواب الضب وحاجبه

وقوله وأصله الاخفاء يعنى أن معنى الخداع لغة مامر وأصل معناه بحسب اشتقاقه ماذكر وهو الاخفاء لتعديه فى أكثر معانيه فان المنافق يخفى مقصده والضب يخفى مخرجه وما قيل من أن الظاهر أن يقول الخفاء فان أهل اللغة يقولون أخدع اخداعا بمعنى أخفى اخفاء فيكون خدع بمعنى خفى لا وجه له أصلا وقال ابن عطية أصله الفساد وحكى ماذكره المصنف رحمه الله بصيغة التمريض وكلام الراغب يوهم أن أصل معناه التلون وقوله ومنه المخدع للخزانة أى مما أخذ من الخدع بمعنى الاخفاء المخدع بتثليث الميم كما فى المصباح وفتح الدال وقال الراغب المخدع بيت فى بيت كأن بانيه جعله خادعا لمن رام تناول ما فيه وقالوا أصله الضم وكسر لتوهم أنه آلة والخزانة بكسر أوله ما يخبأ فيه المتاع ولذا قيل الخزانة لاتفتح والاخدعان تثنية أخدع وهما عرقان فى جانبى العنق وشعبة من الوريد تخفى وتظهر فلذا توهم فيهما الخداع فسميا بذلك ويطلق على جانب العنق مجازا (قوله والمخادعة تكون بين اثنين الخ) المعروف فى المفاعلة أن يفعل كل أحد بالآخر مثل ما يفعله به فصيغة المخادعة تقتضى أن يصدر من كل واحد من الجانبين فعل يتعلق بالآخر وخدع المنافقين لله وهو أن يوقعوا فى علمه خلاف ما يريدونه به من المكروه و يصيبونه مما لاخفاء فى استحالته لانه لايخفى عليه خافية وخدع الله اياهم بأن يوقع فى أوهامهم خلاف ما يريدون من المكاره ليغتروا ثم يصيبهم به لايصدر منه تعالى أما عند المعتزلة فلانه قبيح بناء على أصلهم الفاسد ولذا ترك المصنف رحمه الله التعرض له وأما عندنا معاشر أهل السنة فلانه يمتنع أن ينسب اليه تعالى حقيقة لما يوهمه ظاهره من أنه انما يكون عن عجز عن المكافحة واظهار المكتوم لانه المعهود منه فى الاطلاق كما ذكره فى الانتصاف ولذا زيد فى تفسير الخدع مع استشعار خوف أو استحياء من المجاهرة وأيضا من المعلوم أن حاله تعالى مع المنافقين لم يكن حقيقة هذا المعنى المذكور وأن المؤمنين وان جاز أن يخدعوا من غير أن يرجع اليهم فى ذلك نقصان لم يجز أن يقصدوا خداعهم فانه غير مستحسن بل مذموم مستهجن وقوله وخداعهم لم يقل فخداعهم بالفاء التفريعية لانه ليس علة لما قبله كما لايخفى ولا معلولا له لانه علله بقوله لانه الخ فلا وجه لما قيل من أنه كان الظاهر أن يقول فخداعهم لتفرعه على ما قبله مع أنه لو صح فالمصنف رحمه الله لم يقصد منطوقه (قوله لانه لايخفى عليه خافية الخ) لما اقتضت المفاعلة أن المنافقين يخدعون الله وأن الله يخدعهم وكل منهما غير مراد وغير مستقيم أما الثانى فظاهر وأما الاول فلانه تعالى لايخفى عليه خافية فكيف يخدعه غيره والمنافقون عالمون بذلك أيضا لانهم من أهل الكتاب وقوله ولانهم لم يقصدوا خديعته اشارة لهذا فانهم اذا تحققوا أنه لايخدع بالضم لم يقصدوه اذ العاقل لا يقصد ما تحقق امتناعه ولذا قال فى شرح التأويلات لا أحد يقصد مخادعة الله مع اقراره بأنه خالقه ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وهذا كما قاله بعض الفضلاء رد على ما قاله الزمخشرى فى الجواب الثانى من الاربعة حيث قال أن يكون ذلك ترجمة عن معتقدهم وظنهم أن الله تعالى ممن يصح خداعه لان من

ثم خرج من باب آخر وأصله الاخفاء ومنه المخدع للخزانة والاخدعان لعرقين خفيين فى العنق والمخادعة تكون بين اثنين وخداعهم مع الله سبحانه وتعالى ليس على ظاهره لانه لايخفى عليه خافية ولانهم لم يقصدوا خديعته

كان ادّعاؤهم الايمان بالله نفاقا فلم يكن عارفا بالله ولا بصفاته ولا أنّ لذاته تعلقا بكل معلوم ولا أنه غنىّ عن فعل القبائح فلم يبعد من مثله تجويز أن يكون الله فى زعمه مخدوعا ومصابا بالمكروه من وجه خفىّ ويجوز أن يدلس على عباده ويخدعهم لانه فى غاية البعد اذ لا ينكر جاهل علم الله تعالى بجميع الاشياء حتى المشركون الجاهلون فكيف يخفى على المنافقين الذين هم من أهل الكتاب فان قلت الحكماء عقلاء وقد ذهبوا الى أنّ علم الله تعالى لا يتعلق بالجزئيات قلت الحكماء لا يقولون بهذا كما نص عليه الطوسى ولو سلم فحينئذ لا يتصوروا الخديعة لانها فرع العلم بالجزئ بالتسمع ما فى قوله لانّ لذاته تعلقا بكل معلوم من الاعتزال لاسناده العلم لذاته ايماء لنفى صفة العلم فهو من دس السمّ فى الدسم وقد سبقه لهذا بعض المدققين وقال اصابته تعالى بالمكروه والخداع بعيدة جدا اذ فى نفاقهم اعتراف بعلمه تعالى بالاقوال الظاهرة الجزئية المفضية الى ماهو باعث على الخداع من جلب المنافع ودفع المضار فلا يتصوّر هذا منهم وبالجملة ففساد هذا الجواب أظهر من أن يخفى ولذا أسقطه المصنف رحمه الله وان لم ينبه له بعض أرباب الحواشى (**قوله بل المراد اما مخادعة رسوله صلى الله عليه وسلم على حذف المضاف**) قيل انه نبه بقوله حذف المضاف على أنه لا يصح أن يراد بلفظ الله رسوله مجازا كما هو ظاهر عبارة الكشاف لانه لا يصح اطلاق لفظ الله على غيره ولو مجازا كما صرحوا به (قلت) ليس الامر كما زعمه فانّ صاحب الكشاف لم يرد ما قاله كما أوضحه شرّاحه وما فى الكشاف بعينه هو بعينه ما ذكره المصنف بقوله أو على أنّ معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة الله وهو تجوّز فى الاسناد لا فى لفظة الله كما ستقصه عليك وبعض الناس لم يفرق بين الجوابين فذكر كلام الراغب فى تقرير الجواب الآتى هنا وليس هذا من أول طحنه بالمجبوب (**قوله أو على أنّ معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم الخ**) لا بأن يطلق بازاء لفظ الجلالة الكريمة على الرسول صلى الله عليه وسلم لما سمعته آنفا بل بالتجوّز فى النسبة الايقاعية لانه يجرى فيها كما يجرى فى الاسنادية على ما تقرر فى المعانى فان قلت ظاهر كلامه أنّ هذين الوجهين ينبنيان على أنّ يخادعون ليس بمعنى يخدعون لقوله بعده ويحتمل الخ وليس كذلك اذ لا خدع من الرسول ولا من المؤمنين ولا مجال لان يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازا لاتحاد اللفظ وان جعل مجازا منهما لم يبق الا الاحتمال الذى فى قوله واما أنّ صورة صنيعهم الخ كما قيل قلت هذا مقتضى كلام الكشاف والمصنف رحمه الله لا يسلمه اما بناء على أنّ اللفظ الواحد يجوز أن يكون حقيقة ومجازا عنده لانه ممن يجوّز الجمع بين الحقيقة والمجاز واما على أنه حقيقة لانّ الخدع من المنافقين محقق ولا مانع من صدوره من الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين باغفالهم حتى يتأتى لهم ما يريدون منهم ولذا أسقط قوله فى الكشاف والمؤمنون وان جاز أن يخدعوا لم يجز أن يخدعوا ألا ترى الى قوله واستمطروا من قريش كل مخدع الخ وهذان جوابان باعتبارين وجواب واحد باعتبار آخر فلا بأس بعدّهما وجهين ولا سهو فيه كما توهم وما وقع فى بعض الحواشى من أنّ هذا الوجه من اطلاق اسم المسبب على السبب فليس بشئ (**قوله كما قال من يطع الرسول فقد أطاع الله الخ**) هذا تأييد لكونه خليفة الله ولكون معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة مع الله لانّ كل ما يتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم عائد بالآخرة الى الله والى دينه ولا يرد عليه أنّ اطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم تستلزم اطاعة الله ومبايعته صلى الله عليه وسلم تستلزم مبايعة الله لانهم اذا عاهدوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن يعاونوه فقد عاهدوا الله أن يؤيدوا دينه كما توهم فان قلت الاسناد فى جانب المشبه عقلىّ وفى جانب المشبه به حقيقىّ لانّ اطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم اطاعة الله حقيقة قلت التشبيه باعتبار ظاهر المشبه وهو ادّعاء الاتحاد بينهما مبالغة فتدبر (**قوله واما أنّ صورة صنيعهم الخ**) يعنى أنّ هذا الفعل صادر عنهم بالقياس الى الله والمؤمنين يشبه الخدع بحسب الصورة وكذا الحال فى صنع الله والمؤمنين معهم فبينهم من الجانبين معاملة شبيهة بالمخادعة فهو اما استعارة تبعية فى لفظ يخادعون وحده أو تمثيلية فى الجملة وما قيل من أنه ليس فيه اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما يجرى فيهما مشبهة بهيئة أخرى مركبة من

بل المراد اما مخادعة رسوله صلى الله عليه وسلم على حذف المضاف أو على أنّ معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة الله من حيث انه خليفته كما قال من يطع الرسول فقد أطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله واما أنّ صورة صنيعهم مع الله سبحانه وتعالى من اظهار الايمان

الخادع والمخدوع ليصح الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس ما في ختم الله لاخفاء في أنه ناشئ من
العصبية ولاخفاء فيه كما قيل والاستبطان الاخفاء في الباطن من بطنه خلاف أظهره واجراء أحكام
المسلمين كحفظ المال والدم والتوريث واعطاء سهم من المغنم والدرك خلاف الدرج لانه ما يكون أسفل
والدرج ما يكون أعلى والاستدراج الادناء على التدريج كأنه يصعده اليه درجة درجة وهو منصوب على
أنه مفعول له للاخفاء أو الاجراء أو الامتثال وقوله صورة صنع الخ بالرفع خبران والخادع بجمع مخادع
وقيل انه مثنى والمفاعلة على هذا من الجانبين مجازية واعلم ان المصنف ترك وجهين آخرين ذكرهما
الزمخشري الاول أنه ترجمة عن معتقدهم وظنهم أنه تعالى ممن يصح خداعه وقد عرفت أنه لاوجه له فتركه
أولى والثاني أنه من قبيل قولهم أعجبني زيد وكرمه في افادة قوة الاختصاص فذكر الله ليس لتعلق الخدع
به بل لمجرد التوطئة وفائدتها هنا التنبيه على قوة اختصاص المؤمنين بالله وقربهم منه حتى كان الفعل
المتعلق بهم دونه يصح أن يتعلق به أيضا وكذا الحال في أعجبني زيد وكرمه فان ذكر زيد توطئة وتنبيه على أن
الكرم قد شاع فيه وتمكن بحيث يصح أن يسند اليه أيضا الاعجاب الذي هو لكرمه وهو عطف تفسيري
أو جار مجرى التفسير وأما قولك أعجبني زيد بكرمه على الابدال فليس في تلك المرتبة من افادة التلبس بينهما
لدلالته على أن المقصود بالنسبة هو الثاني فقط وانما ذكر الاول ساذجا كالطريقة الاجمال والتفصيل وفي صورة
العطف قد دل بحسب الظاهر على قصد النسبة اليهما معا فيكون أدل على قوة التمكن كذا أفاده السيد
السند وقال صاحب الكشف والفاضل اليمني الشرط في هذا الباب أن يكون في الكلام دلالة ظاهرة
على التمهيد والاصار من قبيل الالغاز ثم انه قدس سره ترك قوله في الكشف اذا أدخلت العاطف فقد
آذنت بالمغايرة وأن الكرم غير الاول أو كدمته عطف عليه عطف جبرائيل على الملائكة في المثال وعطف
مستقلين في الآية وعوّل في ازالة الابهام على شهادة العقل ومن هذا القبيل ما يقال له واو التفسير
لما فيه مما ستتلو عليك وهذا محصل ما في الكشاف وشروحه وقد قالوا ان المصنف رحمه الله تركه لبعده
ولان مداره كما قيل على قوة الاختصاص وهي ظاهرة بالنظر الى الرسول عليه الصلاة والسلام دون سائر
المؤمنين فليس هذا مثل قوله تعالى والله ورسوله أحق أن يرضوه (أقول) حاصل ما ذكره العلامة
أن يكون المعطوف عليه انما ذكر توطئة لما عطف عليه لادعاء الاتحاد بينهما بحيث اذا ذكر الاول فهم
منه الثاني ولم يكتف بأحدهما للدلالة على قوة الاختصاص بينهما فيعدل عن مقتضى الظاهر من
البدلية الى العطف تنبيها على ذلك كما في المثال المذكور ولذا اشترطوا فيه ظهور دلالة الكلام على
التمهيد (وفيما ذكروه أمور منها) ان قوله ان الابدال ليس في تلك المرتبة من افادة التلبس بينهما غير مسلم
لمنافاته لما قرره النحاة وأهل المعاني في بدل الاشتمال من أن المبدل منه يدل على المبدل اجمالا بحيث تصير
النفس متشوقة ومنتظرة له فيجيء هو مبينا وملخصا لما أجمل ولولا الملابسة التامة لم يكن كذلك وكيف
يكون العطف المبني على المغايرة دالا على الملابسة دون البدل (ومنها) أن قول المدقق في الكشف انه
كعطف جبرائيل أو عطف مستقلين مناف للمعنى الاتحادي الذي بنى عليه هذا الامر ومناف لقوله بعده
ان من هذا القبيل ما يقال له واو التفسير وكأنه لهذا تركه من بعده من الشراح (ومنها) ان قول
المعترض قوة الاختصاص ظاهرة بالنظر الى الرسول عليه الصلاة والسلام دون سائر المؤمنين لا يخفى ما
فيه فان المؤمنين لاسيما الصحابة المكرمين رضي الله عنهم اختصاصهم وتعلقهم بجناب رب العزة جل وعلا
في غاية الظهور وان كان الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أتم اختصاصا ولذا جعل اطاعتهم اطاعة الله
في قوله يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم فانكاره مماثلة ما هنا لقوله
والله ورسوله أحق أن يرضوه لا يتم له بسلامة الامر وعلى كل حال فلا يخفى ما في هذا الجواب من
الاختلال وأن نظر المصنف رحمه الله في تركه وعدم الالتفات اليه في غاية السداد فاعرفه ثم ان قوله تعالى
والله ورسوله أحق أن يرضوه شاهد لهذا الوجه لانه لما وحد ضميره دل على أن المقصود ارضاء الرسول صلى

واستبطان الكفر وصنع الله معهم باجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أخبث الكفار وأهل الدرك الاسفل من النار استدراجا لهم وامتثال الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين أمر الله سبحانه وتعالى في اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنعهم صورة صنع الخادعين

الله عليه وسلم وذكر الله للاشعار بأن الرسول صلى الله عليه وسلم من الله بمنزلة عظيمة واختصاص قوى حتى
سرى الارضاء منه اليه وأما ماقيل على هذا التوجيه من أنه لا يرتضيه الذوق السليم لان مقتضى المقام
ارادالهم خاصة وتصويرها بما يليق بها من الصورة المستهجنة وبيان أن غائلتها آيلة اليهم من حيث
لا يحتسبون كما يعرب عنه مابعده فهو من أحاديث خرافة لان استدراج الله لهم ومجازاة الرسول صلى
الله عليه وسلم والمؤمنين مما يختص بهم ويؤل بالآخرة الى بيان سوء حالهم كما لا يخفى فتدبر (قوله
ويحتمل أن يراد الخ) هذه الجملة معطوفة على ماتقدم من قوله والمخادعة تكون بين اثنين وهو ظاهر قيل
وعلى هذا لا يحتاج الى تأويل خداع الله تعالى أو المؤمنين بما مر فان أراد أنه جواب عن سؤال المخادعة
ووجه رابع فليس كذلك اذ السؤال وارد على هذا التقدير والجواب الجواب وجعله بيانا أو استئنافا
غير مختص بهذا الاحتمال كما لا يخفى وقيل انه مقابل لما سبق لانه لا بأس بخداع الرسول صلى الله عليه
وسلم والمؤمنين اياهم لاعلاء الدين ومصالحه ويحتمل أنه تتميم لما قبله فليس بمقابل له وهو الظاهر الموافق
لما في الكشاف فلا مخالفة بينهما وستسمع عن قريب ما يتممه (قوله لانه بيان ليقول الخ) المراد بالبيان
التفسير فعلى كلا الوجهين لا محل لهذه الجملة من الاعراب وليس المراد بالبيان عطف البيان لانه لا يجرى
فى الجمل عند النحاة وان كان كلام أهل المعانى فى الفصل والوصل يوهمه والاستئناف هنا استئناف بيانى فى
جواب سؤال مقدر كأنه قيل لم يدعون الايمان كاذبين وما نفعهم فى ذلك فقيل يخادعون الخ وعلى تقدير
السؤال هو أيضا مبين فالمآل واحد فيهما والمناسبة تامة لكون يخادعون بمعنى يخدعون لاختصاصهم به
كاختصاص القول المذكور وان كان لابقاء المخادعة على ظاهرها وجه أيضا لان ابتداء الفعل فى باب
المفاعلة من جانب الفاعل وهو صريحه وان كان المفعول يأتى بمثل فعله فهو مدلول عليه من عرض
الكلام وقال قدس سره تبعا المدقق فى الكشف جعل يخادعون بيانا ليقول أولى من جعله مستأنفا
لانه ايضاح لما سبق وتصريح بأن قولهم كان مجرد خداع وأيضا ليست المخادعة أمرا مطلوبا لذاته فلا
يكون الجواب شافيا بل يحتاج الى سؤال آخر كما ذكره وتعبيره يجوز ومابعده ناطق بهما وما قيل من انه
بيان للتعجب من كونهم من الناس لا يخفى مافيه كما يعلم مما مر وقد جوز فى البحر كون هذه الجملة بدلا من
صلة من بدل اشتمال فلا محل لها أيضا أو حالا من الضمير المستكن فى يقول أى مخادعين وأجاز أبو البقاء
أن تكون حالا من الضمير المستتر فى مؤمنين والعامل فيها اسم الفاعل ورد بأنه حينئذ نظير مازيد أقبل
ضاحكا وللعرب فى مثله طريقان أحدهما نفى القيد وحده واثبات أصل الفعل وهو الاكثر فيكون
الاقبال ثابتا والضحك منفيا ولا يتصور فى الآية نفى الخداع وثبوت الايمان والثانى أن ينتفى القيد ومقيده
وهو العامل فالمعنى لم يقبل ولم يضحك وهذا غير مراد هنا أيضا أعنى نفى الايمان والخداع معا بل المعنى على
نفى الايمان وثبوت الخداع فالفسد جعلها حالا من ضمير المؤمنين والعجب من أبى البقاء رحمه الله كيف
استشعر هذا الاشكال فمنع من جعل هذه الجملة فى محل جر صفة مؤمنين لانه يوجب نفى خداعهم والمعنى
على اثباته ثم جعلها حالا من ضمير المؤمنين ولا فرق بين الحال والصفة كما قيل (أقول) هذا غفلة منهم
فان الجملة الحالية بل الحال مطلقا اذا وقعت بعد نفى وهى حال من مدخوله انما يلزم انتفاء مقارنتها لا نفيها
نفسها لانه لا يلزم من نفى الشئ فى حال نفى تلك الحال ألا ترى انك تقول ماجاءنى زيد وقد طلع الفجر فينتفى
مجيئه مقارنا للطلوع ولا يقصد نفى طلوعه وتعتذر لترك زيارة صديقك لضيق ذات يده فتقول لا أزورك
ملقا ولا أرى هذا يشتبه على أحد وفى الكتاب المجيد وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم
وهم يستغفرون وهى حالية جوزوا فيها الوجهين والعجب من هؤلاء انهم صرحوا بهذا فى سورة الانفال من
غير تردد فيه وأما الصفة فليس لها مثل هذه الحال وماذكر ومن الوجهين جار فيها ولا يجرى فى كل قيد
وقد يجعل الحال ونحوها فى مثله قيد النفى لا المنفى كما قرر ومر فى قوله لم أبالغ فى اختصاره تقريبا ومنه يعلم
مخلص مثل هذه المباحث وانها ليست على اطلاقها كما توهم وسيأتى فى سورة آل عمران تفصيله (قوله بذكر

ويحتمل أن يراد بيخادعون يخدعون لانه
بيان ليقول أو استئناف بذكر

قوله وتعبيره يجوز يعنى تعبير الكشاف
والمستعمر يحتمل اه مصححه

ماهو الغرض الخ) بيان للاستئناف وأنه جواب لسؤال مر بيانه ويحتمل أنه راجع لهما بمعنى أن الغرض من البيان والاستئناف بيان حالهم فقط على ما بيناه لك **(قوله الا أنه أخرج فى زنة الخ)** مستثنى من قوله يراد بيخادعون الخ والزنة كالعدة بمعنى الوزن أى أن هذا المعنى أو مطلق هذا اللفظ أتى به على وزن المفاعلة للمقابلة أى لان يقابل كل الآخر بمثل فعله وفى نسخة للمعارضة وهى بمعناها من قولهم عارضت الكتاب اذا قابلته كما ذكر فى كتب اللغة فليس تصحيفا كما توهم والمتغالبان يبذل كل منهما جهده ويبالغ فيه فتجوز به عن لازم معناه وهو المبالغة وبقى على ما كان عليه ولم يزل وهو معنى قوله استصحبت أى الزنة وفى نسخة استصحب لانها بمعنى الوزن وفى نسخة بدل قوله لما كانت للمغالبة للمبالغة وهو من طغيان القلم والخدع مجازا أيضا يجرى فيه الكلام السابق لا الثالث لاحتياجه لتكلف فصيغة المفاعلة المحولة عن الثلاثى يتجوز بها عن المبالغة فى الفعل لما قرره المصنف وغيره هنا وقد يتجوز بها أيضا عن ايجاد فعل فيما يقبله بتنزيل قبوله منزلة فعله كما فى قولهم عالج الطبيب المريض وسيأتى تفصيله والمباراة بالموحدة والراء المهملة من قولهم باراه اذا فعل مثل فعله وعارضه فيه ليغلبه وحينئذ تقوى دواعى الفعل فيجىء أتم وأقوى وقوله ويعضده أى يؤيده ويقويه من عضده بمعنى أعنته وأصله صرت له عضدا والقراءة المذكورة مروية عن ابن مسعود وأبى حيوة **(قوله وكان غرضهم الخ)** بين الغرض من جهة المنافقين وهو صونهم أنفسهم وتحصيل منافعهم والاطلاع على أحوالهم وأسرارهم وترك الجانب الآخر وقد بينه فى الكشاف بأن فيه مصالح وحكما الهية بحيث لو ترك أدى الى مفاسد كثيرة وما يطرق به ما عبارة عن القتل والغارة ونحوهما وضمير به للموصول ومن مفعول يطرق أو فاعل والمفعول محذوف أى يطرقهم أو هو مجهول من طرقه الزمان بمصيبة اذا أصابه بها وأصله الاتيان ليلا والاذاعة بالذال المعجمة والعين المهملة الاظهار والمنابذة اظهار العداوة كأن كلا ينبذ لصاحبه ما فى قلبه من العداوة أو ينبذ اليه عهده **(قوله قراءة نافع)** أى يخادعون بالالف هنا كالسابقة قراءة هؤلاء فقرأه بضمير الغيبة لفظا يخادعون المعلوم لفظا ورسما وبتاء تأنيث أى هذه قراءة الخ **(قوله والمعنى أن دائرة الخداع الخ)** الدائرة اسم لما يحيط بالشىء ويدور حوله والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية لان الدائرة فى الاصل اسم فاعل أو للتأنيث والمراد بها هنا ما يترتب على خداعهم من الضرر ولان الدائرة تقال فى المكروه مقابلة للدولة قال تعالى نخشى أن تصيبنا دائرة وقيل كما أن الحائط لا يتجاوز المحيط كذلك العلة لا تتجاوز عن المعلول فقوله وضررها الخ تفسيرله ويحيق بمعنى يصيب وينزل وهو اشارة الى قوله ولا يحيق المكر السيء الا بأهله ولما كان معنى يخادعون السابق ما مر خطر ببال الواقف عليه أن هذا الخداع هل هو كذلك على الوجوه السابقة أم لا وكيف يكون المرء مخادعا لنفسه وما معناه فوجهه المصنف رحمه الله بقوله والمعنى الخ وهو معنى ما فى الكشاف من أن المراد وما يعاملون تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين الا أنفسهم لان ضررها يلحقهم ومكرها يحيق بهم كما تقول لفلان يضار فلانا وما يضار الا نفسه أى دائرة الضرر راجعة اليه وغير متخطية اياه الى آخر ما ذكر من الوجوه الثلاثة وفى التعبير بالدائرة لطف لانها خط مستدير تساوى جميع الخطوط الخارجة من مركزه اليه واذا رسم يختم من حيث ابتدئ ولما كان الخداع ابتداء منهم ثم عاد اليهم كان كالدائرة الرسمية وعلى هذا يجوز أن تكون دائرة الخداع استعارة مكنية تخيلية لان خداعهم كأنه دائرة آخرها أولها وهذا مما أغفلوه فلا تكن من الغافلين وقد اختلف شراح الكشاف فى مراده فقيل انه مشاكلة للمستعار السابق كما نقل عن الواحدى أى لما كان خداع أنفسهم بمعنى ايصال الضرر اليها مسببا عن تلك المخادعة المشبهة بمعاملة المخادعين وصاحبها قيل يخادعون تجانسا للفظ على اللفظ ولا يخفى أن كون المشاكل والمشاكل مجازا بعيد جدا وقيل جعل مخادعة الصاحب عين مخادعة نفسه نظرا الى المآل وهذا نوع من المجاز كثير الدور فى كلام العرب وغيرهم ولا يختص بباب المفاعلة كقولهم قصدمساءة زيد وما قصد الا نفسه وهو من باب تسمية

ماهو الغرض منه الا أنه أخرج فى زنة فاعل للمقابلة فان الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه كان أبلغ منه اذا جاء بلا مقابلة معارض ومبار استصحبت ذلك ويعضده قراءة من قرأ يخدعون وكان غرضهم فى ذلك أن يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق به من سواهم من الكفرة وأن يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكرام والاعطاء وأن يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على أسرارهم ويذيعوها الى منابذيهم الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد (وما يخادعون الا أنفسهم) قراءة نافع وابن كثير وأبى عمرو والمعنى أن دائرة الخداع راجعة اليهم وضررها يحيق بهم

الشئ باسم مايؤدى اليه وفيه ملاحظة السببية والانتهاء اليه فى الكلام مجاز على مجاز وليس المجاز
هنا بمعنى مجاز الأول المشهور بل الغاية المسببة لأنه يؤل اليه كما نبه عليه بعض الفضلاء وقيل انه اشارة
الى تطبيقه على أول الوجوه الاربعة وتلخيصه أن المخادعة استعيرت للمعاملة الجارية فيما بينهم وبين الله
والمؤمنين المشبهة بمعاملة المخادعين قصرت هذه المعاملة ههنا على أنفسهم بعد تعليقها بما علقت به سابقا
بناء على أن ضررها عائد اليهم لايتعداهم ونظيرها فلان يضار فلانا ومايضار الانفسه ولايختص هذا
بالمفاعلة ولا بلغة العرب فالعبارة الدالة على قصر تلك المعاملة مجاز أو كناية عن انحصار ضررها فيهم أو يجعل
لفظ الخداع المستعار مجازا مرسلا عن ضرره فى المرتبة الثانية ويمكن أن يقال لما انحصرت نتيجة تلك
المعاملة فيهم جاز أن يدعى أن نفس تلك المعاملة مقصورة عليهم ويكون حينئذ انحصار ضررها فيهم
مفهوما تبعا لاقصدا فلا حاجة الى تجوز أو كناية وفى كلامه اشارة اليه ولك أن تطبقه على الوجوه الباقية
وأورد عليه أنه لافائدة فى انحصار المعاملة فيهم بل فى انحصار الضرر فجعل الثانى مقصودا تبعا والاول
ملحوظا قصدا تحكم ألا ترى أن المحققين اعتبروا فى الكناية تبعية القصد فى المكنى به واصالته فى المكنى
عنه فتأمل حق التأمل لتعرف أنه غير وارد عليه فان قلت انهم جوزوا هنا المجاز بمرتبتين من غير
نكير وقد اشترطوا فيه أن يشتهر المجاز الاول حتى يلتحق بالحقيقة ليصح الانتقال عنه بدون الغاز قلت
الظاهر أن الاشتراط المذكور انما هو اذا لم يكن المجاز الاول مذكورا صريحا فى الكلام فان ذكره
يغنى عن شهرته لحصول المراد به ولم يلتفتوا هنا للمشاكلة مع ظهورها وسهولة مأخذها حتى رجحها
بعضهم على بقية الوجوه لما مر فان لم تزد ذلك محذورا فقل كل يعمل على شاكلته وان شئت على مشاكلته
(قوله أو أنهم فى ذلك الخ) الوجه الماضى مبنى على أنه عين الخداع السابق وهذا مبنى على انه خداع
آخر جار بينهم وبين أنفسهم للتغاير الاعتبارى فيخدعون أنفسهم بايهامها الاباطيل والاكاذيب وأنه
سيتفرع على ذلك أمور مهمة وأغراض مطلوبة وهى تنخدع بذلك وتطمئن حتى تخدعهم بخرافات
الامانى والامانى بتخفيف الياء وتشديدها جمع أمنية والفارغة بمعنى الخالية عن الفائدة مجازا فكانوا
كمن اشتد عطشه فاستسقى من ناوله كوزا فارغا للرى به والخافية بمعنى الخفية وغير قوله فى الكشاف
ان يراد حقيقة المخادعة لان حقيقة الخداع انما تكون بين اثنين بايهام الغير خلاف ما يخفيه من المكروه
ليزله عما هو بصدده كما مر ولا يمكن اعتبارها بين الشخص ونفسه الا بتنزيل المغايرة الاعتبارية منزلة
الحقيقية الى غير ذلك من التكلفات التى ارتكبوها فى الشروح والمصنف رحمه الله أراد هذا المعنى
على سبيل التجوز ومنهم من فسر النظم الكريم بأنه مبالغة فى امتناع خداعهم لله ورسوله صلى الله
عليه وسلم والمؤمنين لانه كما لايخفى خداع المخادع على نفسه فيمتنع خداعه لها يمتنع خداع الله لانه
لايخفى عليه خافية وخداع الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين لانه تعالى يخبرهم به أو هو كناية عن أن
مخالفتهم ومعاداتهم مع الله والرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين معاملة مع أنفسهم لان الله ورسوله
صلى الله عليه وسلم والمؤمنين ينفعونهم كأنفسهم ولا يخفى بعده (قوله لان المخادعة لاتتصور الا بين
اثنين) يعنى أنه مفاعلة تقتضى حقيقة اثنين مخادع ومخادع ولا يكفى لتحقق حقيقته المغايرة الاعتبارية
كما مر وما قيل عليه من أن الخدع بل كل متعد يقتضى اثنين فهذا ترجيح بغير مرجح وفرق بدون فارق
ودفعه بأنه لابد للشركة فى الخداع من اثنين متغايرين بالذات بخلاف الخدع فانه يكفى فيه المغايرة بين
الفاعل والمفعول بالاعتبار كما فى معالجة الطبيب نفسه وعلم الشخص بنفسه ليس بشئ أما السؤال فلان
مراده أن باب المفاعلة يقتضى ذلك وضعا وعقلا وأما تغاير الفاعل والمفعول فليس وضعيا وانما هو
بحسب الاقتضاء ولذا جاز فى أفعال القلوب وما ألحق بها اتحاد الفاعل والمفعول وأما الجواب فلان
المعالجة مفاعلة محتاجة الى التأويل كما مر والعلم مستثنى من هذه القاعدة لجواز تعلق علم المرء بنفسه
والمقصود من هذا بيان ترجيح هذه القراءة على الاخرى واختيار القارئ لها على غيرها بعد ثبوت

الرواية

أو انهم فى ذلك خدعوا أنفسهم لما غروها
بذلك وخدعتهم أنفسهم حيث حدثتهم
بالامانى الفارغة وحملتهم على مخادعة من
لايخفى عليه خافية وقرأ الباقون ومايخدعون
لان المخادعة لاتتصور الابين اثنين

الرواية الصحيحة فيهما فلا يرد عليه أن القراءة إنما هي بالسماع من الرسول صلى الله عليه وسلم لا بالرأي ومقتضى العقل وحسن الظن بالسلف يدفع مثله كما لا يخفى ثم ان من الشراح من قال في تقرير قوله خدعوا أنفسهم انه على طريقة التجريد مثل ما يجري بين المرء ونفسه من تحديث كل منهما صاحبه بالاحاديث فيجردون من أنفسهم أشخاصا يخادعونهم كما يخادعون الغير ويخاطبونهم كقول المتنبي

لا خيل عندك تهديها ولا مال * فليسعد النطق ان لم يسعد الحال

والفرق بين هذا وبين الالتفات قد مرّ وقد قيل ان قراءة يخادعون مبنية على التجريد من الجانبين وهذه مبنية عليه من جانب واحد وقال قدس سره انه تكلف بارد والمراد بالباقين من بقي من القراء السبعة غير من ذكر أولا وما عدا القراءتين شاذ (قوله وقرئ يخدّعون من خدّع الخ) أي قرئ يخدّعون بتشديد الدال مع ضم الياء وفتح الخاء ويخدعون بفتح الياء والخاء وتشديد الدال مع الكسر وكلاهما على البناء للفاعل ويخدعون من الاخداع ويخادعون كلاهما على البناء للمفعول والتشديد لانه افتعال وأصله يختدعون بنقل حركة الدال وادغامها في التاء لقرب مخرجهما واختدع جاء عن العرب متعديا كما في الاساس وغيره يقال خدعه واختدعه اذا ختله فانخدع وما قيل على هذا من أنه ينبغي أن يكون النصب بنزع الخافض الا ان ثبت اختدع بمعنى خدع من عدم الوقوف عليه وفي محتسب ابن جني والبصر قراءة المجهول لابن شداد والجارود بن أبي سبرة وهذا على معنى خدعت زيدا نفسه أي عن نفسه على أن نصبه على الحذف والايصال كاختار موسى قومه أو هو متعدّ حملا على ما هو بمعناه أو ضمن معنى ينتقصون ويسلبون أو هو على التشبيه بالمفعول أو على جواز تعريف التمييز كما قيل في غبن زيد رأيه وأما كون ضمير يخادعون لجميع من ذكر من الله والرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين والمنافقين والمستثنى منهم أنفس المنافقين والمعنى ليس من وقع بينهم النفاق الا نفس المنافقين فتكلف لا يليق بالنظم الكريم (قوله والنفس ذات الشيء الخ) هذا باعتبار المعنى العام الشامل لكل شيء وهو على هذا لا يختص بالاجسام ولا بذوات الارواح كما يقال هو في نفسه كذا وحقيقة الشيء وعينه وذاته بمعنى في العرف العام فليس المراد بالشيء الحيوان كما قيل بناء على أن تقريره في بيان مناسبات المعاني يقتضيه الا أن الامام الغزالي رحمه الله تعالى فسر الذات في السر المصون بأمر شامل للروح والجسد أو هو الجسد القائم به الروح وعند أهل المعقول بمعنى الحقيقة وهي وهو جوهر يحل به المعقولات وهو من عالم الامر اهـ فان أراد به هذا اختص بالحيوان بل بالانسان وقد قال في كتاب الروح انه حقيقة عرفية فيه وقال بعض الفضلاء الظاهر أن الشيء على عمومه كما يشعر به ما في الصحاح من أن النفس الجسد وعين الشيء فلا يلائم تعليل اطلاقه على القلب بأن النفس به فانه لا يجدي الا في بعض أفراده والمناسب أن تعتبر المناسبة بين نفس المفهوم الحقيقي والمعنى المجازي لا بينه وبين بعض أفراده فالوجه أن يخصص الشيء بالحيوان كما يدل عليه قوله قدس سره لان ذات الحيوان به وما ذكره ملخص ما في الكشاف وهو كما قال قدس سره يتبادر منه أن لفظ النفس حقيقة في الذات مجاز فيما عداه وذلك ظاهر في الدم والماء والرأي واطلاق النفس على الرأي والداعي من قبيل تسمية المسبب باسم السبب أو استعارة مبنية على المشابهة والثاني أنسب بالمقام وأظهر كما أشار اليه المصنف رحمه الله وقوله لان نفس الحي به أي لان ذاته تقوم وتحيا وتبقى به وقد ذهب كثير الى أن النفس حقيقة في الروح ويوفق بينهما بما نقلناه من كتاب الروح ويؤيده أن النفس لا تطلق على الله الا أو غالبا الا بطريق المشاكلة كما سيأتي تحقيقه في تفسير قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك (قوله والقلب لانه محل الروح) القلب عضو صنوبري معروف واطلاق النفس عليه من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب أو من اطلاق اللازم على ملزومه لان النفس ذات الشيء وذات الحيوان بالقلب تتقوم لان القلب مبدأ الحياة ومحل الروح الحيواني ولذا خلق في وسط الصدر لانه أحرز المواضع في البدن اذ العظام سور حصين له والعضلات حرس له والمراد بالروح التي تحله

وقرئ يخدّعون من خدّع ويخدعون بمعنى يختدعون ويخدعون ويخادعون على البناء للمفعول ونصب أنفسهم بنزع الخافض والنفس ذات الشيء وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحي به والقلب لانه محل الروح

بخار لطيف في تجويفه الايسر وتسميه الاطباء بالروح الحيواني وهو الطف ما في البدن وأكثره مناسبة للروح المجردة وقوله أو متعلقه بناء على أن المراد بالروح الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فانه مما يطلق على الروح أيضا كما صرحوا به فني كلامه شبه استخدام وقد اختلفوا في أول ما يتعلق به النفس الناطقة هل هو القلب أو الدماغ ورجح ابن سينا الاول وتبعه المصنف رحمه الله (قوله وللدم الخ) ومنه قولهم لا نفس له سائلة أي دم يجري وتسميته لما ذكر والقوام بالكسر ما به يقوم ويبقى والنفس تؤنث بمعنى الروح وتذكر بمعنى الشخص كما في المصباح وقوله وللماء الخ هذا مما تبع فيه الزمخشري وهو امام يقتدى به الا أن ابن الصائغ رحمه الله أشار في حاشيته على الكشاف الى أنه لم يوجد في كتب اللغة والذي فيها النفس بفتحتين كما نقله كراع واستشهد له بما ثبت في كلامهم وفي الصحاح النفس الجرعة قال جرير

تعلل وهي ساغبة بنيها • بأنفاس من الشبم القراح

وتركه ما في الكشاف من الاستشهاد عليه بقوله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي لانه لا يثبت المدعى وانما يؤيد التعليل وقوله يؤامر نفسيه بالتثنية أي يتردد بين رأيين له فمؤامرة النفس كناية عن التردد والمؤامرة المشاورة كالائتمار لقبول بعضهم أمر بعض فيما يشير به عليه فأبدلت الهمزة واوا وقد مر بيان العلاقة فيه (قوله والمراد بالانفس الخ) في الكشاف والمراد بالانفس هنا ذواتهم والمعنى بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع لاصق بهم لا يعدوهم ولا يتخطاهم الى من سواهم ويجوز أن يراد قلوبهم ودواعيهم وآراؤهم اه فاذا أريد بالانفس الذوات كان المراد بالمخادعة أن خداعهم لا يتجاوزهم ويرجحه أنه المعنى الحقيقي المتبادر ولا مانع يمنعه هنا وأما ارادة الآخرين فيضعفها أن المتبادر من المخادعة أن تكون بين شخصين متغايرين حقيقة وهذا فيه مغايرة لكنها غير حقيقية وفيه نظر وقيل ان الاول ناظر الى قوله دائرة الخداع الخ وما بعده الى قوله وانهم الخ وعدل عن قول الزمخشري قلوبهم الى قوله أرواحهم لانه أظهر في المغايرة وقد قال قدس سره انه على الاول يتعين أن يراد بحصر خداعهم في ذواتهم قصر ضرره عليهم كما في الجواب الاول وعلى ما بعده ذكر القلوب تمهيد لذكر الدواعي والآراء لانه وجه آخر واذا أريد بالانفس الدواعي تعين الجوابان الاخيران وكان اعتبار المشابهة أولى كما لا يخفى فبيان المراد بالانفس تتمة للاجوبة (وفيه بحث) لانه لا مانع من جعل ذكر القلوب في كلام العلامة اشارة الى وجه آخر لان القلوب ينسب اليها الادراك كما قال تعالى أم لهم قلوب يعقلون بها ويؤيده ابدال المصنف لها بالارواح فما ذكره عدول عن الظاهر من غير داع • (تنبيه) • بقي للنفس هنا معان أخر لم يذكرها المصنف رحمه الله كالعين المصيبة والقوى الحيوانية الجامعة للصفات المذمومة المضادة للقوى العقلية وباختلاف هذه الصفات والاحوال تسمى النفس تارة أمارة وتارة لوامة وتارة مطمئنة وليست هذه نفوسا متغايرة كما سيأتي تحقيقه (قوله لا يحسون الخ) يشير الى أن الشعور معناه الادراك بالمشاعر وهي الحواس الظاهرة في الاصل وان ورد بمعنى لا يعقلون مطلقا الا أن حمله على هذا أولى لانه أصل معناه وأبلغ لان عدم الشعور بالمحسوس في غاية القبح لكون المحسوسات من البديهيات ومن لا يشعر بالبديهي المحسوس مرتبته أدنى من مرتبة البهائم فنفي الشعور يدل على التهكم بهم وعلى نفي العلم بالطريق الاولى فهو أبلغ من لا يعلمون هنا وأنسب بما مر من قوله ختم الله على قلوبهم الخ وقوله لتمادي غفلتهم من قولهم تمادى في الامر اذا تمادى فيه الى الغاية كما في الاساس فتمادي الغفلة بمعنى امتدادها على ظاهره وحقيقته أو هو بمعنى تماديهم في غفلتهم فالتمادي من المدد وأصله تمادد كتقصيت بمعنى تقصصت ويجوز أن يكون من المدى بدون ابدال (قوله بجعل لحوقه وبال الخداع الخ) يشير به الى المعنى الاول من معنى خداعهم لانفسهم كما في الكشاف واقتصر عليه لانه الارجح الاظهر وغيره يعلم بالمقايسة عليه أيضا ولذا أمر الشريف رحمه الله بالتدبر فيه وفيه اشارة الى أن قوله وما يشعرون مرتبط بقوله وما يخدعون

أو متعلقه والدم لان قوامها به والماء لفرط حاجتها اليه والرأي في قولهم فلان يؤامر نفسه لانه ينبعث عنها أو يشبه ذاتا تأمره وتشير عليه والمراد بالانفس هنا ذواتهم ويحتمل حملها على أرواحهم وآرائهم (وما يشعرون) لا يحسون بذلك لتمادي غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره اليهم في الظهور كالمحسوس

الا أنفسهم ولذا قال الزجاج فى تفسيره وما يشعرون أنهم يخدعونها وهو أقرب لفظا ومعنى من جعله متصلا بقوله يخادعون الله على أن المعنى وما يشعرون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ومن لم يشعر بهذا جعله من فوائده الزوائد هنا والوبال سوء العاقبة وأصله وخامة المرعى فتجوّز به عما ذكر ثم صار حقيقة عرفية فيه وقد يراد به الاثم وهو قريب منه فمن فسره بالوخامة فقد تسمح فيه هنا ومؤفة أصابتها آفة وهى العاهة يقال ايفت الاشياء فهى مؤفة كما يقال ايلت فهى مؤلة وفى عبث الوليد للمعرى لو بنى به على الاصل فقيل ما ووفة بوزن مضروبة جاز عند بعض الناس وكذا استعمله البحترى فى شعره (قوله والشعور الاحساس الخ) أى الادراك بالحواس الخمس الظاهرة وقد يكون بمعنى العلم وصرح الراغب بأنه مشترك بينهما وذهب بعضهم الى أن هذا أصله وذاك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية وهو ظاهر كلامهم هنا والمشاعر الحواس ولها معان أخر كمناسك الحج وشعائره وقوله الشعر بكسر الشين وسكون العين لانه اسم للعلم الدقيق كما فى قولهم ليت شعرى ثم نقل فى عرف اللغة للكلام الموزون المقفى فهو مصدر أخذ منه الفعل وتصاريفه ولو قرئ بفتحتين صح أيضا لقول الراغب فى مفرداته شعرت أصبت الشعر ومنه استعير شعرت كذا أى علمت علما فى الدقة كاصابة الشعر اهـ ولذا فسر الشعور بالفطنة ودقة المعرفة وقوله ومنه الشعار ضمير منه راجع للشعر والشعار يكون بمعنى الثوب الذى يلى الجسد لمماسته الشعر ويكون بمعنى العلامة وبمعنى ما يتنادى به فى الحرب ليعرف بعضهم بعضا فان كان الشعر بالفتحتين فالمناسب تفسيره بالمعنى الاول والا فبالثانى وجملة وما يشعرون مستأنفة أو معطوفة أو حال من فاعل يخدعون ومفعول يشعرون مقدر أى لحوق الضرر بهم وأن وبال خداعهم راجع اليهم ونحوه أو غير مقدر للعموم وتنزيله منزلة اللازم وقوله بذلك ورجوع ضرر مشير الى الاول وجعلهم فى حواسهم آفة يشير الى الثانى وهو أبلغ كما مر (قوله المرض حقيقة فيما يعرض للبدن الخ) من الاطباء من ذهب الى أن أحوال الانسان ثلاث صحة ومرض وحال لا صحة ولا مرض كجالينوس وعند الرئيس أن له حالتين صحة ومرض بغير واسطة والصحة تصدر عنها الافعال سليمة والمرض يقابلها وذهب أهل اللغة كما فى المصباح الى أنه حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل والفرق بينه وبين ما ذهب اليه الاطباء ظاهر فانهم يسمون نحو الحول والحدب مرضا بخلاف أهل اللغة ثم ان المصنف رحمه الله عدل عن قوله فى الكشاف فالحقيقة أى حقيقة المرض أن يراد الالم كما تقول فى جوفه مرض لما فيه لان الالم أثر المرض لا عينه لغة واصطلاحا كما لا يخفى وما قيل من أن كون الالم مرضا من أظهر القضايا عند أهل اللغة والعرف وأما كونه عرضا لا مرضا فمن تدقيقات الاطباء على أن استعماله فى المرض شائع فيما بينهم أيضا كقولهم الصداع ألم فى أعضاء الرأس فيه ما لا يخفى والمراد بالافعال ليست الافعال المتعارفة كالضرب بل متعارف الحكماء وهى اما طبيعية كالنمو أو حيوانية كالنفس أو نفسانية كجودة الفكر والالم ما يتألم ويتوجع به وهو أعم من المرض والاعتدال توسط حال بين حالين وكل ما تناسب فقد اعتدل كما فى القاموس (قوله ومجاز فى الاعراض النفسانية الخ) الاعراض جمع عرض كسبب وأسباب وهو ما يعرض ويطرأ على المرء ثم ضمير كمالها للنفس التى تفهم من نفسانية والنفسانى منسوب للنفس على خلاف القياس كروحانى وقد أثبته أهل اللغة وله معنى آخر فى الكشف وهذا برمته مأخوذ من كلام الراغب والجهل ضد العلم وقيل المراد به البسيط لان سوء العقيدة جهل مركب والحسد تمنى زوال نعمة الغير والغبطة تمنى نيل مثلها من غير زوال والضغينة كالضغن تهمات الحقد واضمار العداوة والحياة الحقيقية هى الاخروية لانها السعادة الابدية والحياة الدنيوية لانها فى معرض الزوال كلاشئ كما قال تعالى وان الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون ولما كان المرض الحقيقى يؤدى الى اختلال البدن ثم اذا تناهى أدى الى الموت أشار المصنف رحمه الله الى أن وجه الشبه فيمن هذين الوجهين الاول منع الفضائل والكمالات المشابهة لاختلال البدن المانع عن الملاذ والثانى زوال الحياة الابدية الذى هو

قوله وفى عبث الوليد فى هامش نسخة عبث الوليد اسم شرح ديوان البحترى وفيه لطف لان الوليد اسمه اهـ منه اهـ

الذى لا يخفى الاعلى مؤف الحواس والشعور الاحساس ومشاعر الانسان حواسه وأصله الشعر ومنه الشعار (فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل فى أفعاله ومجاز فى الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصى لانها مانعة عن نيل الفضائل أو مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية الابدية

كهلاك المريض والمراد بالحياة الابدية السعادة المخلدة لان حياة المخلد فى النار لا يعتد بها فلا يرد عليه ماقيل من أنه كان عليه أن يبدل الحياة بالسعادة لان الحياة الابدية مشتركة بين المسلمين وغيرهم **(قوله والآية الكريمة تحتملهما الخ)** مخالف لما فى الكشاف من تعين المعنى المجازى حيث قال فيه (١) المراد به فى الآية المعنى المجازى الذى هو آفة فى الادراك كسوء الاعتقاد والكفر أو حالة تبعث على ارتكاب الرذائل كالحسد أو مانعة عن اكتساب الفضائل كالجبن الخ وقد غفل عن هذا من توهم أن صاحب الكشاف قائل بما ذهب اليه المصنف رحمه الله فقال حمل الآية على المجاز هو المنقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف من غير اختلاف فيه والتفسير مرجعه الى النقل والعجب من الزمخشرى والقاضى أنهما يحملان ماظاهره الحقيقة على المجاز من غير داع اليه لانه أبلغ وهنا ورد التفسير عن الصحابة والتابعين بالمجاز ليس الالم يقتصروا عليه الى آخر ما فصله ولا وجه له والمصنف تبع فيما ذكره الامام حيث قال الانسان اذا ابتلى بالاخلاق الرديئة كالحسد والنفاق والكفر ودام به ذلك ربما أداه الى تغير مزاجه وقلبه واليه أشار المصنف وقال بعضهم انه الارجح لانه مع كونه حقيقة أبلغ والمجاز انما يرتكب لبلاغته وفيه من الخلل مالا يخفى فانه مع ابتنائه ظاهره على أن المرض الالم وقد صرح الامام بعدم ارتضائه كما مر مفصلا وتبعه المصنف رحمه الله لان الالم مسبب عن المرض لا نفسه لاوجه له سواء قلنا ان قوله فان قلوبهم كانت متألمة الخ بيان الحقيقة وقوله ونفوسهم كانت مؤفة الخ بيان للمجاز على اللف والنشر المرتب أولا فان مآله الى التألم بفوت الرياسة والحسد وأن نفوسهم مؤفة بالفساد وسوء الاعتقاد وليس فى ذلك رائحة من الحقيقة وكون المرض الحقيقى كناية عما ذكر والكناية يكفى فيها صحة ارادة الحقيقة تكلف لا يفيد وقد أشار شراح الكشاف الى أنه لا يصح ارادة المعنى الحقيقى وهو الحق الحقيق بالقبول رواية ودراية وماقيل من أنه لا مانع من ارادة الحقيقة هنا بأن يراد ان فى قلوبهم ألما عظيما بواسطة شوكة أهل الاسلام وانتظام أمورهم غاية الانتظام الا أن يقال ان حقيقة المرض الالم الذى بسوء المزاج وهو مفقود فى الكفار لكن يمكن أن يراد فى الآية مطلق الالم الذى هو أقرب الى الحقيقة أو نظرا الى انتهاء حالهم وأنه يفضى الى سوء المزاج فى غاية الركاكة والبعد ولا داعى لارتكابه كما لا يخفى **(قوله تحرقا على مافات عنهم)** وفى نسخة عما فات عنهم والتحرق تفعل من الحرق وهو قطع الحديد بمبرد الحديد فان الحديد بالحديد يفلح واستعير لذلك بعض الاسنان ببعض حتى يسمع لها صوت وكنى به عن شدة الغيظ والغضب وهو المراد هنا وليس المراد به احراق النار وان اشتهر أن الحسد محرق كالنار كما قيل

كما قيل	اصبر على كيد الحسو ● د فان صبرك قاتله	
	فالنار تأكل بعضها ● ان لم تجد ما تأكله	

لان استعماله بعلى يمنع منه وليس هذا بقاطع عرق الاحتمال خصوصا فى عبارة الكشاف فانه يجوز تعلقها بالحسد ثم لاشبهة فى أنه المراد ولا وجه لما قيل من أن الاولى أن تجعل على بيانية لا صلة فان الحمل على الاحتراق مناسب جدا وتعدى فات بعن لتضمنه معنى البعد والا فهو متعد بنفسه وقوله من الرياسة اشارة الى قصة ابن أبى المشهورة فى سبب نفاقه ومن تبعه من المنافقين لحسدهم وقولهم فى دولة الاسلام انها ريح لهبوبها سكون وان لواءها يخفق ثم يقر ويطوى الى غير ذلك من ظنونهم التى خيبها الله واشادة ذكره المراد اشتهاره وشيوعه وأصل معنى الاشادة الرفع ففيه اشارة الى قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك والاشادة بالدال المهملة **(قوله فزاد الله الخ)** هذا وما تقدم من قوله وزاد الله سبحانه وتعالى غمهم اشارة الى تفسير قوله فزادهم الله مرضا ولا وجه لما قيل من انه لم يقصد به تفسير قوله تعالى فى قلوبهم مرض وليس تفسيرا له كما ذهب اليه البعض وقد اختلف فى هذه الجملة هل هى خبرية أم لا فقيل الظاهر أنها انشائية دعائية والجملة معترضة مصدرة بالفاء وقد صرح النحاة بأنها تكون مجردة وبالواو وبالفاء

كقوله	واعلم فعلم المرء ينفعه ● ان سوف يقضى كل ما قدرا	

---

(١) قوله حيث قال الخ نقله بالمعنى اه مصححه

والآية الكريمة تحتملهما فان قلوبهم كانت متألمة تحرقا على مافات عنهم من الرياسة وحسدا على مايرون من ثبات أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما وزاد الله سبحانه وتعالى غمهم بما زاد فى اعلاء أمره واشادة ذكره ونفوسهم كانت مؤفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبى صلى الله عليه وسلم ونحوها فزاد الله سبحانه وتعالى فى ذلك بالطبع

أو بازدياد التكاليف وتكرير الوحى وتضاعف النصر وكان اسناد الزيادة الى الله سبحانه وتعالى من حيث انه مسبب من فعله سبحانه وتعالى واسنادها الى السورة فى قوله تعالى فزادتهم رجسا لكونها سببا

وهو مما صرّح به الصادق كما نقله فى التلويح وغيره فلا وجه لما قيل ان الاقرب حينئذ ترك الفاء وفى الكشف ان ما هنا يدل على أن قوله فزادهم الله الخ اخبار وعطف الماضى على الاسمية لنكتة ان أريد فى الاولى أعنى فى قلوبهم مرض أن ذلك لم يزل غضا طريا الى زمن الاخبار وفى الثانية ان ذلك مسبب لازدياد مرضهم المحقق اذ لولا تدنس الفطرة لازدادوا بزيادة امداد الاسلام ونزول الآيات شفاء وقوله تعالى فى قلوبهم مرض جملة مستأنفة لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق ويحتمل أن تكون مقررة لعدم شعورهم والاول أنسب لان قوله وما يشعرون سبيله سبيل الاعتراض وما قيل فى ترجيح الاعتراض على الاخبار بأن الثانى مكرر مع قوله تعالى يمدهم فى طغيانهم ليس بشئ للفرق الظاهر بين زيادة المرض وزيادة الطغيان على أنه لا مانع من التأكيد مع بعد المسافة ثم ان كلام الشيخين لا ينافيه لان الدعاء من الله ايجاب مؤكد ولولا لم يكن للدعاء من الله معنى كما لا يخفى فتدبر وقوله ونفوسهم بالنصب عطف على قلوبهم لبيان المعنى المجازى كما مر ومؤنته هو وجه الشبه والمرض الاول الآلام ومنشؤها وهى تزداد بزيادة الغموم

والهم يخترم النفوس نحافة ✱ ويشيب ناصية الصبى ويهرم

والثانى تلف الآفات وازديادها بالطبع والحسن الذى يثبتها والثبات أو بما بعده (**قوله أو بازدياد التكاليف الخ**) أورد عليه أمران الاول أن المشهور فى الازدياد أنه مصدر ازداد اللازم وقد استعمله متعديا تبعا لما فى الكشاف فان قوله فيما ازداد ويدل على انه عداه لمفعول واحد كما ينبئ شراحه والثانى أن المنافقين فى اجراء الاحكام عليهم كالمؤمنين الخلص ولا مزية لهم فى التكاليف لان المراد بها ما كلفوا به لا المعنى المصدرى ولو قيل انه فى حق ماحضى الكفر وازدياد تكاليفهم بشرعية القتل والاسر والجزية تفكك النظم لان ما قبله وما بعده فى المنافقين وقد أورده بعضهم على أنه وارد غير مندفع (أقول) هذا زبدة القيل والقال وليس بوارد بوجه من الوجوه أما الاول فلان زاد يتعدى لمفعول واحد وتارة يتعدى لمفعولين وازداد مطاوعه والمطاوع ينقص عن مطاوعه بمفعول واحد فاذا كان مطاوع المتعدى لمفعولين تعدى لواحد من غير شبهة وعليه قوله تعالى نزداد كيل بعير وفى الاساس ازددت مالا وازداد الامر صعوبة وازداد من الخير ازديادا فالقول بأنه لازم وان اتفق عليه الشراح لا وجه له وكذا قول الراغب يقال زدته فازداد وقوله نزداد كيل بعير نحو ازددت فضلا أى ازداد فضلى فهو من باب سفه نفسه اه فحمل ما ورد منه منصوبا على التمييز لا حاجة اليه وهذا هو الذى غر المعترض وأما الثانى فسقوطه ظاهر لان ما ذكره المصنف رحمه الله أخذه بحروفه من التفسير الكبير ومعناه أن التكاليف والاحكام كلما تكررت تكرر بسببها كفرهم المضمر وسوء عقائدهم فيزداد مرضهم بسبب ذلك ويجوز أن يراد بالتكليف معناه اللغوى وهو تكليف النبى صلى الله عليه وسلم لهم فى بعض الامور وتخلفهم عنه وتعللهم كما وقع فى بعض الغزوات من تخلف المنافقين ونحو ذلك وهذا مما لا مرية فيه وأما ما ذكره من الجواب ففى غاية الفساد وتضاعف النصر تكراره وتواليه ولا وجه لما قيل من ان الظاهر أن يبدل التضاعف بالتضعيف لانه لازم مضاف لفاعله كما أن الازدياد يجوز فيه أن يكون مضافا للفاعل على أنه مصدر اللازم وان كان متعديا كما مر ومن العجب ما قيل ان الازدياد والتضاعف كناية عن الزيادة والضعف لكونهما لازمين (**قوله وكان اسناد الزيادة الى الله الخ**) قيل عليه انه لا حاجة هنا الى ارتكاب المجاز العقلى لصحة ارادة الحقيقة بل هى متعينة وانما يحتاج الى هذا التأويل المعتزلة لانهم ينزهون الله تعالى عن حقيقة الخلق والطبع لزعمهم قبحه ولا قبح فى ايجاده عندنا بل فى الاتصاف به والزمخشرى رحمه الله انما ارتكبه بناء على مذهبه فلا ينبغى للمصنف رحمه الله أن يتبعه فيما ذكر وقد صرح صاحب التأويلات ومن بعده بأنه مبنى على أصلهم الفاسد وذهب الفاضل المحقق الى أن مرادهم بما ذكر أنه ليس هنا شئ يزيدهم مرضا حقيقة على رأى الشيخ عبد القاهر فى أنه لا يلزم

فى الاسناد المجازى أن يكون للفعل فاعل يكون الاسناد اليه حقيقة مثل

يزيدك وجهه حسنا * اذا مازدته نظرا

وتابعه قدس سره عليه وأومأ الى تأييده فقال هو اسناد مجازى سواء فسر المرض بالكفر أو الحسد والغل او الضعف والخور كما صرحت به عبارته وان جاز اسناد زيادة المعنى الاخير الى الله تعالى حقيقة على رأيه أيضا والمراد بالمعنى الاخير الجبن والخور لا الحسد كما توهمه بعضهم فقال عدم كون حسد نبى الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بطلب زوال ما أنعم الله به عليهم قبيحا غير صحيح وهو غفلة عن مرادهم ثم يرد عليه ما قيل من أن الظاهر أن الحسد كما هو قبيح فكذا الجبن والخور لان كلا منهما من الملكات الرديئة المستلزمة للآثار الغير السنية فالفرق بينهما بأن الاول قبيح والثانى حسن حتى جاز اسناد الاخير اليه تعالى دون السابق تحكم الا أن الاخير قد يترتب عليه آثار حسنة بالنظر الى النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين كتباعد الكفار عن محاربتهم ونحوه اه فعلم أن ما ذكر ليس مبنيا على الاعتزال وان خفى على كثير من الناس ونطاق البيان يقصر عنه هنا وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى وأما ما قيل (١) من أن ماذكره المصنف جواب عما يقال من أن المسند الى الله تعالى زيادة مرضهم وهو صحيح بالنظر الى الطبع دون ازدياد التكاليف وأخويه لان الزائد يجب أن يكون من جنس المزيد عليه أو ملائماله وتقريره أن المراد باسناد زيادة مرضهم اليه تعالى ليس اسناد الزيادة من حيث نفسها بل من حيث انها مسببة عن فعله تعالى وهو ماذكر من ازدياد التكاليف وما بعده فان كلا منهما سبب لزيادة مرضهم على ما مر الى آخر ما أطال به من غير طائل وتبعه من بعده ممن كتب على هذا الكتاب من غير فرق بين البحر والسراب وضمير انه للزيادة مراعاة للخبر أو نظرا الى انها بمعنى الازدياد أو لعدم الاعتداد بتأنيث المصادر ولا فرق بين ماذكره المصنف رحمه الله والزمخشرى على ما يتوهم من تغيير العبارة فتدبر (**قوله** ويحتمل أن يراد بالمرض الخ) احتمل معناه الحقيقى العفو والاغضاء وفى اصطلاح المصنفين يستعمل بمعنى الجواز فيكون لازما أو بمعنى الاقتضاء والتضمن فيكون متعديا مثل احتمل أن يكون كذا واحتمل الحال وجوها كثيرة وتداخل كدخل بمعنى دخل بطريق التعاقب والتدريج ولذا اختاره على دخل مع أنه أخصر وأظهر والجبن ضعف القلب عما يحق أن يقوى فيه ورجل جبان وامرأة جبان والخور بخاء معجمة وواو وراء مهملة أصله رخاوة فى العصب ونحوه ثم تجوز به عن الجبن وشاع فيه حتى صار حقيقة عرفية فيه والشوكة معروفة وتستعار للقوة فى الحرب فيقال فلان ذو شوكة ومنه شاكى السلاح على قول كأنهم شبهوا الاسلحة بالشوك ولذا قيل

وردا لخدود ودون مشوك القنا * أبدا بغير خاطنا لا يجتنى

والبسط التوسعة كما قال تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده أى وسعه فالتبسط فى البلاد بمعنى سعة ممالكهم أو انتشارهم فيها وهذا معنى آخر مجازى لكنه قريب الى معناه الحقيقى جدا لان الجبن وضعف القلب أخوان (**قوله** أى مؤلم الخ) ذهب أرباب الحواشى هنا الى أن مؤلم بفتح اللام اسم مفعول من الايلام المزيد لانه الموافق لما فى الكشاف ولانه الابلغ لجعل العذاب نفسه متألما ومعذبا رتبة المفعول ولو كان بالكسر كما ذهب اليه بعضهم لم يكن فيه تجوز فى الاسناد كجد جده فلا يوافق أول كلامه آخره وليس بشئ فان الكسر ان لم يتعين لا شبهة فى صحته كما ذكره بعض فضلاء العصر فى حواشيه فيكون ما فسره به المصنف أولا بيانا لحاصل المعنى المراد منه ثم صرح بقوله يقال ألم الخ اشارة الى أنه فعيل من ألم الثلاثى كوجيع من وجع فانه الفصيح المطرد وفعيل بمعنى مفعل ليس بثبت عند الزمخشرى والمصنف وان خالفه فيه لا يمكنه أن ينكر قلته وعدم اطراده كما ستسمعه مفصلا عن قريب فى تفسير قوله تعالى بديع السموات والارض ولا حاجة الى ارتكابه ليكون المعنى أبلغ لانه اذا جعل الاسناد مجازيا رجع بالآخرة الى معنى المزيد الابلغ (**قوله** تحية بينهم ضرب وجيع) هو من قصيدة طويلة لعمرو بن

معديكرب

(١) قوله وأما ما قيل الخ لم يذكر جواب أما وكأنه حذفه لعله من قوله الى آخر ما أطال به من غير طائل ولتذهب النفس فى تقديره كل مذهب فيكون أحسن من ذكره وكثيرا ما يصنعه اه مصححه

ويحتمل أن يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور حين شاهدوا شوكة المسلين وامداد الله عز وجل لهم بالملائكة وقذف الرعب فى قلوبهم وبزيادته تضعيفه بما زاد لرسوله صلى الله عليه وسلم نصرة على الاعداء وتبسطا فى البلاد (ولهم عذاب أليم) أى مؤلم يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كقوله

* تحية بينهم ضرب وجيع *

معديكرب أنشدها فى المفضليات وأولها

أمن ريحانة الداعى السميع * يؤرقنى وأصحابى هجوع

ومنها

وخيل قد دلفت لها بخيل * تحية بينهم ضرب وجيع

والخيل اسم جمع للفرس والمراد به هنا الفرسان كما فى قوله عليه الصلاة والسلام ياخيل الله اركبى ودلفت بفتح الدال المهملة واللام والفاء بمعنى دنوت وزحفت والتحية معروفة ووصف الضرب بالوجيع مبالغة كما سيأتى والباء للتعدية وبينهم مضاف اليه مجرور بكسر النون لانه ظرف متصرف ولو فتح كان مبنيا لاضافته الى المبنى والاول أصح وان قيل ان المروى الكسر والقياس الفتح وليس المعنى على أن ضربهم الوجيع كتحية بينهم على التشبيه البليغ المقلوب كما توهم وستعرفه فى تفسير قوله تعالى فبشرهم بعذاب أليم (قوله على طريقة قولهم جد جده) اتفق شراح الكشاف هنا على أن المراد أنه على طريقته فى أنه اسناد مجازى وليس المراد أنه من قبيل الاسناد الى مصدر المسند كما فى ضرب وجيع بل هو قريب منه كما ترى والذى من قبيله قولك ألم أليم ووجع وجيع وستكشف لك أن الاسناد المجازى لا ينحصر فيما ذكر من الاسناد الى مصدر ذلك الفعل أو زمانه أو مكانه أو سببه وقد يتكلف فيقال العذاب هو الالم الشديد والضرب أى المضروبية هو الوجع ولا حاجة اليه ثم هو ليس بتلك المسافة من البعد كما قاله الفاضل المحقق (قوله قرأها عاصم الخ) الضمير لهذه القراءة وهى قراءة التخفيف بقرينة المقابلة وقوله بسبب كذبهم اشارة الى أن الباء فيه للسببية وقوله أو بدله اشارة الى أنه يجوز أن تكون للبدلية كما فى قوله

فليت لى بهم قوما اذا ركبوا * شنوا الاغارة فرسانا وركبانا

أى ليتهم بدلهم على ما فى كتب النحو وما مصدرية مؤولة بمصدر كان ان قيل بوجوده والا فبمصدر متصيد من الخبر كالكذب قال أبو البقاء الموصولية هنا أظهر لان الضمير المقدر عائد على ما أورده أبو حيان بعدم لزوم عوده وقيل المناسب هنا ذكر المقابلة بدل البدلية فان المقابلة تقتضى المعاوضة والبدلية تقتضى زوال المبدل عنه وقيام البدل مقامه بدليل قوله جزاء لهم ثم ان الباء فى قوله بسببه وبدله كالباء فى قولهم معنى كتبت بالقلم باستعانته ومعنى دخلت عليه بثياب السفر بمصاحبة ثيابه الى غير ذلك فانهم كثيرا ما يجعلون الباء بين الحرف وبين ما يدل عليه (قلت) البدلية والمقابلة متقاربان والثانية تدخل على الاثمان وما فى معناها وجعل كذبهم بمنزلة الثمن مبنى على التهكم ولا يخفى خفاؤه هنا وأما دخول الباء بين الحرف ومدلوله فالظاهر أنه للملابسة بينهما فلا يتوهم أنه معنى آخر حتى يقال لم يقل أحد ان من معانى الباء التفسير ثم ان قوله بما كانوا يكذبون صفة لعذاب لا لاليم كما قاله أبو البقاء رحمه الله لان الاصل فى الصفة أن لا توصف وقال قدس سره كلمة كان فى النظم للدلالة على الاستمرار فى الازمنة وقولهم آمنا اخبار باحداثهم الايمان فيما مضى ولو جعل انشاء للايمان كان متضمنا للاخبار بصدوره عنهم فقيل الدلالة على الاستمرار والانقطاع ليست بمعتبرة وضعا فى معنى كان بل هو مستفاد من القرينة والمقصود دفع ما يتوهم من المنافاة بين لفظى كان ويكذبون لدلالة الاول على اتساب الكذب اليهم فى الماضى والثانى على اتسابه فى الحال والاستقبال فالزمان فيهما مختلف فما وجه الجمع بينهما فدفعت بان كان دالة على الاستمرار فى جميع الازمنة ويكذبون دل على الاستمرار التجددى الداخل فى جميع الازمنة اه وما ذكره من المنافاة توهم فاسد فانه مستفيض فى أخبار الافعال الناقصة كاصبح يقول كذا أو كادت تزيغ قلوب فريق منهم والاستعمال مستمر عليه لان معناه أنه فى الماضى كان مستمرا متجددا بتعاقب الامثال واعمى والاستقبال بالنسبة لزمان الحكم وقد عدّ العلماء الاستمرار من معانى كان كما فى التسهيل فتدبر (قوله وقرأ الباقون الخ) أى قرأ باقى السبعة بالتشديد من كذبه المتعدى والتضعيف للتعدية ومفعوله مقدر وهو الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يذكر اجلالا له عن أن يواجهم بالتكذيب وقيل انه

على طريقة قولهم جد جده (بما كانوا يكذبون) قرأها عاصم وحمزة والكسائى والمعنى بسبب كذبهم أو بدله جزاء لهم وهو قولهم آمنا وقرأ الباقون يكذبون من كذبه لانهم كانوا يكذبون الرسول صلى الله عليه وسلم

بقلبهم

لرعاية الفاصلة أو لقصد التعميم اذ كان التقدير يكذبون ما جاء به أى بجميع ما جاء به مما يلزم تصديقه فيه أو للاختصار أو لان العناد وتكذيب الرسول كانا من شأن اليهود ولما كانوا غير مجاهرين بالتكذيب والكفر والا لم يكونوا منافقين حمله على التكذيب بقلوبهم أو بدون مواجهة المؤمنين بل مع شياطينهم وهو مجاز عن رؤسائهم وعقلائهم وفى نسخة شطارهم جمع شاطر وهو من أعيا أهله خبثا والمراد به ما ذكر مجازا أيضا أو كناية أى يكذبونه بقلوبهم داخلوا بألسنتهم اذا خلوا الى شياطينهم فقوله واذا خلوا معطوف على قوله بقلوبهم بتقدير وبألسنتهم اذا الخ (قوله أو من كذب الذى هو للمبالغة الخ) فهو لازم بلا تقدير والتفعيل حينئذ اما للمبالغة لقوة كذبهم وتصميمهم عليه كبين بمعنى تبين الوارد فى كلامهم بمعنى كمال الظهور والشئ واتضاحه أو التكثير دلالة على كثرة الفاعل كما فى قولهم موتت البهائم جمع بهيمة وهى معروفة وقيل انهم ذهبوا الى أن الكثرة فى موتت لتعذر تكثر الفعل بالنسبة لكل واحد وهنا ليس كذلك فيرجع الى الوجه الذى قبله من المبالغة الا أن يقال المبالغة بالنسبة الى ذات الكذب فى نفسه والكثرة بالنسبة لتعدده فحقيقة الامرين راجعة الى القوة والكثرة وتغايرهما ظاهر فسقط ما قيل من أن عطف التكثير على المبالغة بأو الفاصلة ليس كما ينبغى وقد يكون التكثير فى المفعول كقطعت الأثواب وكذب الوحشى قيل انه على هذا مجاز مأخوذ من كذب المتعدى كأنه يكذب رأيه وظنه فيقف لينظر ما وراءه ولما كثر استعماله فى هذا المعنى وكانت حالة المنافق شبيهة بهذا جاز أن يستعار منه لها ولا يخفى ما فيه من التكلف وأن كونه متعديا بحسب الاصل غير موافق لما نحن بصدده فتدبر (قوله الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به) الخبر هنا بمعنى الاخبار وهو أحد معنييه قال الراغب فى كتاب الذريعة ذهب كثير من المتكلمين الى أن الصدق يحسن لعينه والكذب يقبح لعينه وقال كثير من الحكماء والمتصوفة ان الكذب يقبح لما يتعلق به من المضار الخالصة والصدق يحسن لما يتعلق به من المنافع الخالصة لان شيأ من الاقوال والافعال لا يقبح ويحسن لذاته اه وقوله على خلاف ما هو به أى ما هو متلبس به فى نفسه وحد ذاته فى الواقع ونفس الامر أو فى اعتقاد المخاطب وفى ذهنه فكلامه صادق على المذاهب ففيه ايجاز حسن (قوله وهو حرام كله الخ) قيل عليه انه تبع فيه الزمخشرى وهو مبنى على مذهب المعتزلة فى التحسين والتقبيح المقتضى لان يكون حراما لعينه كما مر ولذا قال وهو قبيح كله وعدل عنه المصنف والمصرح به فى كتب الشافعية المعتمدة أن من الكذب ما هو حرام وما هو مباح وما هو مندوب وما هو واجب وقد ورد الحديث بجوازه فى ثلاثة مواطن فى الحرب واصلاح ذات البين وكذب الرجل لامرأته لترضيها وهو مروى فى الصحيحين والسنن كما فصله النووى فى أذكاره وفيه تفصيل قاله الغزالى وهو أن كل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة اليه فان لم يمكن الا بالكذب فالكذب فيه مباح ان كان تحصيل ذلك المقصود مباحا وواجب ان كان واجبا فلو اختفى مسلم من ظالم وسأل عنه وجب الكذب باخفائه وكذا لو سأل عن ماله ليأخذه ولو استحلفه لزمه أن يحلف ويورى فى يمينه وكذا فى كل مقصود فلا يختص بالصور الثلاث الواردة فى الحديث بل ينبغى أن يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فان كانت المفسدة فى الصدق أشد ضررا فله الكذب وان كان عكسه أو شك حرم عليه الكذب اه ونحوه فى كتاب الذريعة للراغب فما قيل فى الجواب عنه بأنه مذهب الشافعية من قصور النظر فانه متفق عليه فى جميع المذاهب كما صرحوا به وقيل ان معنى الكلية فى كلام المصنف أن الكذب حرام من حيث ذاته مطلقا وقد يكون مباحا من حيث وصفه كما فى الصور المذكورة وهو وهم على وهم فانه مع مخالفته لمذهبه مبنى على الاعتزال (قوله لانه علل به استحقاق العذاب الخ) فى الكشاف وفيه رمز الى قبح الكذب وسماجته وتخييل أن العذاب الاليم لاحق بهم من أجل كذبهم ونحوه قوله تعالى مما خطيآتهم أغرقوا والقوم كفرة وانما خصت الخطيآت استعظاما لها وتنفيرا عن ارتكابها يعنى أن فيه تعريضا يتضمن تحريضا للمؤمنين على ما هم

واذا خلوا الى شياطين دينهم أو من كذب الذى هو للمبالغة أو التكثير مثل بين الشئ وموتت البهائم أو من كذب الوحشى اذا جرى شوطا ووقف لينظر ما وراءه فان المنافق متحير متردد والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به وهو حرام كله لانه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه

وماروى ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض

١٠ كلام تعبير يتعلق بالكذب)*

عليه من الصدق والتصديق فان المؤمن اذا سمع ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذى هو أخبث الكفر وصاحبه فى الدرك الاسفل تخيل فى نفسه تغلظ اسم الكذب وتصور سماجته فانزجر أعظم انزجار فسقط ماقيل من أن قبحه لاسيما عندهم تحقيق لاتخييل لمامعرفته من معنى التخييل والزجر وهذا من قبيل مافى قوله تعالى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به من ذكر الوصف سواء كان نعتا أولا لمدح ذلك الوصف فى نفسه أوذمه ترغيبا فيه أوتنفيرا كما يكون الوصف لمدح الموصوف أوذمه وهذا كما صرح به السكاكى والخطيب ومن الناس من حسبه من البديع الغريب وسيأتى فى كثير من النظم الكريم والمراد بترتبه عليه أنه مسبب عنه فهو مؤخر رتبة وماذكره ظاهر على قراءة التخفيف وكذا فى غيرها لان نسبة الصادق الى الكذب كذب وكذا كثرته ونحوها فتدبر (قوله وماروى أن ابراهيم عليه الصلاة والسلام الخ) اشارة الى ماروى فى الصحيحين وغيرهما فى حديث الشفاعة فيقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام انى كذبت ثلاث كذبات على روايات مختلفة فى بعضها انه عدها فذكر قوله فى الكوكب هذا ربى وقوله بل فعله كبيرهم هذا وقوله انى سقيم وروى الترمذى رحمه الله فى حديث الشفاعة انهم يأتون ابراهيم عليه الصلاة والسلام فيقولون له اشفع لنا فيقول لست لها انى كذبت ثلاث كذبات ثم قال صلى الله عليه وسلم مامنها كذبة الا ماحل بها وفى رواية جادل بها عن دين الله وفى رواية أحمد رحمه الله انها قوله انى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم هذا وقوله للملك فى جواب سؤاله عن امرأته سارة هى أختى حين أراد الملك غصبها وكان من طريق السياسة التعرض لذوات الازواج دون غيرهن بدون رضاهن وقيل هى قوله ثلاث مرات هذا ربى والحديث بطوله مشهور فى كتب الحديث وكذبات قال القاضى عياض فى مشارق اللغة هو بفتح الكاف والذال جمع كذبة بفتح الكاف الواحدة من الكذب اه فليس جمع كذبة بكسر الكاف وسكون الذال المعجمة بمعنى الكذب لمخالفته الرواية فيه (قوله فالمراد التعريض الخ) قد عرفت أن الحديث صحيح ومافى بعض الحواشى نقلا عن الرازى من أنه يجب القطع بكذب رواته وان يكذب الرواة حتى يصدق ابراهيم أولى لا أصل له عنه فان صح فهو خطأ ونحن ننظر لما قيل لالمن قال وسيأتى ماالحامل له على مثله من الشبهة ودفعه والمراد بالتعريض هنا معناه اللغوى وهو مايقابل التصريح والتصريح أن يكون اللفظ نصا فى معناه لايحتمل معنى آخر احتمالا معتدا به والتعريض خلافه وهو أن يكون اللفظ محتملا لمعنيين سواء كانا حقيقيين كما فى السقيم أولا وسواء كان أحدهما أظهر من الآخر كما فى الايهام البديعى أولا كما فى التوجيه فهو أعم من التعريض الاصطلاحى لاختصاصه بالمجاز والكناية كما ذكره السكاكى فى آخر البيان وكذا من الكناية والتورية والايهام والتوجيه فى الاصطلاح ويسمى فى اللغة أيضا كناية وتورية وليست هذه الكناية بيانية وليست التورية بديعية والتعريض تفعيل من عرض كذا اذا اعترض وطرأ والكناية من كنى اذا ستر والتورية اما من الوراء على مااختاره ابن الاثير كأنه ألقى البيان وراء ظهره أومن أورى القابس اذا أظهر نورا وفى النهاية الاثيرية فى الحديث المرفوع عن عمران بن حصين ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب المعاريض جمع معراض من التعريض وهو خلاف التصريح يقال عرفت ذلك فى معراض كلامه ومعرض كلامه بحذف الالف وفى حديث عمر رضى الله عنه أمافى المعاريض مايغنى المسلم عن الكذب وتسمية المعاريض كذبا من حيث مظنة السامع وهى صدق من حيث يقوله القائل وهى التورية والكناية اه ومن الناس من ظن أن التعريض هنا بمعناه المصطلح فخبط خبط عشواء وأطال من غير طائل وفى كلام الشريف مااوهمه وقصد المحقق حيث فسره بأن يشار بالكلام الى جانب ويعرض منه بجانب آخر ومن لم يتفطن له قال ذكر المحقق الشريف أن الكلام لايكون مستعملا فى المعنى التعريضى أصلا بل فى غيره مع اشارة اليه بقرينة السوق وعليه ظاهر تفسير قوله تعالى فيما عرضتم به الآية فاذا أريد بقوله انى سقيم سأسقم لايتحقق التعريض فانه لايمكن ارادته الابطريق الاستعمال فانه لادلالة لسياق الكلام

وسباق عليه كما فى صورة التعريض وكذا الحال فيما اذا حمل قوله هذه أختى على الاخوة فى الدين
لافى النسب اللهم الا أن لايراد بالتعريض هنا ماهو المصطلح المشهور بين الجمهور بل مافيه خفاء فى أداء
المراد من الكلام على مافى الاذكار من أن التورية والتعريض معناهما أن تطلق لفظا ظاهرا فى معنى
وتريد معنى آخر يتناوله ذلك اللفظ ولكنه خلاف ظاهره اه (قوله لما شابه الكذب فى صورته سمى به)
فاطلاق الكذب بطريق الاستعارة لمشابهتها الكذب من حيث كونها فى الظاهر اخبارا غير مطابقة
للواقع لا كما تسمى صورة الانسان المنقوشة انسانا لكنها فى التحقيق تعريضات والغرض من قوله
انى سقيم انه سيسقم لما علم من ذلك بأمارة النجوم أو أنه سقيم أى متألم بما يجد من الغيظ والحنق باتخاذهم
النجوم آلهة ومن قوله بل فعله كبيرهم التنبيه على أن من لم يقدر على دفع المضرة عن نفسه كيف يدفعها
عن غيره فكيف يصلح الها ومن هذه أختى اخوة الدين تخلصا من الظالم ومن هذا ربى الفرض أو الحكاية
تنبيها على خطيئتهم فى ادعاء ألوهيتها مع قيام دليل الحدوث وسيأتى تحقيقه فى محله (فان قلت) كيف
يقول الخليل عليه الصلاة والسلام يوم القيامة انى كذبت وأنا ما اصدر منى من الذنب أستحيى من أن أقوم
شافعا بين يدى الله فان ما فى الدنيا ان كان من المعاريض فليس بكذب ويكون قوله ثلاث كذبات مخالفا
للواقع ومثله لايستحيا منه فيفزعوا فيما فزعوا منه وان لم يكن كذلك بكن وقع منه الكذب فى الدنيا وهو
مناف لعصمته صلى الله عليه وسلم ولابد من أحد هذين الامرين وهذا هو الذى جسر الامام على الطعن
فى الحديث وتكذيب راويه لتوهمه لانه أخف من نسبة الكذب الى الخليل عليه الصلاة والسلام
(قلت) هذه شبهة قوية ويؤيدها ان مثل هذه المعاريض صدرت منه عليه الصلاة والسلام فى مواضع
كقوله من ماء ولم يقل أحد انه مشكل محتاج للتأويل ويمكن دفعها بأن يقال هى من المعاريض الصادقة
ولكنها لما كانت مبنية على لين العريكة مع الاعداء دفعا لضررهم ومثله ممن تكفل الله بعصمته وحمايته
يناسبه مبارزة أعدائه بالمكروه وبذلا لنفسه فى سبيل الله أو دخولا فى حفظ حصن الله فله دوله عما يليق
بمقامه ثمة عند ذلك الشدة تخوفه أو تواضعه ذنبا وسماه كذبا لانه على صورة الكذب خوفا من وخامة
مداراة أعدائه وما وقع من النبى عليه الصلاة والسلام لم يقع فى مثل هذا المقام حتى يستحيى منه فان
لكل مقام مقالا وقد حام حول الحمى من قال ان النبى عليه الصلاة والسلام قصد براءة ساحة الخليل صلى
الله عليه وسلم فجعلها معاريض جادل بها عن الدين والخليل لم يرتبة الشفاعة وأنها مختصة بالحبيب صلى
الله عليه وسلم فتجوز فى الكذبات أو هو من هول ذلك اليوم واهتمامهم بشأن أنفسهم دفعهم بذلك فتأمله
(فان قلت) اذا كان اللفظ معنيان سواء كانا حقيقيين أو لا وهو باعتبار أحدهما مطابق مطابقة تصيره
صادقا على أى الاقوال اعتبرته فيه وباعتبار الآخر غير مطابق فهل المعتبر من ذلك ما قصده المتكلم أو ما
ظهر منه أو أيهما كان أو هو يوصف بالصدق والكذب باعتبارين أو لا يوصف فتثبت الواسطة (قلت)
الظاهر أن المعتبر ما قصده المتكلم قصدا جاريا على قانون التكلم ولذا قال السكاكى مرجع الخبرية
واحتمال الصدق والكذب الى حكم المخبر الذى يحكمه فى خبر سواء كان فائدة الخبر أو لازمها فاذا طابق
حكمه الواقع كان صدقا على الاصح لا على مذهب النظام كما يسبق الى بعض الاوهام واعلم أن ظاهر كلام
المصنف وغيره هنا أن المعاريض لاتعد كذبا وهو الموافق لما مر فى الحديث من أن فيها مندوحة عن
الكذب وحينئذ فلابد فيها من قرينة على المراد وان كانت خفية لانها الفارقة بين الكذب وغيره
كما صرح به السكاكى الا أن قول الزمخشرى فى سورة الصافات الصحيح أن الكذب حرام الا اذا عرض
ظاهر فى أنه من الكذب المستثنى الا أن يجعل منقطعا وما فى شرح الآثار للطحاوى أن ما روى
فى الحديث لايصلح الكذب الا فى ثلاث اصلاح بين الناس وكذب الرجل لامرأته ليرضيها وكذب
فى الحرب فى روايته ضعف وان صح كان المراد به المعاريض أيضا لانها فى صورة الكذب ويؤيده حديث
أم كلثوم من أنه عليه الصلاة والسلام لم يرخص فى شئ من الكذب مما يقوله الناس انما يصلح فى ثلاث الخ

ولكن لما شابه الكذب فى صورته سمى به

* (مبحث المعاريض) *

فصرح

(واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض) عطف على يكذبون أو يقول

فصرح بنفى الكذب فى هذه الثلاثة وهو حديث صحيح لا علة فيه والترخيص فى الثلاث لم يصح فان ثبت فهو من قول الراوى وقد قال تعالى وكونوا مع الصادقين وقال اجتنبوا قول الزور على العموم اه وهذا مخالف لما مر عن الفقهاء فتدبر (قوله عطف على يكذبون) فهو جملة فى محل نصب لعطفها على خبر كان وجملة كان صلة ما وقد تقدم أنها يجوز أن تكون موصولة ومصدرية فعلى الخلاف فى الترجيح وقد قالوا بجواز الوجهين على الاحتمالين كما صرح به أبو البقاء رحمه الله واعترض عليه أبو حيان بأنه على الموصولية خطأ لعدم العائد على ما من تلك الجملة فيصير التقدير ولهم عذاب أليم بالذى كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا انما نحن مصلحون وهو كلام غير منتظم وكذا على المصدرية على القول باسميتها وأما على مذهب الجمهور فهو سائغ وقيل عليه ان لزوم الضمير هنا غير مسلم وأن النحاة لم يذكروا وصل ما المصدرية بالجملة الشرطية فتأمل (قوله أو يقول) واذا خلصت الماضى للاستقبال فلذا حسن عطف الماضى على المضارع فى الوجهين الا أنه على هذا لا محل لهذه الجملة لعطفها على الصلة وفى الكشاف الوجه الاول أوجه وتقديم المصنف له يشعر بموافقته وان احتمل عدم التصريح لانه ذهب الى التساوى بينهما لما سيأتى وقال قدس سره تبعا لمن قبله من الشراح وجه الاوجهية قربه فى افادته تسبب الفساد للعذاب فيدل على صحته ووجوب الاحتراز عنه كالكذب وخلوه عن تخلل البيان أو الاستئناف وما يتعلق به بين أجزاء الصلة أو الصفة وقد يرجح الثانى بكون الآيات حينئذ على نمط تعديد قبائحهم وافادتها اتصافهم بكل من تلك الاوصاف استقلالا وقصدا ودلالتها على لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم الذى هو أدنى أحوالهم فى كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسائرها (أقول) هذا مناف لما قدمه قبله من قوله انه جعل عذابهم مسببا لكذبهم رمزا الى قبح الكذب حيث خص بالذكر من بين جهات استحقاقهم اياه مع كثرتها وفيه تخييل أن لحوق العذاب بهم انما كان لاجل كذبهم نظرا الى ظاهر العبارة المقتصرة على ذكره واختار لفظ التخييل بناء على أن السامع يعلم أن ذلك اللحوق لجهات كثيرة وأن الاقتصار على ذكره رمز الى سماجته وتنفير عن ارتكابه كما سيأتى ووجه افادته لتسبب الفساد للعذاب أنه داخل فى حيز صلة الموصول الواقع سببا اذ المعنى فى قولهم انما نحن مصلحون انكار ادعائهم أن ما نسب لهم منه صلاح وهو عناد واصرار على الفساد والاصرار على ذلك فساد واثم فلا وجه لما قيل عليه من أن العطف على يكذبون يقتضى أن يكون المعنى ولهم عذاب أليم بقولهم انما نحن مصلحون اذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض فيفيد تسبب هذا القول للعذاب لا تسبب الفساد له وكذا ما قيل من أنه لا دلالة له على تسبب الفساد بل على تسبب الكذب وهو قوله انما نحن مصلحون وأما تخلل ألا انهم هم المفسدون بين اذا قيل واذا قيل وهما من أجزاء الصلة فيرد على هذا ما ورد أولا فليس بشىء لان له نظر سديد وسيأتى تتمته ثم قوله انما نحن مصلحون كذب فيؤل المعنى الى استحقاق العذاب بالكذب لا غير وهنا مما يأبى الاوجهية لانه تأكيد لا يليق عطفه وعطف التفسير بالواو فى الجمل خلاف الظاهر وأما ما ذكر من ترجيح الثانى فيرد عليه أنه فى المآل كذب كما أشرنا اليه ولو سلم تغايرهما بالاعتبار وضم القيود فهو جزء من الصلة أو الصفة وكلاهما يقتضى عدم الاستقلال وانما يكون مستقلا على ما اختاره المدقق فى الكشف حيث قال لو قيل انه معطوف على قوله ومن الناس من يقول لبيان حالهم فى ادعاء الايمان وكذبهم فيه أولا ثم لبيان حالهم فى انهماكهم فى باطلهم ورؤية القبيح حسنا والفساد صلاحا ثانيا ويجعل المعتمد بالعطف مجموع الاحوال وان لزم فيه عطف الفعلية على الاسمية كان أرجح بحسب السياق ونمط تعديد القبائح وهذا قريب مما اختاره صاحب البحر وقال الذى نختاره انه من عطف الجمل وأن هذه الجملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب لانها وما بعدها من تفاصيل الكذب ونتائج التكذيب ألا ترى أن قولهم انما نحن مصلحون وأنؤمن الخ وقولهم آمنا كذب محض فناسب جعلها جملا مستقلة لاظهار كذبهم ونفاقهم وتكثير ذمهم والرد عليهم وهذا أولى من جعلها صلة وجزأ من الكلام لانها لا تكون مقصودة لذاتها

والمراد باستئنافها عطفها على الجملة المستأنفة وقول الشارحين الفاضلين فى رده انه ليس مما يعتد به وان
توهم كونه أوفى بتأدية هذه المعانى وذلك لعدم دلالته على اندراج هذه الصفة وما بعدها فى قصة المنافقين
و بيان أحوالهم اذ لا يحسن عود الضمائر التى فيها اليهم كما يشهد به سلامة الفطرة لمن له أدنى دربة
بأساليب الكلام لا يظهر له وجه عندى فان عود الضمائر رابط للصفات بهم وسوق الكلام مناد عليه
وقد يأتى فى الصفة الواحدة جمل مستأنفة بغير عطف كما مر فاذا لم ينافه الاستئناف رأسا كيف ينافيه
العطف على أول المستأنف والعطف انما يقتضى مغايرة الاحوال لا مغايرة القصص وأصحابها ألا ترى
أنه لو قال قائل لولا الحق لخربت البلدان ولولاهم لم يحتج لحاكم ولا سلطان فالجملة الثانية معطوفة على
أول الكلام وهما صفة لشئ واحد بغير مرية ومن الناس من سرد الوجوه هنا من غير تفطن لما بينهما من
المنافاة وفى شرح الكشاف للرازى الثانى أوجه لان قوله واذا قيل لهم آمنوا وقوله واذا لقوا الذين
آمنوا معطوفان على قوله واذا قيل لهم لا تفسدوا فلو عطف على يكذبون كانا أيضا معطوفين عليه
فيدخلان فى سبب العذاب فتنتفى فائدة اختصاص الكذب بالذكر المبنى عليه مامر وقيل عليه ان الثلاثة
حينئذ معطوفة على يكذبون عطفا تفسيريا لكذبهم لان قولهم انما نحن مصلحون وأنؤمن الخ وآمنا كذب
فلا يقابل الكذب حتى يبطل الاختصاص وفائدته وأجيب عنه بأن جعل العطف تفسيريا يأباه تصريحه
بأن المراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر وقوله أنؤمن انشاء لا يلحقه الكذب وفائدة الاختصاص
تفهم من تقديمه والتصريح بكونه سببا أول وهلة ثم انه اختار مسلكا آخر وهو أن الاول أوجه على
قراءة يكذبون بالتشديد والثانى أنسب بالتخفيف لانه يكون سببا الجمع بين ذمهم بالكذب والتكذيب
وعلى الثانى يكون تأكيدا والتأسيس أولى وفيه نظر فتدبر (قوله وما روى عن سلمان الخ) هذا أثر
روى عن سلمان الفارسى الصحابى المشهور رضى الله عنه كما أخرجه ابن جرير عنه وكذا تأويله الذى
ذكره المصنف عنه وعبارته كما نقله عنه خاتمة الحفاظ السيوطى لعله قال ذلك بعد فناء الناس الذين
كانوا بهذه الصفة على عهده صلى الله عليه وسلم خبرا منه عمن هو جاء منهم بعدهم وان لم يجئ وقوله بعد
مبنى على الضم وهذا الاستعمال معروف يقال لم يكن كذا بعد أى الى الآن لان التقدير بعد ما مضى
من الزمان وتفسيره بأنه بعد هؤلاء أو بعد زمانه عليه الصلاة والسلام ليس بتام والمراد بأهل الآية من
ذكر فيها ووصف بها فسموا أهلها توسعا لظهور معناه (قوله فلعله أراد به الخ) قدمر أن المصنف دأبه
أن يعبر بلعل عما لم يجزم به لا لما هو من نتائج قريحته كما يريده غيره بهذه العبارة وما ذكر من الاثر
وتوجيهه حاصله أن الآية فى المنافقين مطلقا لا تختص بمنافق عصره أو منافق المدينة وان نزلت فيهم
لان خصوص السبب لا ينافى عموم النظم كما هو مشهور فالآية عامة تشملهم وتشمل من يأتى بعدهم من
جنسهم ولا يريد أنها مخصوصة بقوم آخرين مباينين لهؤلاء بالكلية حتى يقال انه مناف لظاهر النظم وعود
الضمير على ما بعده ولذا قيل ان المروى يدل بظاهره على أن المراد بهذه الآية غير المراد بما قبلها فلا يكون
عطفا على يقول أو يكذبون ولا يمكن أن يراد به ظاهره فلعله أراد به أن أهل هذه الآية ليسوا الذين كانوا
موجودين عند نزولها فقط بل وسيكون من بعد من حاله حالهم وانما لم يمكن ارادة ظاهره لان الآية
متصلة بما قبلها بالضمير الذى هو فى لهم وقالوا فيقتضى أن يراد بهذه الآية الناس المذكورون فى الآية
المتقدمة والا لم يحسن عود الضمير على من قبل كما يشهد به سلامة الفطرة وأما ما قيل من أن توجيه
المصنف رحمه الله لا يخفى بعده والاوجه أن المراد أهل الاتصاف بهذه الآية من مفسدى الارض من
المسلمين لانه لم يكن فى زمنه عليه الصلاة والسلام من المؤمنين مفسدون فغفلة عما أراده وعدول الى ما هو
أبعد منه (قوله والفساد خروج الشئ عن الاعتدال الخ) هذا معناه اللغوى المضاد للصلاح
ويقرب منه البطلان ولذا فسر به وان كان للفقهاء فرق بين الفاسد والباطل على ما فصلوه يقال فسد
فسادا وفسودا وأفسده غيره وقوله فى الارض قيل انه ذكره للدلالة على الاستغراق وفيه ايماء الى

وما روى عن سلمان أن أهل هذه الآية لم يأتوا
بعد فلعله أراد به أن أهله ليس الذين كانوا فقط
بل وسيكون من بعد من حالهم لان الآية
متصلة بما قبلها بالضمير الذى فيها والفساد
خروج الشئ عن الاعتدال

تعظيم الشريعة والرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بأنهم صلاح الدنيا كلها والافساد الضار بهم ضار بالدنيا كلها فالناس والدنيا سواهم أو جعل ماعدا أرض المدينة لتمحض الكفر فيها اذذاك ملحقا بالعدم وأرضها كأنها الدنيا (قوله وكلاهما يعمان كل ضار ونافع وكان من فسادهم الخ) أى الفساد والصلاح يشمل كل منهما ما يضر وما ينفع هذا بحسب الظاهر مخالف لما فى الكشاف وفى العدول عنه اشارة الى عدم ارتضائه له وعبارته هكذا والفساد خروج الشئ عن حال استقامته وكونه منتفعا به ونقيضه الصلاح وهو الحصول على الحالة المستقيمة النافعة اه وهكذا هو فى التفسير الكبير وقد يقال انه لامنافاة بينهما لان ماذكره المصنف رحمه الله باعتبار الحقيقة والمآل وهو الذى ارتضاه الراغب وماذكره الزمخشرى باعتبار ما فى أصله وما هو من شأنه وما قيل من ان الضار ينتفع به لمن يقصد الاضرار تكلف لاحاجة اليه ومقابلة الفساد بالصلاح هو المشهور كما قال تعالى ولا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها وقد يقال فى مقابلة السئ كما قال تعالى خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا وقد يجعل (١) مقابل العصة وهو مختص فى الاكثر بالافعال وقوله وكان من فسادهم الخ من اما ابتدائية أى وكان نشأ من فسادهم ماذكر فهو توطئة لما بعده ويحتمل التبعيضية ولذا قيل انه أشار بادراجها الى أن الفساد لا ينحصر فى هذه الامور التى فى الكشاف بل منه ماذكره غيره من تغيير الملة وتحريف الكتاب ودعوة الكفار فى السر الى تكذيب المسلمين ومنه اظهار المعاصى والاهانة بالدين فيكون كلام المصنف رحمه الله مخالفا لما فى الكشاف والذى فى حواشى غيره أنهما ضدان وفى الحواشى الشريفية تفسير فساد المنافقين بالفساد الناشئ من جهلهم لافسادهم فى أنفسهم والاولى أن يقال افسادهم لان عمالا تهم بافشاء الاسرار افساد ولما كان حقيقة الافساد جعل الشئ فاسدا ولم يكن منهم كذلك جعلوه من قبيل مجاز الاول أى لاتفعلوا ما يؤدى الى الفساد وقد يقال ما كانوا فيه عين الفساد فى أنفسهم ومعنى لاتفسدوا لاتأتوا بالفساد ولا تفعلوه فلا حاجة الى المجاز وليس بشئ اذ ليس اتيان الشئ بفساد نفسه حقيقة الافساد وفائدة فى الارض التنبيه على أن فسادهم يؤدى الى فساد عام من الحروب والفتن واختلال الدين والدنيا كما مر ولم يحمل افسادهم على تحريف الكتاب والاحكام ودعوة الكفار سرا التكذيب المؤمنين كما حمله عليه غيره لانه لاظهور حينئذ لتلك الفائدة (أقول) تبع فى هذا من قبله من الشراح وفى بعض الشروح انه وهم لان عمايلتهم وعمالاتهم لما كانا مفضيين الى هيج الحروب والفتن فساد بالتفسير المذكور باعتبار ما يترتب عليهما وكونه افسادا للامور والمصالح لا ينافى كونه فسادا بالتفسير المذكور ولا وجه له الا أن ماذكر ومغير متجه لامور فيه أكتبته خللا منها ان قولهم ان الاولى أن يقال افسادهم بدل فسادهم فيه فساد لان الفساد ورد بمعنى الافساد فالاولى تفسيره به ألا ترى قوله تعالى فى سورة المائدة ويسعون فى الارض فسادا فانه بمعنى الافساد وبه فسر كما فى أنبتكم من الارض نباتا والذى دعاهم لما ذكر ظنهم أنه مصدر فسد اللازم وليس بلازم ومنها أنهم زيفوا ما فى الكشف وتلقاه من بعدهم بالقبول وليس بوارد أيضا لانه يريد ان الداعى لتأويله وجعله مجازا أنه لم يقع منهم الافساد وانما صدر منهم الفساد فلو نزل منزلة اللازم وأريد منه أنه يفعل الفساد ويتصف به بقطع النظر عن تعدى افساده لغيره كما فى يعطى ويمنع تم المراد ولم يقل ان فساد نفسه حقيقة الافساد ولم ينظر لحقيقة ولا مجاز فيه ومنها أن قولهم لاظهور لتلك الفائدة غير مسلم أيضا لان التحريف المذكور والدعوة للتكذيب يؤدى الى الفتن والاختلال فى الدين والدنيا بغير مرية فتدبر (قوله هيج الحروب والفتن) يقال هاجت الحرب هيجا وهياجا وهيجانا اذا ثارت ووقع القتال وغيره مما يفعل بالعدو ويقال هاجها أيضا فهو متعد ولازم كما ذكره اللغويون من غير تفرقة بينهما غير أن اللازم أكثر استعمالا وفى حواشى الكشاف لابن الصائغ نقلا عن أفعال ابن طريف ان مصدر اللازم الهياج ومصدر المتعدى الهيج قال فهيج الحروب مصدر مضاف للمفعول ولو قال هياج كان مضافا للفاعل

(١) قوله وقد يجعل مقابلة العصة كذا فى النسخ وهو غير مناسب اه مصححه

والصلاح ضده وكلاهما يعمان كل ضار ونافع وكان من فسادهم فى الارض هيج الحروب والفتن بمخادعة المسلمين

اه والممالأة بميمين ولام ثم همزة كالمعاونة لفظا ومعنى ومنه قول على رضي الله عنه ماما لأت على قتل عثمان أى ما ساعدتهم ولا وافقتهم كما زعمه بعضهم وأصل معناه ما مكنت من الملا الذين فعلوا ذلك ثم تجوز به عما ذكر وفي الاساس مالأه عاونه وأصله المعاونة في الملء ثم عمّ كالاجلاب وقال قدس سره تبعا لغيره المراد بقوله هيج الحروب هو اللازم لان المتعدى افساد لا فساد وقد عرفت ما فيه وأنه يجوز فيه التعدى بالنظر الى المآل كما يجوز اللزوم نظرا الاصله والعجب ممن ارتضى تبعا له لزوم اللزوم ثم قال والقول بأن الانسب من افسادهم لان الهيج ههنا متعد بقرينة قوله بمخادعة المسلمين وممالأة الكفار أى معاونتهم على المسلمين افساد وفساد كما لا يخفى على أهل السداد وغفلة عن قوله فان ذلك الخ ولا يخفى ما فيه من الخلل الغنى عن البيان (قوله فان ذلك يؤدى الى فساد ما في الارض الخ) فقوله يؤدى اشارة الى ما فيه من مجاز الأول كما مر تقريره وقيل المراد من الفساد في الارض هيج الحروب والفتن بطريق الكناية الرمزية لان هيجها يستلزم خروج الارض عن اعتدالها واستقامتها فذكر اللازم وهو الخروج عن ذلك وأريد الملزوم وهو الهيج ثم انهم ما كانوا يهيجونها بل يفعلون ما يؤدى الى ذلك فهو مجاز مرتب على الكناية وقيل انه مجاز عما يلزم من ذلك وهو غير بعيد وقوله من الناس والدواب والحرث اشارة الى قوله تعالى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والحرث القاء البذر في الارض وتهيئتها للزرع ويسمى المحروث حرثا أيضا وتصور منه العمارة التى تحصل عنه في كون الدنيا محرثا ونحوه وقيل اطلاق اسم الفساد على هيجان الحروب من اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا ومعنى لا تفسدوا لا تهيجوا الفتن المؤدية الى فساد ما في الارض ولا يخفى ما فيه من الخلط والخبط (قوله ومنه اظهار المعاصى الخ) أى من الفساد في الارض ما ذكر وهذه معطوفة على ما قبلها أو على قوله من فسادهم في الارض وضمن الاهانة معنى الاستخفاف أو حملها عليه فلذا عداه بالباء وهو متعد بنفسه وبينه بقوله فان الخ وقيل انه ردّ لما يقال من أن الزمخشرى خص هذا الفساد لان فيه زيادة بيان لفائدة قوله في الارض لان غير ما ذكره أيضا يعود الى فساد الارض والهرج والمرج بمعنى القلق والاضطراب قيل وانما يسكن المرج مع الهرج للازدواج فاذا لم يقارنه فتحت راؤه وفي بعض كتب اللغة ما يخالفه فالهرج بالسكون وقوع الناس في فتنة واختلاط والمرج قريب منه ويكون موضع الخضرة ولذا تظرف بعض المحدثين فقال

حى مرج العذار بعقلبيه • فبات الناس في هرج ومرج

وانما قال ومنه الخ لانه نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما تفسيره به أشار الى أنه لم يقصد به الحصر ونظام العالم ما ينتظم ويتم به وهو بالشرائع فلو عطلت والعياذ بالله كان تعطيلها يجرئ الناس على ما يفنى الحرث والنسل ويخرب العالم (قوله والقائل هو الله الخ) هذا من كلام الامام في التفسير الكبير قال وكل ذلك محتمل ولا يجوز أن يكون القائل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وان كان الاقرب هو أن القائل من يشافههم بذلك فاما أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوه بما يحقق ايمانهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما أن يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد لا يقبله منهم فينقلب واعظا لهم قائلا لا تفسدوا أو يخبرون الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك تقدير (قوله جواب لاذا الخ) عبر بالناصح دون الناهى اشارة الى أن هذا من القائل شفقة عليهم ومعاملة للمفسد من غير مبارزة وعنف منه ووجه المبالغة ذكر الاسمية المؤكدة المحصورة والتمحض الخلوص من قولهم لبن محض أى لم يخالطه ماء والشوائب جمع شائبة وهو ما يخالط الشئ فيمنعه من الخلوص والعرب تسمى العسل شوبا لانه عندهم مزاج الاشربة وفي المصباح وقولهم ليس فيه شائبة ملك يجوز أن يكون مأخوذا من هذا ومعناه ليس فيه شئ مختلط به وان قل كما قيل ليس فيه علقة ولا شبهة وأن تكون فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية هكذا استعمله الفقهاء ولم أجد فيه نصا ثم قال الجوهرى

وممالأة الكفار عليهم بافشاء الاسرار اليهم فان ذلك يؤدى الى فساد ما في الارض من الناس والدواب والحرث ومنه اظهار المعاصى والاهانة بالدين فان الاخلال بالشرائع والاعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم والقائل هو الله سبحانه وتعالى أو الرسول صلى الله عليه وسلم أو بعض المؤمنين (قالوا انما نحن مصلحون) جواب لاذا ورد للناصح على سبيل المبالغة والمعنى انه لا يصح مخاطبتنا بذلك فان شأننا ليس الا الاصلاح وان حالنا متمحضة عن شوائب الفساد

الشائبة واحدة الشوائب وهي الادناس والاقذار وفيه اشارة الى أن القصر فيه افرادي فانهم لما نهوا عن الفساد والافساد توهموا بأنهم حكموا عليهم بأنهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فأجابوهم بأنهم مقصورون على محض الاصلاح الذي لم يشبه شئ من وجوه الفساد واختار والتمايعاه الى ان ذلك مكشوف لاستر عليه ولا ينبغي أن يشك فيه واحتمال القلب الذي ذهب اليه بعض شراح الكشاف لان المسلمين لما وصفوهم بالافساد فقط دون الاصلاح خصوا أنفسهم بعكسه وان صح خلاف الظاهر من كلام الشيخين وفي قوله ما دخله أي دخل عليه حذف وايصال والمراد بما بعده الجزء الاخير ولم يصرح به استغناء بشهرته عن ذكره (قوله وانما قالوا ذلك الخ) قصر قولهم على ما ذكر ولم ينظر الى غيره من الاحتمالات ككونه كذبا محضا من غير تأويل لخوفهم من المؤمنين لان العاقل اذا كان له مخلص من الكذب بزعمه يقصد به لدفع ضرر الخصم بما يفيده ظاهر الكلام اذ الكذب يقبح عند المؤمن والكافر فلا يرتكب بغير ضرورة ولا يرتضي تعمده بغير تأويل خصوصا اذا كان بحيث يسبق اليه بغير تصنع وذلك لما أفاده بقوله لما في قلوبهم الخ أو ككونه مخادعة كما قيل لانه لا يناسب قوله ولكن لا يشعرون وهذا أحد احتمالات ذكرها الامام واختاره المصنف رحمه الله لانه أظهرها وأتمها وزاد الامام أنه ان فسر لا تفسدوا بمداراة الكفار كان معنى قوله مصلحون ان هذه المداراة سعي في الاصلاح بين المسلمين والكفار كقوله ان أردنا الا احسانا وتوفيقا وأيده بعضهم بأنه الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما فقد أخرج عنه ابن جرير أنه قال في تفسيره انما نريد الاصلاح بين الفريقين من المؤمنين وأهل الكتاب والمصنف رحمه الله لم يلتفت اليه مع اعتنائه بالتفسير المأثور لانه غير مناسب للواقع والسياق والسباق مع ارجاعه الى صورة الصلاح التي ذكرها (قوله رد لما ادعوه أبلغ رد الخ) لما بولغ في كونهم مصلحين بولغ في رده وتقريرضده من جهات كالاستئناف البياني فانه يقصد به زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع لوروده عليه بعد السؤال والطلب وما فيه من كلمتي ألا وان من تأكيد الحكم وتحقيقه وفي قوله لا يشعرون من الدلالة على أن كونهم مفسدين قد ظهر ظهور المحسوس بالمشاعر وان لم يدركوه ووجه افادة ألا وأما أختها ذلك بناء على تركيبها من همزة الاستفهام الانكاري الذي هو نفي معنى ولا النافية فهي نفي نفي يفيد الاثبات بطريق برهاني أبلغ من غيره وارتضى كثير من النحاة أنها بسيطة غير مركبة وارتضاه أبو حيان رحمه الله وأبطل مقابله بدخولها على ان المشددة ولا النافية لا تدخل عليها فمن تركبها وتلقيها بما يتلقى به القسم منافاة ظاهرة ورد بأنها بعد التركيب انتسخ حكمها الاصلي واستدلوا على افادتها التحقيق بتلقيها بما يتلقى به القسم أي وقوع ما يصدر به جواب القسم بعدها كان واللام وحرف النفي ورده أبو حيان رحمه الله بأنها قد دخلت على رب وحبذا ويا الندائية كقوله

ألا رب يوم صالح لك منهما * وقوله * ألا حبذا هند وأرض بها هند * وقوله ألا يا قيس والضحاك سيرا

فقوله لا تكاد الخ غير صحيح وهو وارد عليه وعلى من تلقاه بالقبول كصاحب المغني والمصنف وادعاء العلة فيه لا يصح بسلامة الامير وقوله ألا المنبهة بدل من حرف التأكيد أو بتقديرهما أو أعني وقوله وان الخ عطف عليه وتعريف الخبر عطف على قوله للاستئناف (قوله وأختها أما الخ) أي أما المفتوحة الهمزة المخففة الميم حرف استفتاح مثلها في افادة التحقيق لا في جميع ما ذكره كما أشار اليه بقوله التي هي من طلائع القسم لان معناه تدخل على القسم كثيرا وهذا مما فارقت به ألا أما قال في التسهيل وشرحه كثر ألا قبل النداء كقوله ألا يا اسجدوا وأما قبل القسم كقول ابن صخر الهذلي

أما والذي أبكى وأضحك والذي * أمات وأحيا والذي أمره الامر

قال العلامة التفتازاني جوابه

لقد تركتني أحسد الوحش ان أرى * أليفين منها لا يروعهما الذعر

وفي بعض تصانيف ابن هشام ما يخالفه فانه أنشد الشعر هكذا

لان انما تفيد قصر ما دخله على ما بعده مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق زيد وانما قالوا ذلك لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم من المرض كما قال سبحانه وتعالى أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا (ألا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون) رد لما ادعوه أبلغ رد للاستئناف به وتصديره بحرفي التأكيد ألا المنبهة على تحقيق ما بعدها فان همزة الاستفهام التي للانكار اذا دخلت على النفي أفادت تحقيقا كقوله أليس ذلك بقادر ولذلك لا تكاد تقع الجملة بعدها الا مصدرة بما يتلقى به القسم وأختها أما التي هي من طلائع القسم

أما والذى أبكى وأضحك والذى * أمات وأحيا والذى أمره الامر
لقد كنت آتيها وفى النفس هجرها * بتاتا لاخرى الدهر ماطلع الفجر
وما هو الا أن أراها فجاءة * فأبهت لاعرف لدى ولانكر

والذى ذكره السعد هو المروى فى الفضليات وشعر هذيل ولولا خوف الاطالة أوردت القصيدة بتمامها والطلائع جمع طليعة وأصلها مقدمة الجيش التى تطلع قبله وهو استعارة أو مجاز مرسل لمطلق المقدم أو يدبه هنا أنها تقع قبل القسم كما فى البيت المذكور ونظائره **(قوله وتعريف الخبر الخ)** هو وما عطف عليه مجرور بالمار ووجه المبالغة على ما قالوه ان الاول يفيد حصر المسند اليه فى المسند والثانى يفيد تأكيد هذا الحصر وهذا وان كان مناسبا لرد دعواهم الكاذبة فانهم لما قصروا أنفسهم على الاصلاح قصر افراد ناسب فى ردهم أن يقصروا على الافساد قصر قلب فهم مقصورون على الافساد لاحظ لهم فى الاصلاح وأورد عليه أن تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصر المسند اليه فى المسند كما فى المفتاح والمشهور أن ضمير الفصل يفيده أيضا أو يؤكده وأجيب بأن تعريف المسند يفيد حصر المسند اليه فيه كما ذكره الزمخشرى فى الفائق فى قوله ان الله هو الدهر وان رد بأنه انما ورد للنهى عن سب الدهر وهو يقتضى أن يقال ان الدهر الذى يظن أنه جالب الحوادث لايجاوز الله لا أن الله لايجاوزه كما لايخفى وقيل ان الوجه أن يقال ان المبالغة فى تعريف المفسدين على قياس مامر فى المفلحين من أنه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا ماهم وتصوروا بصورهم فالمنافقون هم هم لايعدون تلك الحقيقة فالفصل مؤكد لنسبة الاتحاد الذى هو أقوى من التصرف فى افادة المقصود ولما مر من الاشكال عدل المصنف رحمه الله عما فى الكشاف من قوله رد الله ما ادعوه من الانتظام فى جملة المصلحين أبلغ رد وأدله على سخط عظيم وجعله ردا لما فى قولهم من التعريض للمؤمنين كأنهم قالوا أنتم المفسدون وقصروا الافساد على المؤمنين فأجيبوا بقصره عليهم وهذا مستفاد من مساق الكلام فى مقام الجدال ومن فحواه فلا يتوهم أن التعريض انما يستفاد منه لو قيل انما المصلحون نحن **(قوله والاستدراك بلا يشعرون)** فان قلت لم ذكر مايشعرون بعد يخادعون بدون استدراك وههنا به قلت المخادعة تقتضى فى الجملة الاخفاء وعدم الشعور بخلاف ماهنا فانهم لما نهوا عما تعاطوه من الفساد أجابوا بادعاء أنهم على خلافه وأخبر تعالى بفسادهم إكانوا حقيقين بالعلم به مع أنهم ليسوا كذلك فكان محلا للاستدراك لانه يقع بين الامور المتخالفة وما يقال عن ابن كيسان من أن ماعلى من لم يعلم أنه مفسد ذم انما يذم من أفسد عن علم والجواب بأنهم كانوا يعلمون الفساد سرا ويظهرون الصلاح وهم لايشعرون أن أمرهم يظهر للنبى صلى الله عليه وسلم فالمعنى لايشعرون أنا نعلم أنهم مفسدون فقوله الا انهم هم المفسدون لافادة لازم الفائدة الخبرية أو ذلك لعدهم الفساد صلاحا أو المراد أنهم لايعلمون أن وبال ذلك الفساد يرجع اليهم فى الدنيا والآخرة كما ذكره السمرقندى فى تفسيره فيه وان ارتضاه بعضهم أن المقصر فى العلم مع التمكن منه مذموم أيضا بل قد يقال انه أسوأ حالا من غيره وفى التأويلات لعلم الهدى ان هذه الآية حجة على المعتزلة فى ان التكليف لايتوجه بدون العلم بالمكلف به وأن الحجة لاتلزم بدون المعرفة فان الله أخبر أن ماصنعوا من النفاق افساد منهم مع عدم العلم فلو كان حقيقة العلم شرطا للتكليف ولا علم لهم به لم يكن صنيعهم افسادا لان الافساد ارتكاب المنهى عنه فاذا لم يكن النهى قائما عليهم عن النفاق لم يكن فعلهم افسادا دل على أن التكليف يعتمد قيام آلة العلم والتمكن من المعرفة لاحقيقة المعرفة فيكون حجة عليهم وهذه المسئلة متفرعة على مسئلة مقارنة القدرة للفعل وعدمها وهذا معنى ماذكره ابن كيسان فتدبر **(قوله من تمام النصح والارشاد الخ)** فيه اشارة الى أن قائل هذا القيل هو قائل ماقبله وكونه نصحا يظهر منه أن القائل المؤمنون لا الله والرسول صلى الله عليه وسلم كما لايخفى ولاتفسدوا اشارة الى التخلية بالخاء المعجمة ولذا قدم وآمنوا اشارة الى التحلية وليس هذا مبنيا على أن الاعمال داخلة فى كمال الايمان أو فى حقيقته

وان المتربة للنسبة وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد ما فى قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين والاستدراك بلا يشعرون (واذا قيل لهم آمنوا) من تمام النصح والارشاد

كما

كما قيل لان اعتبار ترك الفساد لدلالته على التكذيب المنافى للايمان واتحاد القائلين رد لما فى بعض التفاسير من أن القائل بعض المنافقين لبعض لانه المناسب لقوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا فان قلت اذا كان القائل المؤمنين والمجيب المنافقين يلزم أن يكونوا مظهرين للكفر اذا لقوا المؤمنين لان الامر بآمنوا لا يتصور بدون الملاقاة وقوله بعده واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الخ مقتض لخلافه فما وجه التوفيق حينئذ وهذا هو الداعى لجعل القائل بعض المنافقين لبعض قلت هذا قد استشكله وأجاب عنه كثير من الفضلاء بأنه وان كان الآمر بالايمان بعض المؤمنين كما مر لكن قولهم أنؤمن الخ مقول فيما بينهم لا فى وجوه المؤمنين والا كان مجاهرة وبه وفق بين الآيتين وانما يتعذر هذا لو قيل واذا قال لهم المؤمنون آمنوا كما آمن الناس قال المنافقون أنؤمن الخ كما أشار اليه الفاضل التفتازانى فى شرحه وقيل عليه ان التعذر ممنوع وانما يلزم لو قيد قول المنافقين بكونه فى مواجهة المؤمنين وليس كذلك واذا الشرطية ظرفية تفيد تخصيص الجواب بوقت الشرط لكونه قيدا له أو متعلقا مقدما فلا يصدر عنهم ذلك القول الا فى هذا الوقت والاشكال متوجه على قول الكشاف فكان من جوابهم أن سفهوهم أى نسبوهم الى السفه لانه صريح فى مجاهرة المؤمنين بالتسفيه بخطابهم بقولهم أنؤمن الخ وهو مجاهرة بالكفر منافية لما بعده من قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا الخ ورد بأنه لا اشكال فيه لانه لم يصرح بأن المنافقين جاهروا المؤمنين بل فى عبارته ما يوهمه وهو قوله من جوابهم بناء على أن الجواب ما يقال مواجهة وكونه كذلك موقوف على السماع من أهل اللغة وهو لم يوجد ويدل على خلافه ما استفاض من اطلاق المتقدمين لفظ الجواب على رد كلام الغير مع بعد العهد من غير نكير وقيل اذا هنا بمعنى لو تحقيقا لنفاقهم وأنهم على حال تقتضى أنهم لو قيل لهم كذا قالوا كذا كما قيل مثله فى قوله

واذا ما لمته لمته وحدى * واستشهد له بقول الزمخشرى ان مساق هذه الآية بخلاف ما سيقت له أول قصة المنافقين فليس بتكرير لان تلك فى بيان مذهبهم والترجمة عن نفاقهم وهذه فى بيان ما كانوا يعملون عليه مع المؤمنين من التكذيب لهم والاستهزاء بهم ولقائهم بوجوه المصادقين وايهامهم أنهم معهم فاذا فارقوهم الى شطار دينهم صدقوهم ما فى قلوبهم شاهد صدق عليه فهو ضرب من التقدير والتمثيل وقيل يجوز أن يقول المنافقون ذلك اذا انفردوا عن المؤمنين خالين من مشهدهم فلا يكون مجاهرة لتمكنهم من الانكار كما سيأتى فى سورة المنافقين فى قصة زيد بن أرقم رضى الله عنه وقيل انه كان بحضرة المسلمين لكن مسارة بينهم هذا ما ذكروه من القيل والقال وحاولوا به شكال الاشكال ليفروا من غائلة الاختلال (والذى عندى) انه لا يرد رأسا فان المؤمنين أمروهم بالايمان المطابق لايمان خلص الناس والامر كالنفى ينصب على القيد فكأنهم قالوا لهم أخلصوا الايمان وفيه اعتراف بأصل ايمانهم وهو مطابق لقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا فأجابوهم وباهوا وشفاها بقولهم أنؤمن الخ أى نحن مؤمنون متصفون بصفات وسمات للايمان لا يخالفها الا من كان سفيها وهذه مواجهة بالايمان لا بالكفر كما ادعاه السائل وان كان هذا سماعا فى شهد لانهم قصدوا به عدم ايمانهم بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وتسفيه من اتبعه لكنه خلاف ظاهر الكلام والشرع انما ينظر للظاهر وعند الله علم السرائر ولهذا قال العلامة سفهوهم ولا يلزم من هذا عدم مطابقة جوابهم نصح الناصح لانه كناية عن كمال ايمانهم وان كان فى قلب تلك الكناية نكاية وبعدما كتبت هذا رأيت لبعض فضلاء العصر ما يقاربه فقلت مرحبا بالوفاق وترك المصنف لما فى الكشف وشروحه هنا من توجيه اسناد قيل الى جملة آمنوا بأنه أريد به لفظه فهو اسم وهو مفعول به ساد مسد الفاعل وهو مقول القول فلا حاجة الى ادعاء أنه مسند لضمير المصدر والجملة بدل منه ولا الى الجار والمجرور لظهوره (قوله فان كمال الايمان الخ) المراد بكماله ما به يتم ويتحقق وهو بحسب الاستعمال يتناول الاجزاء وغيرها كما قيل

وما تنفع الآداب والعلم والحجى * وصاحبها عند الكمال يموت

فان كمال الايمان بمجموع أمرين الاعراض عما لا ينبغى

فلا يشعر كلامه بدخول الاعمال فى الايمان كما قيل وقوله وهو المقصود قيل انه جعل آمنوا كناية عن
طلب الاتيان بما ينبغى ويمكن أن يراد بالنهى عن الافساد النهى عن الشرك و يكون الامر بالايمان بعد
النهى عن الشرك على طبق كلمة التوحيد والاظهر حمل النهى عن الافساد على النهى عن النفاق والامر
بالايمان على اخلاصه ظاهرا وباطنا ولا حاجة لمثله (قوله فى حيز النصب الخ) كما بعد الجمل فى الاكثر
اما نعت لمصدر واما حال كما صرح به النحاة والثانى مذهب سيبويه لان الصفة لا تقوم مقام موصوفها الا
فى مواضع مخصوصة فهى عنده حال من المصدر المضمر المفهوم من الفعل ولم تجعل متعلقة بآمنوا على أن
الظرف لغو بناء على أن الكاف لا تكون كذلك واذا كانت ما كافة للكاف عن العمل مصححة لدخولها
على الجمل فالتقدير حققوا ايمانكم كما تحقق ايمانهم وان كانت مصدرية فالمعنى آمنوا ايمانا مشابها
لايمانهم ولم تجعل موصولة لما فيه من التكلف وتقديم المصنف المصدرية لانها أرجح لابقاء الكاف على
ما لها من العمل الاصلى وقيل الثانى أرجح والامر فيه سهل (قوله واللام فى الناس للجنس الخ)
قدم هذا على عكس ما فى الكشاف اما لانه الاصل المتبادر أو لانه أحسن هنا عنده كما قاله الراغب وتبعه
المصنف رحمه الله وما ذكره برمته مأخوذ من تفسيره بنوع من الاختصار وقوله والمراد به الخ فى الكشاف
أو للجنس أى كما آمن الكاملون فى الانسانية أو جعل المؤمنون كأنهم الناس على الحقيقة ومن عداهم
كالبهائم فى فقد التمييز بين الحق والباطل اه ولما كان المعرف الجنسى قد يقصد به بعض الافراد من
غير اعتبار وصف فيه كما فى أمر على اللئيم وقد يقصد البعض باعتبار وصف الكمال كما فى ذلك الكتاب
وقد يقصد الجنس بأسره كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر والاول لقلة جدواه يصار اليه اذا تعذر
الاخيران فسر الناس بالكاملين فى الانسانية أو بمن هم الناس فى الحقيقة حتى كان من عداهم فى عداد
البهائم وهذا انما هو على تقدير كونه مقول المؤمنين لا المنافقين بعضهم لبعض كذا أفاده الشارح المحقق
والظاهر منه أن المراد من الجنس الجنس من حيث هو ومن قوله أو جعل المؤمنون الخ الاستغراق
كما يتبادر من الكشاف لان المعرف بلام الجنس من حيث هو يفيد الحصر كما فى شرح التلخيص
فيناسب أن يعبر عن الكاملين بلفظ الجنس لادعاء انحصاره فيهم والشريف هنا اختار أن المقيد لذلك لام
الاستغراق لا غير فلذا حمل الوجهين هنا على الاستغراق وجعل الاول ناظرا الى كمال المقصور عليه والثانى
الى قصور من عداه وقد قيل انه لا يحسن حمل الناس على الجنس واخراج المنافقين عنه على تقدير أن
يعطف قوله واذا قيل لهم لا تفسدوا على صلة من يقول اه (قلت) ما بين الفاضلين من الخلاف منشؤه
ما فصل فى المعانى فى بحث التعريف وليس هذا محله فالعارف تكفيه الاشارة كما أن الغبى لا تشفيه
العبارة والحاصل أن الحصر اما لانهم الكاملون المستجمعون لمعانيه فكأنهم جميع أفراده أو بملاحظة
أن غيرهم كالبهائم لفقد التمييز بين الحق والباطل فلا يندرجون فى الناس والاول يشبه القصر الحقيقى
والثانى الافرادى والمصنف رحمه الله صرح بالاول لدلالته على كمالهم المقصود واشارة الى أنه مستلزم
للثانى بقوله وانك يسلب عن غيره الخ ومن غفل عن هذا قال ان عبارة المصنف ناظرة الى الاول فقط
فما قيل من أن الثانى أبلغ فى هذا المقام وأنه على الاول تخصيص وعلى الثانى استعارة لقول العلامة
كأنهم الناس على الحقيقة ليس بشئ (قوله بقضية العقل) أى بحكم العقل أو بمقتضاه وهما متقاربان
وقوله فان اسم الجنس الخ المراد باسم الجنس الاسم الجامد الموضوع لمعنى عام سواء كان معرفة أو نكرة
واذا عرف دل التعريف على تعيين معناه قال الراغب كل اسم نوع يستعمل على وجهين أحدهما
دلالته على مسماه فصلا بينه وبين غيره والثانى لوجود المعنى المختص به وذلك هو الذى يمدح به لان كل
ما أوجده الله فى العالم جعله صالحا لفعل خاص به لا يصلح لسواه كالفرس للعدو والبعير لقطع الفلاة
البعيدة وعلى ذلك الجوارح كاليد والعين والناس أوجدوا ليعلموا فيعملوا فكل ما لم يوجد فيه المعنى الذى
خلق لاجله لم يستحق اسمه مطلقا بل ينفى عنه فيقال زيد ليس بانسان اه وهذا ما أشار اليه المصنف

اعراب كما آمن
وقعت بعد الجمل

وهو المقصود بقوله لا تفسدوا والاتيان بما
ينبغى وهو المطلوب بقوله آمنوا (كما آمن
الناس) فى حيز النصب على المصدر وما
مصدرية أو كافة مثلها فى ربما واللام فى
الناس للجنس والمراد به الكاملون فى الانسانية كما
العاملون بقضية العقل فان اسم الجنس كما يستجمع
يستعمل لمسماه مطلقا يستعمل لما يستجمع
المعانى المخصوصة به والمقصودة منه

رحمه الله (قوله ولذلك يسلب عن غيره) أى لاجل استعماله فيما استجمع المعانى المقصودة منه سلب عمن لم يستجمعها فيقال ليس بانسان ولولا هذا لكان كذبا مع أنه صدق مستحسن كما قال

يا قارع الباب على عبد الصمد * لا تقرع الباب فما ثم أحد

وقد مر لك أن هذا مستلزم لجعل الناقص بمنزلة العدم فليس مغايرا له كما قيل فتدبر واستجمع بمعنى جمع فهو متعد كما يشعر به كلام الصحاح وفى المصباح انه لازم كتجمع فعليه يكون تضمينا أو مجازا (قوله وقد جمعهما الشاعر) أى جمع استعمال اللفظ فى مسماه مطلقا واستعماله فيما يستجمع المعانى المقصودة منه فان المراد من الناس الاول الجنس ومن الثانى الكاملون فى الانسانية وقس عليه الزمان والديار فيما سيأتى وقد عرفت أن منشأ هذا اسم الجنس نفسه بقطع النظر عن تعريفه وتعريفه انما يفيد تعيينه كما صرح به المصنف رحمه الله والراغب آنفا نعم قال ومن هنا يعلم أن دعوى الكمال يجوز اعتبارها فى النكرة أيضا فقد أجمل اذ أهمل ثم ان أخذه من نفس اللفظ معرفة كان أو نكرة لا ينافى افادة التعريف له عند من له أدنى بصيرة نقادة وقوله ومن هذا الباب أى نفى اسم الجنس عمن لم توجد فيه خواصه المقصودة منه فانه فى الآية جعل المسامع صماخين لم تسمع الحق والعيون عميا اذ لم تر الصواب لانتفاء فوائدها وثمراتها المقصودة منها وهو ظاهر وقيل ان التمثيل به مبنى على أنه استعارة لا على التشبيه فان الصم وما معه عليه حقيقة والشعر المذكور مشهور فى كتب الادب الا أنه وقع على وجوه ففى بعضها
اذا الناس ناس والبلاد بلاد * وفى آخر * اذا الناس ناس والزمان زمان * وفى آخر
اذا الناس ناس والديار ديار * وأنشده فى الحماسة البصرية هكذا

ألا هل الى أحبال سلمى بذى اللوى * لوى الرمل من قبل الممات معاد
بلاد بها كنا وكنا نحبها * اذا الناس ناس والبلاد بلاد

ولم يسم قائله وفى الاغانى انه لرجل من عاد وله حكاية ذكرها (١) هكذا فى بعض الحواشى وفيه ما فيه وقبل صدر المصرع المذكور * لقد كنت ذا حظ من الجود والعلى * وقبل * ديار بها كنا وكنا نحبها * (قوله أو للعهد والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم الخ) قدم هذا صاحب الكشاف وذهب صاحب البحر الى أنه أولى وأيده بعضهم بأنه المأثور ولانه مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما كما أخرجه ابن جرير والمعهود اما النبى عليه الصلاة والسلام ومن معه ممن اتبعه من المؤمنين لانهم نصب عينهم دائما وقد مر ذكرهم أيضا بقوله الذين يؤمنون لانهم داخلون فيه دخولا أوليا وان عم فالعهد خارجى أو خارجى ذكرى لان بينهما عموما وخصوصا فقولك أكرم هذا الرجل فيه تعريف خارجى ولم يجر له ذكر كما لا يخفى وتشبيه الايمان المطلوب منهم بايمان هؤلاء لا يقتضى مساواته له من جميع الوجوه كما أشار اليه المصنف رحمه الله بقوله والمعنى الخ فلا وجه لما قيل من أن الظاهر أن المراد على تقدير العهد مطلق المؤمنين فقط اذ المطلوب مجرد ايمانهم لا الايمان المشابه لايمان النبى وأصحابه فى الكمال ولا المشابه لايمان من آمن منهم كعبد الله بن سلام وفى بعض شروح الكشاف وتبعه بعض أرباب الحواشى هنا العهد الخارجى باعتبار كونهم كالمذكورين سابقا بوجه خطابى وهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين كانوا نصب أعينهم وملتفت خواطرهم لانهم كانوا متألمين منهم لاظهار المعجزات وتلاوة القرآن عليهم أو عبد الله بن سلام وأشياعه فانهم أيضا محل التفات خواطرهم لانهم من جلدتهم ولا يغيبون عن خواطرهم لشدة غيظهم بسبب ايمانهم وشدة تألمهم بسببهم والتقدير كما آمن أصحابكم واخوانكم ولا يخفى ما فيه (قوله أو من آمن من أهل جلدتهم الخ) الجلدة والجلد بكسر الجيم وسكون اللام التى تليها دال مهملة هو من الحيوان ظاهر بشرته وقال الازهرى الجلد غشاء جسد الحيوان والجمع جلود وقد يجمع على أجلاد كحمول وأحمال وجلدة الرجل وأهل جلدته أبناء جنسه أو قومه وعشيرته وبهما فسره أهل اللغة وورد استعماله والمناسب هنا الثانى وقد ورد فى الحديث قوم من جلدتنا أى من أنفسنا وعشيرتنا

ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان
ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عمى
ونحوه وقد جمعهما الشاعر بقوله
* اذا الناس ناس والزمان زمان *
أو للعهد والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم
ومن معه أو من آمن من أهل جلدتهم

(١) قوله حكاية ذكرها فى حاشية السيوطى
وقال فى الاغانى هو لرجل من عاد فيما ذكر ثم
أخرج عن حماد الراوية قال حدثنى ابن أخت
لنا من مراد قال وليت صدقات قوم من
العرب فقال لى رجل منهم ألا أريك عجبا
فأدخلنى فى شعب من جبل فاذا أنا بسهم من
سهام عاد من قنا قد نشب فى ذروة من الجبل
عليه مكتوب
ألا هل الى أبيات شمخ الى اللوى
لوى الرمل يوما للنفوس معاد
بلاد بها كنا وكنا من اهلها
اذا الناس ناس والبلاد بلاد
ثم أخرجنى الى ساحل البحر فاذا أنا بحجر
عليه مكتوب ابن آدم يا عبد ربه اتق الله ولا
تعجل فى أمرك فانك لن تسبق رزقك ولا ترزق
ما ليس لك اهـ نقله مصححه

كما فى نهاية ابن الاثير وفى كتب العربية فى باب أفعل التفضيل استشهدوا على صحة يوسف أحسن اخوته بما سمع من العرب من قولهم نصيب أشعر أهل جلدته فقد عرفت ان استعماله مع لفظ أهل كما فى المثال وبدونها كما فى الحديث صحيح فصيح فمن قال لفظ الاهل زائد والظاهر حذفه كما فى الكشاف من جلدتهم ومن أبناء جنسهم لم يطلع على موارد استعماله لقصوره أو اهماله ومعناه ما تقدم وفى بعض شروح الكشاف عطف أبناء جنسهم تفسيرى قال الجوهرى رحمه الله أجلاد الرجل جسمه وبدنه وملاحظة المعنى الاصلى تستدعى أن يكون كناية عن المبالغة فى القرب كقولهم هو بضعة منى والظاهر أنه شبه الجنس أو العشيرة بالجلد وظاهر البدن لجعل القوم كجسد واحد فأهل جلدته كلبين الماء ثم قد يجعل مجازا ووجه الشبه الاتصال فاذا أريد زيادته أتى بما يدل عليه كقوله وجلدة بين العين والانف سالم والمراد بأهل جلدتهم اليهود لان منافق المدينة منهم (قوله كابن سلام) هو عبد الله بن سلام بن الحرث أبو يوسف من ذرية يوسف النبى عليه الصلاة والسلام حليف القواقل من الخزرج الاسرائيلى ثم الانصارى كان حليفا لهم وكان من بنى قينقاع من اليهود واسمه الحصين فغيرالنبى صلى الله عليه وسلم اسمه وسماه عبد الله لما أسلم أول ما قدم المدينة وقيل تأخر اسلامه الى سنة ثمان وشهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة وهو من أكابر الصحابة روى عنه أبو هريرة رضى الله عنه وغيره وله مناقب وأموره مع اليهود مشهورة فى كتب الحديث وتوفى بالمدينة فى سنة ثلاث وأربعين من الهجرة وسلام بفتحتين مخفف اللام وغيره من الاعلام مشدد اللام والمراد بأصحابه من آمن من بنى اسرائيل وقوله والمعنى الخ هو على الوجهين لانه شبه الايمان المأمور به بايمان خلص المؤمنين أو بعض من الخلص المعهودين وايمانهم كذلك (قوله واستدل به الخ) قال الجصاص فى أحكام القرآن احتج به فى استتابة الزنديق الذى اطلع منه على الكفر متى أظهر الايمان لانه تعالى أخبر عنهم بذلك ولم يأمر بقتلهم وهى نزلت بعد فرض القتال اه والزنديق بوزن اكليل معرب ومعناه الملحد وفسره فى المقاصد بالمنافق وهما متقاربان وبهذا المعنى استعملته العرب كما قال

ظللت حيران أمشى فى أزقتها * كأننى مصحف فى بيت زنديق

وهو معرب زنده أى يقول ببقاء الدهر أو زندا وهو كتاب مزدك المجوسى أو زن دين أو زندى وجمعه زنادقة وفسره الفقهاء بمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام كالمنافق وقد فرق بينه وبين الملحد والمرتد فى الفروع وما قيل من انه لا دلالة فيه على قبول توبة الزنديق لان النفاق غير الزندقة كيف لا والزنديق يقتل دون المنافق ولم يقل أحد ان فى عدم قتل الرسول صلى الله عليه وسلم المنافق دلالة على عدم قتل الزنديق واه جدا لان الزنديق ان فسر بالمنافق فظاهر والا فهو مثله وقد طلبت منه التوبة والايمان ولو لم يكن ذلك مقبولا لم يطلب منه الا أنه قيل على هذا انه انما يتم لو كان طلب الايمان لدفع القتل وليس كذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم كان مأمورا باجراء أحكام الاسلام عليهم مع علمه عليه الصلاة والسلام بنفاقهم فلم يطلب الايمان منهم الا لنجاتهم عند الله والزنديق ليس كذلك وفيه نظر لا يخفى وحكم الزنديق على المختار المفتى به بعد الاختلاف فى قبول توبته بعد الاخذ عند الشافعية والحنفية انه ان كان معروفا بذلك داعيا اليه فان تاب قبل الاخذ قبلت توبته وبعدها لا ويقتل كالساحر وان لم يكن داعيا الضلال فهو كالمرتد كما قاله أبو الليث وعليه الفتوى وله تفصيل فى الفروع (قوله وان الاقرار باللسان ايمان الخ) يعنى أن الايمان يكون ايمانا صحيحا بمجرد التلفظ سواء واطأ القلب أم لا اذ لو لم يكن كذلك لم يكن للتقييد فى الآية بقوله كما آمن الناس فائدة لكفاية آمنوا فيه لانه موضوع للتصديق القلبى المقارن للاقرار اللسانى للقادر كما مر واحتمال كونه ذكره للترغيب أولا تأكيد لاقتضاء المقام له كما قيل خلاف الظاهر وهذا مأخوذ من التفسير الكبير وأجاب عنه بأن الايمان الحقيقى عند الله هو الذى يقترن به الاخلاص أما فى الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار الظاهر فلا جرم افتقر الى تأكيده بقوله كما آمن الناس والمصنف

{ترجمة عبد الله بن سلام رضى الله عنه}

كابن سلام وأصحابه والمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحضا عن شوائب النفاق مماثلا لايمانهم واستدل به على قبول توبة الزنديق وأن الاقرار باللسان ايمان والا لم يفد التقييد

رحمه الله لم يذكر الجواب لانه أراد أن المعتبر فى مسمى الايمان لغة وبحسب ظاهر الشرع هذا وأما مطابقة
ما فى القلب فمعتبر فى الايمان المنجى من الخلود فى النار عند الله فما ذكر مذهب الفقهاء وغيرهم فما قيل
من ان المستدل به على هذا الكرامية وقد مرّ أن الخلاف معهم فيمن تفوّه بالشهادتين فارغ القلب عما
يوافقه أو ينافيه وأما من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه كالمنافقين فكافر بالاتفاق وهو يصير عدم
تعرض المصنف للجواب بمعزل عن الصواب (قوله الهمزة فيه للانكار) الانكار قسمان ابطالىّ
بمعنى لم يقع وتوبيخى بمعنى لم وقع والمراد الاوّل ولذا فسر بلا يكون وقوله مشار بها الى الناس أى المراد
بها ذلك والاشارة ذهنية لاحسية يعنى انها فى السفهاء للعهد والمراد بهم الناس السابق ذكرهم ووجهه
والعهد الذكرى قد يكون باعادة المتقدم بعينه وقد يكون باعادة لازمه ووصفه وان لم يجر لصريح ذكر
ويسمى العهد التقديرى وذلك بأن يسند الى الموصوف ما يستدعى تلك الصفة فتذكر الصفة معرفة
كأنها جرى ذكرها كما اذا قيل لك شتمك زيد فتقول أفعل السفيه فان الشتم تنبيه على سفاهته حتى كأنه
قيل اعترض للسفيه أو أن يكون الموصوف علما فى تلك الصفة حقيقة أو ادعاء فتى ذكر علمت صفته
والعهد هنا اما لان الايمان بزعمهم مستلزم للسفه أو لان المؤمنين فيما بينهم معروفون به (قوله أو الجنس
بأسره الخ) أى الجنس فى ضمن جميع الافراد وهو الاستغراق بمعنى وبأسره عبارة عن جميعه والاسر فى
الاصل ما يشدّ به الاسير فاذا سلم بوثاقه فقد سلم بجملته ثم صار عبارة عن كل ما يراد جميعه ومندرجون فيه
بمعنى داخلين من درجه اذا طواه وضميره فيه للجنس أو للفظ السفهاء وضميرهم للرسول صلى الله عليه وسلم
ومن معه الشامل لابن سلام وأضرابه رضى الله عنهم وهم أكمل الناس وأعقلهم فجعلهم سفهاء بزعمهم
الفاسد وهو مخالف للواقع والسفهاء وان شملهم وغيرهم لكنهم داخلون فيه دخولا أوليا عندهم وهو أبلغ
لما فيه من الكناية كما قال تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين وقد قيل على هذا
انه انما يصح بادعاء انحصار مفهوم السفهاء فى المؤمنين المذكورين فى قوله كما آمن الناس اذ لا يصح
اسناد الايمان الى جميع السفهاء فان من لم يؤمن من السفهاء لا يحصر لكن يرد على هذا أن معنى
الاستغراق لا يلائم مقام انكار موافقة السفهاء لان اتباع بعض السفهاء أقبح وليس بشئ فانه سواء
أريد الاستغراق الحقيقى الادعائى أو العرفى كما فى جمع الامير الصاغة اذ لم يكن فى المدينة حين نجم
النفاق الا مؤمن أو منافق موافق للمقام على أتم الوجوه وأبلغها كما لا يخفى فتدبر (قوله وانما سفهوهم
الخ) أى دعوهم سفهاء أو نسبوهم للسفه بناء على اعتقادهم أنهم سفهاء أو تحقيرا لهم فان فيهم فقراء
والموالى بمعنى العبيد فانه أحد معانيه وصهيب وبلال الصحابيان رضى الله عنهما كذلك كما هو معروف
فى محله والتجلد التحمل والتصبر وأصل معناه اظهار الجلد والقوّة والمبالاة بالشئ الاعتداد والاعتناء به
وعدم المبالاة بهم لانهم كانوا من أهل الكتاب (قوله والسفه الخ) السفه فى اللغة الخفة والتحرك
والاضطراب يقال زمام سفيه أى مضطرب وسفهت الرياح الرماح والنار اذا حركتها بخفة ثم استعمل
فى عرف اللغة والشرع وشاع حتى صار حقيقة فيه لنقص العقل والرأى وقال الراغب استعمل فى خفة
النفس لنقصان العقل وفى الامور الدنيوية والاخروية ومنه أخذ المصنف رحمه الله ما ذكره وفى
شرح التأويلات حدّ بعضهم السفه بأنه ترك العمل بمقتضى العقل مع قيام العقل وقيل العمل بموجب
الجهل على علم بأنه مبطل وسخافة الرأى والعقل خفته وعدم استحكامه وفى المصباح سخف الثوب سخفا
وزان قرب قربا وسخافة بالفتح رق لقلة غزله ومنه قيل رجل سخيف وفى عقله سخف أى نقص وقال الخليل
السخف فى العقل خاصة والسخافة عامة فى كل شئ اه وقوله والحلم بكسر الحاء وسكون اللام هو
الاناة والوقار ويقابله أى يقع فى مقابلته لانه ضدّه على عادة اللغويين فى الايضاح بذكر الاضداد كما قيل
* وبضدها تتبين الاشياء * (قوله رد ومبالغة فى تجهيلهم الخ) فيه مع التظلم لف ونشر مرتب فالرد
لتسفيههم المؤمنين ناظر لقوله ألا انهم هم السفهاء والمبالغة فى التجهيل من قوله ولكن لا يعلمون كما ستراه

(قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) الهمزة فيه
للانكار واللام مشار بها الى الناس أو الجنس
بأسره وهم مندرجون فيه على زعمهم
وانما سفهوهم لاعتقادهم فساد رأيهم أو
لتحقير شأنهم فان أكثر المؤمنين كانوا
فقراء ومنهم موالى كصهيب وبلال أو للتجلد
وعدم المبالاة بمن آمن منهم ان فسر الناس
بعبد الله بن سلام وأشياعه والسفه خفة
وسخافة رأى يقتضيهما نقصان العقل والحلم
يقابله (ألا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون)
رد ومبالغة فى تجهيلهم

عن قريب ويحتمل انه راجع لقوله ألا انهم الخ من غير لف فيه واليه ذهب بعض أرباب الحواشى أو أنه من قوله ألا انهم هم السفهاء لانه المقصود بالذات فلذا أتى فيه بألا وان ووسط ضمير الفصل وعرف الخبر وذيل بالاستدراك المؤكد له لاستلزام السفه الجهل أو دلالته عليه لانه خفة العقل ونقصه وفى الدر المصون السفه خفة العقل والجهل بالامور قال السموأل

نخاف أن تسفه أحلامنا * فنجهل الجهل مع الجاهل

وقوله فان الجاهل الخ تفسير للمبالغة فى التجهيل وتعليل له بناء على أحد الوجهين فى تفسير قوله لا يعلمون وهو أن معناه لا يعلمون أنهم هم السفهاء حقيقة لقلة تأملهم فى الدلائل القائمة على أن الكفر سفه لا ما قيل من أن معناه لا يعلمون ما يحل بهم من العذاب لاجل السفه فى الآخرة وعلى هذا جهلهم بالسفه الذى هو جهل جهل بالجهل فهو جهل مركب فكأنه قيل انهم جهلاء ولكن لا يعلمون أنهم جهلاء وقوله بجهله صفة الجاهل والجازم صفته ويصح كونه صفة الجهل وبما قررناه علم أنه لا يرد على المصنف رحمه الله ما قيل من أنه لا يفهم من قوله ألا انهم هم السفهاء الاعتقاد الباطل لان السفه وخفة العقل قد يكون سببا للشك وكذا عدم العلم لا يستلزم الجهل المركب ولا حاجة الى الجواب بأن المراد بالسفه هنا اعتقاد الباطل وبعدم العلم الجهل المركب بقرينة المقام لانه ناشئ من عدم الوقوف على المرام وتعدى الجازم بعلى وهو متعد بالباء لتضمنه معنى المصر فان قلت انما فهم من السفاهة ونفى العلم الجهل وأما الجزم بخلاف الواقع فليس هنا ما يدل عليه لان عدم العلم بالجهل يحتمل التحقيق فى ضمن عدم العلم بشئ من النقيضين وفى ضمن الجزم بمقتضى الجهل قلت هو كما ذكرت الا أن مقام المبالغة يعين الاحتمال الثانى مع أن حالهم يقتضيه لان الجراءة على تسفيه المؤمنين والسعى فى أذيتهم لا يصدر من العاقل الا اذا جزم بذلك فتأمل (قوله وأتم جهالة من المتوقف الخ) قيل عليه مراتب الجهل أربع أحدها ما وصفه المصنف رحمه الله بالاتمية وبعدها الظان لخلاف الواقع وبعدها المتوقف عن التصديق بأحد الطرفين المتردد بينهما من غير اعتراف بجهله ورابعها المتوقف المعترف فكان ينبغى أن يقول أتم جهالة من غير الجازم ليشمل الصور الثلاث أو يكتفى بالثانى لتلزم الاتمية بالنسبة الى الثالث والرابع بطريق الاولى غير أنه ذكر المعترف ليتصل به قوله فانه ربما يعذر كمن أسلم فى دار الحرب أو نشأ فى بادية أو على رأس جبل لاعترافه بجهله واستعداده لقبول الحق فينتفع بالآيات والنذر كما يعذر المؤمن المعترف بذنبه بخلاف الجاهل الجازم بجهله الآبى عن الحق والنذر جمع نذير (قوله وانما فصلت الآية الخ) فصلت مجهول من التفصيل فهو مشدد الصاد أى أتى بفاصلة كقفى اذا أتى بقافية والفاصلة فى النثر بمنزلة القافية فى الشعر وهذا بناء على أنه يجوز أن يقال فى القرآن سجع وفواصل وفيه تفصيل ذكرناه فى غير هذا المحل وفى بعض شروح الكشاف فصلت بتشديد الصاد المهملة من التفصيل وفى بعض النسخ بتخفيفها من الفصل فجوز فيه وجهين أى ختمت هذه الآية بلا يعلمون دون لا يشعرون لما ذكر وقوله أكثر طباقا الطباق كالمطابقة من الاسماء المتضايفة وهو أن يجعل شئ فوق آخر هو بقدره ومنه طابق النعل النعل لكونه فوقه بمقابله ولكونه بقدره يوافقه فلذا أطلق الطباق فى اللغة على الموافقة والمناسبة وأطلق فى الاصطلاح البديعى على الجمع بين المتضادين لتقابلهما فى الجملة ولذا ذهب الاكثر هنا الى أن المراد الثانى لان فى السفه جهلا كما مر فذكر العلم معه جمع بين متضادين فى الجملة فالطباق بديعى وقيل المراد الاول لتناسب عدم العلم والسفاهة فهو لغوى يرجع الى مراعاة النظير قال الطيبى هو من باب المطابقة المعنوية اذ لو كانت لفظية لقيل لا يرشدون فان الرشد مقابل للسفه أو قيل ألا انهم الجهلاء ليقابل لا يعلمون اه وفيه نظر لانه لا منافاة بينهما فانه ان نظر العلم والجهل من غير نظر لغيره فهو بديعى وان نظر لمنضما فلغوى ولكل وجهة وانما قال أكثر لان الشعور علم ونفيه جهل وسفه أو ذلك مما يستلزمه ويؤول اليه ان فسر الشعور بادراك الحواس الظاهرة ففيه مطابقة للسفه أيضا الا أن ما ذكر أظهر وأقوى ثم بين له نكتة أخرى وهى أن الامور الدينية غير

فان الجاهل بجهله الجازم على خلاف ما هو الواقع أعظم ضلالة وأتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله فانه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر وانما فصلت الآية بلا يعلمون والتى قبلها بلا يشعرون لانه أكثر طباقا لذكر السفه ولان الوقوف على أمر الدين والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وتفكر وأما النفاق وما فيه من الفتن والفساد فانما يدرك بأدنى تفطن وتأمل فيما يشاهد من أقوالهم وأفعالهم

محسوسة فيحتاج الى فكر ودقة نظر فلهذا فصلت آية الايمان بلا يعلمون والبغي والفساد الدنيوي محسوس مشاهد أو منزل منزلته فلذا فصلت آيته بلا يشعرون وجعل الطباق وجها مستقلا وهذا وجها آخر والزمخشري جعلهما وجها واحدا فلذا قيل ان كلامه ظاهر في أن الطباق مراعاة النظير ولو جعل العطف في كلام المصنف تفسيريا عاد اليه لكنه خلاف الظاهر وذهب الراغب كما أشرنا اليه أولا الى أن أصل الشعور ادراك المشاعر وهي الحواس الظاهرة ونفيه أبلغ من نفي العلم ثم انه شاع بعد ذلك في الادراك وقد يخص بالدقيق منه كما قالوا فلان نسق الشعر اذا دقق النظر فالشعور يستعمل بمعنى الاحساس وبمعنى الادراك وبمعنى الفطنة فقوله أولا وما يشعرون نفي للاحساس وثانيا نفي الفطنة لاحتياج معرفة الصلاح والفساد لها ثم نفي عنهم العلم تنبيها على نكتة دقيقة وهي أن في استعمالهم الخديعة نهاية الجهل الدالة على عدم الحس ثم قال انهم لا يفطنون تنبيها على أن ذلك لازم لهم لان من لا حس له لا فطنة له ثم قال لا يعلمون تنبيها على أن ذلك لازم لان من لا فطنة له لا علم له ثم انه قرن ذلك باداة الاستدراك المعطوفة وقد تستعمل بدون عطف والفرق بينهما دقيق لدفع ما يتوهم من أنهم يعلمون بما هم عليه ولكنهم يتجاهلون عنادا فتدبر (قوله بيان لمعاملتهم الخ) دفع لما توهم من أن هذا مكرر مع ما مر في أول القصة وليس منه في شئ لان الاول لبيان معتقدهم وادعائهم حيازة الايمان من قطريه وليسوا منه في شئ والثاني لبيان سلوكهم مع المؤمنين ومع شيعتهم وهما أمران مختلفان ولو لم يكن هذا لم يلزم تكرار أيضا لان المعنى ومن الناس من يتفوه بالايمان نفاقا للخداع وذلك التفوه عند لقاء المؤمنين وليس هذا بتكرار لما فيه من التقييد وزيادة البيان وأنهم ضموا الى الخداع الاستهزاء وأنهم لا يتفوهون بذلك الا عند الحاجة وقد قيل أيضا ان المراد بقولهم آمنا أولا الاخبار عن احداث الايمان وهنا عن احداث اخلاص الايمان وهذا ما ارتضاه الامام وأيده بأن الاقرار اللساني كان معلوما منهم غير محتاج للبيان وانما المشكوك الاخلاص القلبي فيجب ارادته هنا وقولهم للمؤمنين يقتضي ما يظهرونه لشياطينهم من تكذيبهم الصادر عن صميم القلب فيجب أن يريدوا بما ذكروه للمؤمنين التصديق القلبي أيضا وحمل بعضهم كلام المصنف رحمه الله عليه وقال انه لا ينافيه ما سيأتي من أنهم قصدوا بآمنا احداث الايمان لان المراد به الايمان على وجه الاخلاص ولا يخفى أن كلامه مناد على خلافه لمن له أدنى بصيرة فتدبر (قوله روى أن ابن أبي الخ) هذا سبب نزول هذه الآية وقد أخرجه الواحدي رحمه الله وروى أن عليا رضي الله عنه قال له يا عبد الله اتق الله ولا تنافق فان المنافقين شر خلق الله فقال له مهلا يا أبا الحسن أنى تقول هذا والله ان ايماننا كايمانكم وتصديقنا كتصديقكم ثم افترقا فقال ابن أبي لاصحابه كيف رأيتموني فعلت فاذا رأيتموهم فافعلوا مثل ما فعلت فأثنوا عليه خيرا وقالوا ما نزال بخير ما عشت فينا فرجع المسلمون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبروه بذلك فنزلت هذه الآية وقال ابن حجر ان هذا الحديث منكر وذكر اسناده ثم قال هو سلسلة الكذب لا سلسلة الذهب وآثار الوضع عليه لائحة ومما يدل على ذلك أن سورة البقرة نزلت أول ما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة على ما صححه المحدثون وعلي رضي الله عنه انما تزوج فاطمة رضي الله عنها في السنة الثانية من الهجرة فكيف يدعوه ختنا فان قلت ليس فيما ذكر من سبب النزول أنهم قالوا آمنا قلت سبب النزول أمر مناسب تنزل الآية عقبه ولا يخفى مناسبته مع ما فيه من اظهار الاستهزاء وابن أبي رأس المنافقين وهم أصحابه واسمه عبد الله (قوله انظروا كيف أرد الخ) كأنهم كانوا اجتازوا بجمعهم ليتصحبوهم أو ليردوا ويدبوا عقارب بغضائهم وقوله بالصديق سيد بني تيم الصديق صيغة مبالغة من الصدق لقب به في الجاهلية لانه كان معروفا بالصدق وقيل في الاسلام لما صدق النبي عليه الصلاة والسلام في قصة الاسراء واسمه عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب القرشي التيمي يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرة فتيم جده الاعلى وبه سمي البطن من قريش الذي ينسب اليه فلذا قال له سيد بني تيم وما وقع في

(واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا) بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار وما صدرت به القصة فمساقه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير روى أن ابن أبي وأصحابه استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومه انظروا كيف أرد هؤلاء السفهاء عنكم فأخذ بيد أبي بكر رضي الله عنه وقال مرحبا بالصديق سيد بني تيم

بعض نسخ القاضي والكشاف تميم بدله خطأ أو سهو من قلم الناسخ وهو بفتح المثناة الفوقية وسكون التحتية
(قوله وشيخ الاسلام) هو كان في زمن الصحابة رضى الله عنهم يطلق على أبى بكر رضى الله عنه وعمر وهما
الشيخان قال السخاوى في كتاب الجواهر في مناقب العلامة ابن حجر شيخ الاسلام أطلقه السلف على
المتبع لكتاب الله وسنة رسوله مع التبحر في العلوم من المعقول والمنقول وربما وصف به من بلغ درجة
الولاية وقد يوصف به من طال عمره في الاسلام فدخل في عداد من شاب شيبة في الاسلام كانت له نورا
ولم تكن هذه اللفظة مشهورة بين القدماء بعد الشيخين الصديق والفاروق رضى الله عنهما فانه ورد
وصفهما بذلك وعن على فيما رواه الطبرى في الرياض النضرة عن أنس أن رجلا جاء الى على رضى الله عنه
فقال يا أمير المؤمنين سمعتك تقول على المنبر اللهم أصلحنى بما أصلحت به الخلفاء الراشدين المهديين فمن هم
فاغرورقت عيناه وأهملهما ثم قال أبو بكر وعمر اماما الهدى وشيخا الاسلام ورجلا قريش المقتدى بهما
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ثم اشتهر بها جماعة من علماء السلف حتى ابتذلت على رأس المائة
الثامنة فوصف بها من لا يحصى وصارت لقبا لمن ولى القضاء الاكبر ولو عرى عن العلم والسن انا لله وانا اليه
راجعون اه (قلت) ثم صارت الآن لقبا لمن تولى منصب الفتوى وان عرى عن لباس العلم والتقوى

لقد هزلت حتى بدا من هزالها * كلاها وحتى سامها كل مفلس

(قوله وثانى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ) هو ما اشتهر في السير من دخوله رضى الله عنه غار ثور
معه عليه الصلاة والسلام في الهجرة وبذله لنفسه وماله المعروف أما الاول فظاهر وأما الثانى فلانه رضى
الله عنه كان لمال عظيم من التجارة أنفقه كله في سبيل الله وهو التجارة الرابحة وقوله بسيد بنى عدى
كغنى بطن من قريش أعظمهم وأشهرهم عمر رضى الله عنه فانه عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى
ابن رباح بن قرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن لؤى أمير المؤمنين أبى حفص القرشى العدوى ولقبه
النبى صلى الله عليه وسلم بالفاروق لما أظهر الاسلام فأعز الله به الدين وفرق بين الحق والباطل وهو الترياق
المجرب رضى الله عنه وقوله وختنه مرادفه وهو بفتحتين وفى المصباح هو عند العرب كل من كان من قبل
المرأة كالأب والاخ والجمع أختان وختن الرجل عند العامة زوج ابنته وقال الازهرى الختن أبو المرأة
والختنة أمها فالاختان من قبل المرأة والاحماء من قبل الرجل والاصهار يعمهما اه فاستعماله هنا
على متعارف العامة مما يدل على الوضع أيضا وما خلا بمعنى الا الاستثنائية (قوله واللقاء المصادفة الخ)
قال الراغب اللقاء مقابلة الشىء ومصادفته معا وقد يعبر به عن كل واحد منهما وقال الامام اللقاء أن
يستقبل الشىء قريبا منه والمصادفة بالفاء من صادفه اذا وجده فبينها وبين الملاقاة عموم وخصوص
وجهى وفى كلام المصنف رحمه الله مسامحة ظاهرة وقوله يقال الخ هو قريب من قول الزمخشرى يقال
لقيته ولاقيته اذا استقبلته قريبا منه وفى شرح الهادى وقد يفسر الكلام باذا الكذا اذا فسرت جملة
مسندة الى ضمير الحاضر بأى ضممت تاء الضمير تقول استكتمته الحديث أى سألته كتمانه بضم التاء
فيهما واذا فسرتها باذا فتحت التاء الثانية فقلت اذا سألته ونظمه القائل

اذا كنيت بأى فعلا تفسره * فضم تاءك فيه ضم معترف
وان تكن باذا يوما تفسره * ففتحة التاء أمر غير مختلف

وسره كما في شرح المفصل ان أى تفسيرية فينبغى أن يطابق ما بعدها ما قبلها والاول مضموم فالثانى مثله
واذا شرطية واذا جعلت تفسيرية نظر المآل المعنى فتعلق قول المخاطب على فعله الذى ألحقه بالضمير
فيستعمل فيه الضم والتعبير بيقال وقع في الكشاف وتفسير الراغب فقال الشارح العلامة انه غير مستقيم
لان يقال غائب فالصواب تقول وقال بعض الفضلاء فيه بحث لانه ان أراد بعدم الاستقامة فوت المناسبة
فالتعبير به غير مستقيم وان أراد عدم صحة المعنى فممنوع لان يقال لازم يقول وكل موضع يصح فيه وضع
الملزوم يصح فيه وضع اللازم وفى بعض شروح الكشاف ما قاله الشارح صحيح بالاعتبارين لان الاستقامة

(مطلب في قولهم شيخ الاسلام)

وشيخ الاسلام وثانى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغار والباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذ بيد عمر رضى الله عنه فقال مرحبا بسيد بنى عدى الفاروق القوى في دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذ بيد على رضى الله عنه فقال مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بنى هاشم ما خلا رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله واللقاء المصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته

ليست

ليست بمعناها الحقيقى الذى هو ضد الاعوجاج فهى مجاز عن المناسبة ولفظ يقال مباين لتقول لاملازم له
وقوله كل موضع يصح الخ ممنوع لانه يصح كل انسان ناطق دون كل حيوان والجواب أن ذكر استقبلته
بضمير الخطاب لرعاية التفسير باذ الجملة الفعلية قاعدة ولا يلزم مناسبة ما تقدم من الفعل له وعلى تقدير
التسليم يقال هو التفات على مذهب اه وفيه نظر لا يخفى والذى فى شرح الفاضلين أن حق العبارة تقول
لما مر من القاعدة فى التفسير بأى واذا فانه اذا فسر بأى وجب أن يطابقا فى الاسناد الى المتكلم وبازف
الصدر تقول ويقال واذا جيء باذا فالواجب أن يكون الشرط وتقول بصيغة الخطاب أى اذا استقبلته
تقول لقيته ولا يصح يقال الا بتعسف وهو بتقدير كون القائل نفس المخاطب وهو قلق جدا وقد قيل عليه
انه انما يتوجه اذا ضم تاء لقيته ولاقيته وليس بمتعين لجواز فتحها وكونه بصيغة الخطاب دون التكلم ولا
تكلف فى قولك اذا استقبلته فقد لاقيته الا انه قيل ان الرواية وصحيح النسخ على ضم تائه (أقول) هذا
سهل استصعبوه ولا مانع مما منعوه فان الخطاب هنا فرضى لغير معين فهو فى معنى الغائب والمتعدد كما
سمعته فى نحو قوله تعالى ولو ترى اذ المجرمون فاذا قيل يقال لقيته اذا استقبلته على أن المراد من يقال
تقول وبنى للمجهول اشارة الى انه وان تعين بحسب الظاهر فى الحقيقة غير متعين جاز ودعوى القلاقة
والتعسف فيه غير مسلمة ولما كان الشرط والجزاء متغايرين تغاير السبب والمسبب جعلوا القول جوابا
دون المقول لاتحاده به مع عدم صحة اذا استقبلته أنت يقول غيرك لقيته أما فاذا فتحت صح بتقدير اذا
استقبلته يقول غيرك انك لقيته أنت وفى قول الزمخشرى يقال لقيته ولاقيته اشارة الى أن المفاعلة
فيه لا لاصل الفعل (قوله بحيث يلقى) قال الراغب الالقاء طرح الشئ بحيث يلقى ثم صار فى التعارف
اسما لكل طرح قال تعالى ألقها يا موسى فأصله جعل الشئ ملقى مقابلا بحيث يجده ويستقبله الملقى
له وهو حينئذ حقيقة فاذا استعمل لمطلق الطرح كان مجازا مرسلا لكنه صار حقيقة فى عرف اللغة
وعليه استعمال الفصحاء وهمزته للصيرورة وهى المراد من الجعل فى عبارة المصنف رحمه الله لا للتعدية
لتعديه قبلها وبعدها لواحد (قوله من خلوت بفلان واليه الخ) ذكر وجوها فى خلا كما ذهب اليه
عامة أهل اللغة وفى الاساس خلا المكان خلاء وخلا من أهله وعن أهله وخلوت بفلان واليه ومعه
خلوة وخلا بنفسه انفرد وقال الراغب الخلاء المكان الذى لا ساتر فيه من بناء ومساكن وغيرهما والخلو
يستعمل فى الزمان والمكان لكن لما تصور فى الزمان المضى فسر أهل اللغة خلا الزمان بمضى وذهب
وخلا فلان بفلان صار معه فى خلاء وخلا اليه فى خلوة اه والحاصل أن أصل معناه الحقيقى فراغ
المكان والحيز عن شاغل وكذا الزمان وليس بمعنى مضى فاذا أريد به ذلك فمجاز عند الراغب وظاهر كلام
غيره انه حقيقة وهو غير متعد بالمعنى المشهور فان التعدية لها معنيان كما قاله ابن الحاجب رحمه الله
فى الايضاح أحدهما أن لا يعقل معنى الفعل وما أشبهه الا بمتعلقه لانه من المعانى النسبية فكل معنى نسبى
لا يعقل الا بما هو منسوب اليه فهو المتعدى وغير المتعدى ما لا يتوقف تعقله على متعلق له والثانى كل جار
تعلق بفعل فانه يقال له متعد بذلك الحرف وان لم يكن نسبته ولا بمعنى التصيير كما يقال خلا المكان من كذا
وعن كذا وقد يتعدى هنا بالباء أو بالى كما صرح به هنا وهو بمعنى انفرد معه أو اجتمع معه كما فى الصحاح
وليس قولهم معه للاشارة الى أن الى بمعنى مع كما قالوه فى قوله تعالى من أنصارى الى الله وكذا قول
الراغب فى خلا اليه انه بمعنى المضى اليه ليس اشارة الى التضمين الآتى (قوله أو من خلاك ذم الخ)
قال الرضى خلا فى الاصل لازم يتعدى الى المفعول بمن نحو خلت الدار من الانيس وقد يتضمن معنى جاوز
فيتعدى بنفسه كقولهم افعل هذا وخلاك ذم وألزموها هذا التضمن فى باب الاستثناء اه وفى شرح
الفصيح قال أبو عبيد قولهم افعل هذا وخلاك ذم مثل لقصير بن سعد اللخمى قاله لعمرو بن عدى حين
أمره أن يطلب الزباء بثأر خاله جذيمة بن مالك فقال أخاف أن لا أقدر عليها فقال له اطلب الامر وخلاك
ذم فذهب مثلا أى انما عليك أن تجتهد فى الطلب وان لم تقض الحاجة فتعذر ولا تذم ومبلغ نفس عذرها

ومنه ألقيته اذا طرحته لانك بطرحه
جعلته بحيث يلقى (واذا خلوا الى شياطينهم) أو
من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه
من خلاك ذم أى عداك ومضى عنك

مثل صحيح كما قال على المرء أن يسعى لما هو قصده ❊ وليس عليه أن يساعده الدهر
وعن يعقوب المعنى خلا منك الذم أى لاتذم فأسقط الحرف وعدامثل واختار موسى قومه سبعين رجلا
وقال ابن أغلب المربى المعنى وخلوت من الذم وجعل الفعل للذم لانك ان خلوت منه فقد خلا منك وقال
التدفرى هو من المقلوب أى خلوت من الذم ثم قلب وأسقط الجار منه وقال ابن درستويه العامة تقول
خلا لك الذم والمعنى صحيح لكن العرب لم تستعمله كذا اه وعلى ماذكر أولا اذا انفردوا واجتمعوا بشياطينهم
وقدم هذا لانه أظهر الوجوه وعلى الثانى فهو بمعنى مضوا وهو على هذا متعد بالى أيضا والمراد بمضيهم
اجتماعهم معهم لان المضى والذهاب يستعمل بهذا المعنى كما قال تعالى اذهبا الى فرعون اذ ليس المراد به
مجرد الخروج الآن فى ذكرهم خلا لك الذم خفاء سواء (قلنا) انه متعد حقيقة كما هو ظاهر سياقهم أولا كما
ذكرناه الشعن الرضى وغيره فالظاهر الاقتصار على تفسيره بمعنى لانه مشهور وقيل انه على هذا المعنى انهم اذا
جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم فعلى هذا هو فى النظم متعد ولا يخفى ما فيه (قوله ومنه القرون
الخالية أى الذاهبة من منازل الوجود الى صحراء العدم فالخلو فيه بمعنى المضى والذهاب الا انه فرق بين
الذهابين ولذا فصله بقوله ومنه فتدبر (قوله أو من خلوت به اذا سخرت منه) فى الكشاف وهو من قولك
خلا فلان بعرض فلان يعبث به ومعناه اذا أنهوا السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول
أحمد اليك فلانا وأذمه اليك اه وفى الاساس من المجاز خلا به سخر منه وخدعه لان الساخر والخادع
يخلوان به يريانه النصح والخصوصية اه وقال قدس سره تبعا لغيره من الشراح ان ما فى الكشاف اشارة
الى أن استعمال خلا بهذا المعنى مع الى بناء على تضمينه معنى الانهاء كما فى أحمد اليك أى انهى حمده
وهذا بيان لحاصل المعنى وأما تقدير الكلام فهكذا واذا خلوا أى سخروا منهين اليهم وأحمده منهيا اليك
كما سلف (أقول) يعنى أن المضمن يقدر حالا لا مفعولا به كما صنعوه هنا وليس هذا بمسلم وقد مر الكلام
عليه مفصلا فى بحث التضمين فى قوله تعالى يؤمنون بالغيب وليس هذا مما يهمنا هنا وانما المهم هنا ان خلا
بمعنى سخر وان ذكره الزمخشرى وتبعه غيره كصاحب القاموس لم يقع صريحا فى كلام من يوثق به حتى
يخرج عليه كلام رب العزة وما مثلوا به ليس مطابقا للمدعى فان الدال على السخرية فيه قوله يعبث به
وخلا اما على حقيقته فيه أو بمعنى تمكن منه كما لا يخفى ثم لا يخفى ما فيه من التكلف فعليك بالنظر السديد
والترقى عن حضيض التقليد والتضمين انما هو على الوجه الاخير لا عليه وعلى الثانى لان مضى يتعدى
بالى فن ذهب اليه وقال الانسب تضمين معنى الانتهاء فقد وهم (قوله والمراد بشياطينهم الخ) يعنى
انه استعارة تصريحية لتشبيه الكفرة الذين يشبرون اليهم أو كبار أصحابهم بمردة الشياطين والقرينة
الاضافة على ما فيه كما فصل فى بعض شروح الكشاف وقوله والقائلون صغارهم فيه نبوة عن سبب النزول
السابق لان ابن أبى من رؤسائهم ولذا قيل انه مبنى على غير تلك الرواية وذكر فى اشتقاقه وجهين
واستدل على الاصالة بقولهم تشيطن لانه لو لم تكن النون أصلية سقطت من فعله واحتمال أخذه من
الشيطان لا من أصله على أن المعنى فعل فعل الشيطان خلاف الظاهر وان ارتضاه بعضهم وشاط بمعنى
بطل وورد فى كلامهم كقوله ❊ وقد يشيط على أرماحنا البطل ❊ وقال الراغب انه من شاط بمعنى احترق غضبا
والشيطان مخلوق من النار فلذا اختص بفرط الغضب وهو جمع تكسير واجراؤه مجرى جمع التصحيح
كما فى بعض القراآت الشاذة تنزلت به الشياطون لغة رديئة والتمرد العتو والتجبر ومنه مردة الشياطين
وقيل المراد بهم الكهنة لاتباعهم الشياطين فسموا بها لملازمتهم كما يقال بسمل اذا ذبح اه وقوله من
أسمائه الباطل أى من أسماء الشيطان وهذا يدل على ما ذكر فى الجملة وان قيل ان تسميته بأسماء كل منها
مأخوذ من لفظ آخر بمعنى آخر أرجح لانه تأسيس (قوله فى الدين والاعتقاد الخ) يعنى أن المعية هنا
معنوية وهى مساواتهم لهم فى الاعتقاد لا الصحبة الحسية لانها غير مرادة ولا محتاجة للبيان وقوله
خاطبوا المؤمنين الخ جواب عما يقال لم ترك التأكيد فيما ألقى الى المؤمنين المنكرين لما هم عليه أو المترددين

ومنه القرون الخالية أو من خلوت به اذا
سخرت منه وعدى بالى لتضمين معنى الانهاء
والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشياطين
فى تمردهم وهم المظهرون كفرهم واضافتهم
اليهم للمشاركة فى الكفر أو كبار المنافقين
والقائلون صغارهم وجعل سيبويه نونه تارة
أصلية على انه من شطن اذا بعد فانه بعيد عن
الصلاح ويشهد له قولهم تشيطن وأخرى
زائدة على أنه من شاط اذا بطل ومن أسمائه
الباطل (قالوا انا معكم) أى فى الدين
والاعتقاد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية
والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة بان لانهم
قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان
وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه

وأتى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث وأكد مع شياطينهم الذين ليسوا كذلك وأتى بالجملة الاسمية
الثبوتية فقيل انه أجيب عنه بوجهين وقيل ثلاثة أحدها انهم بصدد دعوى احداث الايمان فهو
كلام ابتدائى متجدد مناسب للفعلية وترك التأكيد بحسب زعمهم وقصدهم وهم لم ينظروا الانكار أحد
أو تردده فيه بخلاف ما خاطبوا به شطارهم فان القصد فيه الى افادة الثبات على ما كانوا عليه دفعا لما يختلج
بخواطرهم من مخالطة المؤمنين ومخاطبتهم بالايمان من أنهم وافقوهم ظاهرا وباطنا وتركوا اليهودية أسا
فيناسب الثبوت والاسمية المؤكدة لدفع التردد الظاهر من حالهم والثانى ان ترك التأكيد كما يكون لازالة
الانكار والشك يكون لصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم كما فى قول المؤمنين ربنا اننا آمنا فلذا
جردت الاولى وأكدت الثانية والثالث أنهم لو قالوا انا مؤمنون كان ادعاء لكمال الايمان وثباته وهو أمر
لا يروج عند خلص المؤمنين وهم ماهم فى رزانة العقل وحدة الذكاء ولا كذلك الشطار وفى شرح الكشاف
للعلامة طاب ثراه التوكيد يكون لبيان حال المخاطب تارة وأخرى لبيان حال المتكلم والخبر اما أن يورده
المتكلم لنفسه أو لمخاطبه فان أورده للمخاطب فلا بد من أن يقصد به فائدة الخبر أو لازمها وتأكيده
حينئذ لنفى الانكار أو الشك وان أورده لنفسه لا يلزمه أحد الفائدتين فيقصد به معانى أخر كالتحسر
والتضرع وغير ذلك وبهذا ظهر اندفاع ما أورد على السكاكى لما حصر فائدة الخبر فى الحكم ولازمه مع
وروده كثيرا لغير ذلك وما قيل عليه فى قوله ان حكم العقل عند اطلاق اللسان أن يفرغ المتكلم ما ينطق
به فى قالب الافادة تحاشيا عن وصمة اللاغية مع انه يأتى بخلاف ذلك ولا يعد لغوا لان ذلك كله فى الخبر
الملقى للمخاطب لا فيما يورده المتكلم لنفسه ولذلك قال ومرجع كون الخبر مفيدا للمخاطب الى فائدة
الخبر أو لازمها فقيده بقوله للمخاطب تنبيها على هذا وهذا من نفائس المعانى ولذا أوردته برمته فعليك
بحفظه ومن لم يتفطن له قال ليس المقصود هنا فائدة الخبر ولا لازمها بل الامان أو الاستئمان من المؤمنين
والخبر لا ينحصر المقصود منه فى الفائدة ولا لازمها وهذا ما استنبط من الكشاف وأخذ منه أن التأكيد
يكون للرواج عند المخاطب وصدق الرغبة من المتكلم وتركه لعدمه كما يكون لازالة الانكار والتردد وقوله
توقع رواج معطوف على قوله باعث وقوله على المؤمنين متعلق برواج لا بادعاء وان جوزه بعضهم (قوله
تأكيد لما قبله الخ) توجيه لعدم العطف وذكر له ثلاثة أوجه الاول انه مؤكد له فبينهما كمال
الاتصال الموجب للقطع لان معنى قوله انا معكم انا على دينكم لا على دين أولئك كما مر لا انا معكم بالنصر
والمعونة كما ذهب اليه بعض المفسرين وان كانا متقاربين ولما كانا متغايرين لان معنى انا معكم هو الثبات
على اليهودية وليس انما نحن مستهزؤن بمعناه حتى يكون بظاهره تقريرا وتأكيدا لهذا المعنى اعتبر
الشيخان فى الثانى لازما يؤكده وهو انه رد ونفى للاسلام فيكون مقررا للثبات عليها لان دفع نقيض الشئ
تأكيد لثباته وقد عكس صاحب المفتاح فاعتبر لازم الاول حيث قال معنى انا معكم انا معكم قلوبا
ومعناه انا نوهم أصحاب محمد الايمان فوقع مقررا لقوله انا مستهزؤن فيكون الاستخفاف بهم وبدينهم
تأكيدا لذلك اللازم وما ذكره المصنف رحمه الله أولى كما لا يخفى كذا قرره الشريف قدس سره تبعا لما
فى الكشف حيث قال بعد تقريره وما هنا أولى مما فى المفتاح وان كان حسنا أيضا فانه انما يؤكد الكلام
المذكور لا لوازمه وان جاز أن يعد تأكيد اللوازم تأكيدا له أيضا من وجه مع ان التأويل عند الحاجة
أعذب واعترض عليه بأنه قرر هنا مسلك السكاكى بأنه تأول الاول فقط وهو مخالف لقوله فى شرح
المفتاح انه لا بد من أخذ اللازم من الاول ومن الثانى حيث قال ان ايهام الايمان يتضمن نفيه والاستهزاء
بأهله يتضمنه أيضا كما ان الثانى تقرير للاول والظاهر انه لا حاجة الى ذلك فان قول المنافقين بغير جد
وصدور من القلب استهزاء وسخرية ويجوز أن يكون ترك العطف فى قوله انما نحن مستهزؤن لكونه علة
للاول من غير نظر الى تأكيد أو بدل أو استئناف اه (أقول) حاصل ما ذهب اليه شراح الكشاف
والمفتاح على انه تأكيد سواء قلنا وزانه وزان جاء زيد زيد أو وزان جاء زيد نفسه أنهما لما بينهما من

ولانه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق رغبة
فيما خاطبوا به المؤمنين ولا توقع رواج ادعاء
الكمال فى الايمان على المؤمنين من المهاجرين
والانصار بخلاف ما قالوه مع الكفار (انما
نحن مستهزؤن) تأكيد لما قبله لان المستهزئ
بالشئ

المغايرة لفظا ومعنى لابدّ من تأويلهما أو تأويل الاول أو الثانى فذهب الى كل واحد من الاحتمالات الثلاث طائفة كما سمعته آنفا واختلفوا فى الارجح ورجح أوابر منهم هنا تأويل الثانى لما مرّ وقد قيل عليه ان حاصله انه لما أفاد انا معكم انا مجدون فى دينكم مصرون عليه وانا مستهزؤن يؤكده بلازم معناه الا أن هذا التاويل انما يتاتى على كونه تأكيدا لفظيا والاوجه أن يجعل تأكيدا معنويا لكون تحقيقا للمدعى بدليله فان مدعاهم بانا معكم الثبات على الكفر حقق بدليل هو تحقير ما عداه فان المستخف بشئ منكر له غير معتد به ودفع نقيض الشئ تأكيد اثباته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وعكسه السكاكى وهذا ليس بشئ اذ ليس هنا ما يشعر بتنزيله منزلة التأكيد اللفظى بل فحوى الكلام منادٍ على خلافه فما ذكره خيال فارغ (وههنا بحث) ينبغى التنبيه عليه وهو أن الظاهر الارجح ما ذهب اليه السكاكى لانهم لما قالوا لشطارهم انا ثابتون على دينكم لم نتغير عنه وهم عرفوا قولهم للناس آمنا الاشتهارهم بذلك فى ظهور زى الاسلام عليهم ولولا ذلك لم يكونوا منافقين وتلك المقالة من طرف اللسان دون اعتقاد الجنان وقد صرحوا بنفيه المؤمنين قبل ذلك وهذا ان لم يكن صريحا فى الاستهزاء فليس ببعيد منه فجعل انا معكم وقد أريد به انا على حق دينكم ثابتون لا مع السفهاء المبطلين وان قلنا لهم انا على دينكم كناية عن الاستهزاء أظهر من تأويل انا مستهزؤن بانا مصرون على الكفر فهو كالتفسير الذى حقه التأخير وأما جعله تعليلا بغير الاستئناف البيانى فبعده مغاير المحقق أو تغافل ثم انه قد يقال انه لا مخالفة بين كلامى السيد وايهام الايمان فى كلامه ليس تأويلا لقوله انا معكم بل اشارة الى أنه يدل على أن قولهم آمنا مخادعة لم يصدر عن صميم قلب كما يدل عليه السياق ومصب الكلام وهذا هو الداعى لعدول السكاكى عما فى الكشاف فتدبر وقوله المستخف به أى المحقر والتعبير به فى غاية الحسن لانطلاقه على معناه الحقيقى (قوله أو بدل منه الخ) تحقير الاسلام من قوله انما نحن مستهزؤن وتعظيم الكفر هو مدلول قوله انا معكم قال ابن الصائغ للنحاة فى ابدال الجملة من الجملة خلاف وجعل منه ابن فلاح قوله

ذكرتك والخطىّ يخطر بيننا • وقد نهلت منا المثقفة السمر

على كلام فيه وتقرير البدلية بان من حقر الاسلام الخ لان البدل اما اشتمال وذلك يقتضى المغايرة أو بدل كل من كل وهو وان اقتضى التساوى فمن حيث الصدق لا من حيث المدلول ثم ان استاذه أبا حيان فى النهر اشترط فى صحة وقوع البدل فى الجمل كونهما فعليتين حيث قال لا يظهر لى صحة ابدال قوله تعالى ذهب الله بنورهم من قوله مثلهم كمثل الذى الخ لان البدل لا يكون فى الجمل الا اذا كانت فعلية من فعلية وأما أن تبدل فعلية من اسمية فلا أعلم أحدا أجازه والبدل على نية تكرار العامل والجملة الاولى لا موضع لها من الاعراب فلا يمكن أن تكون الثانية على نية تكرار العامل اذ لا عامل فى الاولى فيتكرر فى الثانية فبطلت جهة البدلية اهـ وقال الفاضل المحقق هنا البدل لا يحتاج الى اعتبار أحد اللازمين ويكفى تصادق الثابت على الباطل والمستهزئ بالحق مع كون الثانى أوفى بالمقصود لما فى الاول من بعض القصور حيث يوافقون المسلمين فى بعض الامور ثم الظاهر انه بمنزلة بدل الكل وأرباب البيان لا يقولون بذلك فى الجمل التى لا محل لها ويعنون بما لا محل له ما لا يكون خبرا أو صفة أو حالا وان كان فى موقع المفعول للقول فلذا كان الاستئناف هنا أوجه وقال قدس سره انهم قصدوا تصلبهم فى دينهم وكان فى الكلام الاول نوع قصور عن افادته اذ كانوا فى الظاهر يوافقون المؤمنين فى بعض الامور فاستأنفوا القصد الى ذلك بأنهم يعظمون كفرهم بتحقير الاسلام وأهله فهم أرسخ قدما فيه من شياطينهم وفى بعض الحواشى نقلا أن المراد بالبدل هنا ليس أحد التوابع المشهورة فانه لا يكون فى الجمل الاسمية وقد جاء فى الفعلية كقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب فالمراد بالبدل هنا ان الجملة الثانية تستمد الاولى وتغنى عنها اغناء البدل عن المبدل منه (أقول) هذا جملة ما قالوه وهو كلام لم ينضج والحق الحقيق بالقبول ان البدل بأنواعه يقع فى الجمل مطلقا سواء كان لها محل من الاعراب أو لا وهو مقتضى اطلاق

المستخف به مصر على خلافه أو بدل منه
لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر

كلام النحاة والمفسرين وأهل البيان وتشهد له أمثلتهم ولا يختص بالفعلية بل كما يكون فيها يكون في الاسمية وفي الاسمية والفعلية اذ لا فارق يعوّل عليه وما أوقعهم في هذا المضيق غير قول النحاة ان البدل هو التابع المقصود بالنسبة ولا نسبة لما لا محل لها من الاعراب فاما أن يكون هذا تعريفا للبدل في المفردات وما في حكمهما أو هو باعتبار الاصل الاغلب كما عرفوا التابع بكل ثان اعرب باعراب متبوعه مع أن من أقسامه التوكيد وهو يقع في الحروف والجمل التي لا محل لها بالاتفاق نحو لا لا وجاء زيد جاء زيد أو يؤوّل بأن المراد من قولهم مقصود بالنسبة انه مقصود بالغرض المسوق له الكلام فلذا تراهم يقولون في توجيهه انه أوفى بتأدية المرام وقد اختلفوا في البدل هل هو بدل كل أو اشتمال أو بعض لان كونهم معهم عام في المعية الشاملة للاستهزاء والسخرية وبما قررناه لك علم انه يرد على ما قالوه أمور منها ان قول أبي حيان البدل على نية تكرار العامل الخ كلام مموّه ليس بشيء وان ذكره النحاة على ظاهره ومنها ان قول الفاضل المحقق ان البدل لا يحتاج الى اعتبار أحد اللازمين بخلاف التأكيد السابق ممنوع أيضا الا ما قد بيناه لك أوّلا انهما متغايران متباينان بحسب الظاهر فلا بدّ في البدلية المعتبرة فيه بدون الاتحاد كلا أو جزأ أو اشتمال أحدهما على الآخر وتحقير الاسلام وتعظيم الكفر ان لم يتحدا فأحدهما متضمن ومستلزم للآخر كما لا يخفى ولهذا اتفق الشيخان على تأويله بما ذكر ومنها أن قوله ان أرباب البيان لا يقولون بذلك في الجمل التي لا محل لها من الاعراب الخ لا وجه له أيضا لان أهل المعاني استشهدوا له بقوله الذي أمدّكم بما تعلمون أمدّكم بأنعام وبنين وقوله اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم أجرا وقوله * أقول له ارحل لا تقيمن عندنا * وهذا ‍مشكل مخالف لما ادّعاه فليت شعري من أرباب البيان ثم ان ما فسر به ما لا محل له لا يسند لمنعه لانه يدخل فيه جواب الشرط والمفعول الثاني من باب علم ولا قائل بأنه لا محل له فتأمّل ومنها ان قول الشريف في تقرير البدلية فاستأنفوا الخ غير مناسب لتقرير البدلية فتأمّل ومنها ان ما نقل عن بعض الحواشي من ذكر يضاعف له العذاب في البدل من الجملة لا وجه له لانه بدل من الفعل المجزوم وحده لا من الجملة والفرق بينهما ظاهر وما أوّل به البدل ظاهر الخلل فاعرفه (**قوله أو استئناف الخ**) قال قدس سره الحمل على الاستئناف أوجه لكثرة الفائدة وقوّة المحرك للسؤال والوجوه بيان لترك العاطف بين الجملتين في كلامهم وأما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد وعلى هذا الترجيح جرى غيره من الشراح حتى قيل انه أبلغ من الاولين والثاني من الاول فذكر الوجوه على نهج الترقي وهذا تعكيس للصنيع منهم من غير داع اليه وقد قال الشيخ في دلائل الاعجاز في فصل عقده لانما موضوع انما أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته وهذا يقتضي أن تقدير السؤال هنا أمر مرجوح وما بالكم بمعنى ما شأنكم وحالكم وقوله توافقون جملة حالية وهي المسؤل عنها في الحقيقة كما في قوله * ما بال عينك منها الماء ينسكب * وسيأتي بيانه (**قوله والاستهزاء السخرية الخ**) هزئت به من باب تعب ونفع والاسم الهزؤ بضم الزاي وسكونها وهو مهموز والاستخفاف استفعال من الخفة ضد الثقل والمراد به الاستهانة لان معنى السخرية والاستهزاء كما قاله الغزالي الاستحقار والاستهانة والتنبيه على العيوب والنقائص على وجه يضحك منه وقد يكون ذلك بالمحاكاة في الفعل والقول وقد يكون بالاشارة والايماء واذا كان بحضرة المستهزأ به لم يسم غيبة اهـ فقول الامام انه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجري مجرى السوء على طريقة السخرية غير موافق للغة والعرف وقوله يقال هزأت واستهزأت بمعنى يعني كما قال الراغب ان الاستهزاء طلب الهزؤ وقد يعبر به عن تعاطي الهزؤ كالاستجابة في كونها ارتيادا للاجابة وان كانت قد تجري مجرى الاجابة قال تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن أي تهزؤن والهزؤ مزح في خفية اهـ (**قوله وأصله الخفة الخ**) أي المعنى الذي اعتبر في هذه المادة بحسب أصلها المنقول عنه الخفة فان الاستهزاء من الهزء وهو القتل السريع وفي الكشاف وأصل الباب الخفة من الهزء وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان عن بعض العرب مشيت فلغبت فظننت لأهزأن على مكاني وناقته تهزأ به أي تسرع وتخف قال ابن الصائغ

أو استئناف فكأن الشياطين قالوا لهم لما قالوا انا معكم ان صح ذلك فما بالكم توافقون المؤمنين وتدعون الايمان فأجابوا بذلك والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال هزأت واستهزأت بمعنى كأجبت واستجبت وأصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع

ومن خطه نقلت قوله على المكان كأنه أخذه من قول العرب لاهزأن على مكانى وهذا لا يقتضى أن المكان داخل فى تفسيرهنا وأدخل نون التأكيد لان هذه الافعال تلتى بما يلتى به القسم قال ولقد علمت لتأتين منيتى ✽ وظن كعلم اه والهزء فى قولهم الهزء بزنة الضرب وما اعترض به من عدم التدبر فان قوله على مكانه بمعنى فجأة كأنه لم يمهل حتى ينتقل عن مكانه الى محل آخر فلا بد من دخوله فى تفسيره وهو كناية عما ذكر (قوله يجازيهم على استهزائهم) بيان لحاصل المعنى والجازاة المكافأة والمقابلة ويتعدى بالباء وعلى وقال الراغب جزيته بكذا وجازيته ولم يجئ فى القرآن الا جزى دون جازى وذلك لان المجازاة هى المكافأة والمكافأة مقابلة نعمة بنعمة هى كفوها ونعمة الله تعالى عن ذلك ولهذا لا يستعمل لفظ المكافأة فى الله تعالى اه ويرد عليه قوله تعالى وهل يجازى الا الكفور وسيأتى تمامه ان شاء الله تعالى (قوله سمى جزاء الاستهزاء باسمه الخ) قيل لما كان الاستهزاء بمعنى السخرية محالا على الله تعالى لكونه جهلا لقول موسى عليه الصلاة والسلام أعوذ بالله ان أكون من الجاهلين فى جواب أتتخذنا هزؤا احتيج الى التأويل فذكر المصنف رحمه الله وجوها مدار الاولين منها على اعتبار الاستهزاء فى جانب المستهزئ بهم وجعل المذكور جزاءه على الاول وارجاع وباله عليهم على الثانى ومدار الاخيرين على اعتبار الاستهزاء المذكور فى جانب المستهزئ وجعله مجازا عن انزال الهوان منه بهم على الاول وعن المعاملة معهم معاملة المستهزئ على الثانى (أقول) تبع فى هذا الامام ومن حذا حذوه وفى مدعاه ودليله ما لا يخفى أما الاول فلأن حقيقة الاستهزاء التحقير على وجه من شأنه أن من اطلع عليه غيره يتعجب منه ويضحك وأى استحالة فى وقوع هذا من الله وأما الثانى فلانه لا وجه لكونه جهلا وأما الآية فسيأتى تأويلها ولو سلم فامتناعه من البشر لا يقتضى امتناعه من الله على ما فصله علم الهدى فى التأويلات وقال السمرقندى فى تفسيره ذهب الحسين بن الفضل وطائفة من أهل التأويل أن الاستهزاء هنا على حقيقته وهو مما يوصف به الله من غير مانع واليه ذهب أهل الحديث قالوا انما لم يجز من الخلق لما فيه من النقص والجهل وهذا مما لا يتصور فى حقه فليس فى الوصف به ضير كالتكبر ومنعه من قياس الغائب على الشاهد وذهب كثير من أهل السنة والجماعة الى أنه لا يوصف به الله تعالى حقيقة لما فيه من تقرير المستهزأ به على الجهل الذى هو فيه ومقتضى الحكمة والرحمة أن يريه الصواب فان كان عنده انه ليس متصفا بالمستهزأ به فهو لهو ولعب لا يليق بكبريائه فلذا أولوا هذه الآية بما ذكره المصنف كغيره (قوله اما للمقابلة اللفظ باللفظ الخ) هذا بناء على أن الاستهزاء لا يليق به تعالى ولا يجرى عليه حقيقته ولا بد من تأويله واقترانه بما يسوغ له كأن يقال أطلق على مجازاة الله لهم لما بين الفعل وجزائه من الملابسة القوية ولما فى الاول من السببية مع وجود المشاكلة المحسنة ولذا تعدى بما تعدى به الآخر فالمراد بالمقابلة المشاكلة وأما تحقيقهما من أى أنواع المجاز هى وهل تجامع الاستعارة أم لا فسيأتى عن قريب وهذا هو الوجه الاول من وجوه التأويل (قوله أو لكونه مماثلا له) يعنى انه استعارة تبعية بعلاقة المشابهة فى المقدار وقيل انه مجاز مرسل بجعل جزاء الاستهزاء تابعا له مترتبا عليه مناسبا له فى القدر وفيه نظر وعليهما فقد أطلق عليه تنبيها على عدله فى الجزاء كما قال تعالى جزاء وفاقا وهذا هو الوجه الثانى (قوله أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم) يرجع بضم الياء من الارجاع مبنيا للفاعل او المفعول أو بفتحها من الرجع أو الرجوع لان رجع يكون متعديا ولازما كما ذكره شراح الحماسة فى قوله

عسى الايام أن يرجعن قوما كالذى كانوا

وقيل انه من المتعدى وليس بلازم وقوله فيكون الله تقدس وتعالى كالمستهزئ بهم فى صدور ما يترتب على الاستهزاء فيكون الاستهزاء استعارة لرد وخامة استهزائهم عليهم للمشابهة فى ترتب الاثر فيكون يستهزئ استعارة تبعية أيضا لكن بوجه يغاير الوجه الاول فبطل ما قيل ان العطف بأو فى قوله أو يرجع ليس كما ينبغى لان مؤدى المعطوفين واحد اللهم الا أن يحمل الاول على الجزاء الاخروى والثانى على الدنيوى

يقال هزأ فلان اذا مات على مكانه وناقته تهزأ به أى تسرع وتخف (الله يستهزئ بهم) يجازيهم على استهزائهم سمى جزاء الاستهزاء باسمه كما سمى جزاء السيئة سيئة اما للمقابلة اللفظ باللفظ أو لكونه مماثلا له فى القدر أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون الله تقدس وتعالى كالمستهزئ بهم

أو ينزل بهم الحقارة والهوان الذى هو
لازم الاستهزاء والغرض منه أو يعاملهم
معاملة المستهزئ أما فى الدنيا فباجراء
أحكام المسلمين عليهم واستدراجهم
بالامهال والزيادة فى النعمة على التمادى
فى الطغيان وأما فى الآخرة فبأن يفتح لهم
وهم فى النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه
فاذا صاروا اليه سد عليهم الباب

قوله البوار كالهلاك عبر الشارح كالزمخشرى
بلفظ الهوان اه مصححه

لما تحققت من الفرق الذى بينهما كذا قيل ومن الناس من اتبعه فيما ذكر الا أنه جعله مع ماقبله
وجها واحدا ولا وجه له وقيل يرجع معطوف على يجازيهم والاستعارة معتبرة فى المسند اليه بأن شبه
بالمستهزئ بسبب رجوع وبال الاستهزاء اليهم ويجوز أن يكون من المجاز المرسل لاطلاق اسم السبب على
المسبب فان استهزاءهم سبب لرجوع وباله عليهم وقيل انه كناية عن اختصاص ضرر الاستهزاء بهم كما فى قوله
تعالى ومايخادعون الا أنفسهم وقيل هذا تجوز فى الاسناد وماقبله فى المسند فالاستهزاء مجاز فيه وفى هذا
على حقيقته غير انه أسند الى غير ماهو له تشبيها لمن يرد وبال الاستهزاء على المستهزئ بالمستهزئ لكن قوله
أو ينزل بهم الحقارة الخ لايلائمه لانه أيضا تجوز فى المسند فيجعل رد وبال الاستهزاء أيضا معنى مجازيا
للاستهزاء لشبهه به والحق انه على هذا فيه استعارة مكنية وتخييلية بجعل الله جل جلاله كالمستهزئ
بهم واثبات الاستهزاء له تخييلا وعبارة المصنف رحمه الله نص فيه ولا بأس عليه وهذا أحسن مما ذكروه
لما فيه من التكلف والتعسف فان قلت اذا لم يتصف البارى بالاستهزاء حقيقة لايطلق عليه المستهزئ
وتشبيهه تعالى بغيره لايخلو من الكدر قلت اذا صح تشبيه فعله تعالى وهو العقاب برد وبال الافعال
الرديئة على أصحابها بالاستهزاء فلا مانع من اطلاق المستهزئ عليه كما أطلق الخادع ونحوه فى قوله وهو
خادعهم وخير الماكرين ورب شئ يصح تبعا ولا يصح قصدا وله تعالى أن يطلق على ذاته المقدسة مايشاء
تفهيما للعباد وتجليا للعيون المعانى فى مرائى الالفاظ وقوله يرجع معطوف على قوله مقابلة اللفظ باللفظ
كما فى قوله تعالى أولم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن والوبال بالفتح من وبل المربع بالضم اذا وخم
ولما كان عاقبة المرعى الوخيم الى الشر صار حقيقة فى كل شر وسوء عاقبة وهو المراد (قوله أو ينزل بهم
الحقارة الخ) البوار كالهلاك وزنا ومعنى وينزل مضارع أنزل الغائب وعلى هذا مجاز مرسل بعلاقة
اللزوم العادى أو السببية فى التصور والمسببية فى الوجود وفائدته التنبيه على ان حالهم حقيق بأن
يسخر منه ويهزأ به وقوله والغرض منه الخ وجه آخر وعلاقة أخرى أو هو تفسير للازم وهو الاظهر
الذى مشى عليه الاكثر فسمى لازم الاستهزاء استهزاء وعطف هذا كالذى قبله وفى شرح الكشاف يعنى
انه مجاز عما هو بمنزلة الغاية للاستهزاء فيكون من اطلاق المسبب على السبب نظرا الى التصور وبالعكس
نظرا الى الوجود (قوله أو يعاملهم معاملة المستهزئ الخ) أى يفعل بهم فعله وأصل المعاملة التصرف
فى الامور وهذا هو الجواب الاخير وهو الذى ذكره فى الكشاف بقوله ويجوز أن يراد به مامر فى يخادعون
من أنه يجرى عليهم احكام المسلمين فى الظاهر وهو مبطن بادخار مايراد بهم وهو محتمل للاستعارة التبعية
والتمثيلية وأما كلام المصنف فنص فى التمثيل لايكاد يحتمل خلافه لذكره أولا التجوز فى الطرفين ومن
لم يتنبه لهذا اغتر بقول بعض شراح الكشاف ان الاستعارة تبعية فتوهم اتحاد كلام المصنف ومافى
الكشاف فقال انها استعارة تمثيلية أو تبعية تخييلية شبه صورة صنع الله معهم فى الدنيا باجراء أحكام
الاسلام واستدراجهم بادرار النعم والامهال مع انهم من أهل الدرك الاسفل بالاستهزاء الى آخر
ماذكروه والاستدراج الادناء من الشئ درجة درجة وسيأتى تحقيقه فى قوله تعالى سنستدرجهم من حيث
لايعلمون وقوله بالامهال متعلق بقوله الاستدراج والزيادة بالجر معطوف عليه وقوله على التمادى الخ
ظرف مستقر فى موضع الحال قال المرزوقى فى قولهم على انه يكون كذا يجرى فى كلام العرب مجرى
الاستدراك وهو فى موضع نصب على الحال وهذا كما تقول ما أزال حقه على ظلمى أى أؤديه ظالما ومن
قال انه متعلق باستدراجهم لم يصب والتمادى فى الشئ اللجاج والمداومة عليه وأصله تمادد فأبدل أحد
المثلين حرف علة للتخفيف وقيل المدى الغاية والتمادى بلوغها (قوله فبأن يفتح لهم الخ) بيان لاستهزاء
الله بهم فى الآخرة وقدمر أن الاستهزاء والسخرية كما يكون بالكلام يكون بالفعل وهذا من الثانى
وهذا مأخوذ من حديث أخرجه ابن أبى الدنيا فى كتاب الصمت عن الحسن قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان المستهزئين بالناس يفتح لاحدهم باب الى الجنة فيقال هلم هلم فيجئ بكربه وغمه فاذا جاء

أغلق دونه ثم يفتح له باب آخر فيقال له هلم هلم فيجيء بكربه وغمه فاذا أتاه أغلق دونه فما زال كذلك حتى ان الرجل ليفتح له باب فيقال هلم هلم فما يأتيه قال السيوطي وهذا حديث مرسل جيد الاسناد وكذا روى مايقرب منه القرطبي في تذكرته عن ابن المبارك وقوله وذلك قوله أى هو معنى هذه الآية وتفسيرها ففيه مضاف مقدر (قوله وانما استؤنف به الخ) اختلف شراح الكشاف في هذا الاستئناف هل هو الاستئناف البياني فهو جواب سؤال مقدر أولا وهو محتمل لهما فذهب الى كل بعض من الشراح وأرباب الحواشي وقال بعضهم ان الثاني متعين هنا لقول الزمخشري ابتدئ قوله الله يستهزئ بهم وهذا بناء منه على أن الابتداء يختص بالاستئناف النحوي وهي دعوى منه بلا دليل والمحققون من شراح الكشاف والمفتاح على تقدير السؤال وذهب السكاكي الى أن فيه مانعا من العطف لان المعطوف عليه اما جملة قالوا واما جملة انا معكم انما نحن مستهزؤن ولو عطف لكان مقولا لهم أومقيدا بالشرط وليس بمراد ثم قال ولك أن تحمله على الاستئناف من حيث ان حكاية الله حال المنافقين قبله تحرك السامعين أن يسألوا مامصير أمرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله اياهم فلم يكن من البلاغة أن يعرى الكلام عن الجواب فلزم المصير الى الاستئناف وانما أخره ورضه لماقيل من أنه يفهم منه كون المقام صالحا للعطف بل هو مقتضى الظاهر ولايظهر مايحسن عطفه عليه الاقوله ومن الناس من يقول الخ وهو بعيد لفظا ومعنى وقال قدس سره في شرح قول العلامة انه استئناف في غاية الجزالة والفخامة الخ أى ليس ترك العطف فيه لدفع توهم كونه معطوفا على انا معكم فيندرج حينئذ في مقول المنافقين أوعلى قالوا فيتقيد بالظرف أعني واذا خلوا بل هو لكونه استئنافا وانما كان في غاية الجزالة والفخامة لدلالته على انهم بالغوا في استهزائهم مبالغة تامة ظهر بها شناعة ماارتكبوه وتعاظمه على الاسماع على وجه يحرك السامع أن يقول هؤلاء الذين هذا شأنهم مامصير أمرهم الخ ثم ان هذا الاستئناف لم يصدر الابذكره تعالى لفائدتين الاولى التنبيه على ان الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الابلغ الذي لااعتداد معه باستهزائهم لصدوره عمن يضمحل علمهم وقدرتهم في جانب علمه وقدرته الثانية الدلالة على انه تعالى يكفي مؤنة عباده المؤمنين و ينتقم لهم ولايحوجهم الى معارضة المنافقين تعظيما لشأنهم وفي هاتين الفائدتين تأييد لجزالة الاستئناف وفخامته وأورد صيغة الحصر في قوله وفيه ان الله عزوجل هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء الابلغ تنبيها على ماهو مدلول الكلام من أن بناء الفعل على المبتدا مطلقا عنده للاختصاص ودل بقوله ولايحوج المؤمنين أن يعارضوهم باستهزاء مثله على أن الحصر بالقياس اليهم أى هو المستهزئ دون المؤمنين لايقال الاستهزاء بمعنى السخرية لايتصور منه تعالى وبالمعنى المراد من انزال الهوان والذل لايتصور من المؤمنين فكيف يتصور الحصر لانا نقول معناه انه تعالى يتولى الاستهزاء بالمعنى الذي يليق به ولايتولاه المؤمنون بالمعنى الذي يليق بهم ويماثل استهزاء المنافقين وفي كلامه اشارة اليه فلا اشكال حينئذ (أقول) سبقه الى هذا الفاضل المحقق حيث قال ليس ترك العطف لمجرد دفع أن يتوهم العطف الخ وفي قوله لمجرد ايماء الى أن كلام الزمخشري غير مناف لكلام السكاكي اذ يجوز أن يقال ترك العطف لمافيه من المانع ولجزالة الاستئناف وفخامته وكونه مقتضيا لصلاحية المقام للعطف غير مسلم ولا أدري لم لم يجر قدس سره على سننه وفي المانع المذكور كلام في كتب المعاني لايهمنا الآن فمن أراده فعليه بها اذا عرفت هذا فنقول قصصناه عليك أمور (منها) ان قوله ان ترك العطف ليس للمانع المذكور بل هو لكونه استئنافا في غاية الجزالة الخ يقتضي ان بين المسلكين تنافيا وليس كذلك لماسمعته آنفا (ومنها) أن ماذكره من الفائدتين وان فخامة الاستئناف بواسطتهما لاوجه له فانهما جاآ من الاسناد الى الله تعالى وتصدير اسمه الكريم فالفائدتان متحققتان على تقديري الاستئناف وعدمه وفي كلام الفاضل المحقق اشارة اليه وقد رده بعضهم بما في عبارة العلامة وايراده الواو في قوله وفيه ان الله عزوجل هو الذي الخ وسيأتي مايدفعه (ومنها) أن ماذكره تبعا للشارح المحقق من السؤال والجواب وقال انه لااشكال فيه لم يتضح لي حل عقدة الاشكال بماذكره فانه من قصر الصفة على

وذلك قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون وانما استؤنف به ولم يعطف

الموصوف والمعنى ما المستهزئ بهم الا الله سواء كان قصر قلب أو افراد والمذكور فى المعانى انه لابدّ أن تكون الصفة واحدة من الجانبين وأما تغايرها فيهما ودعوى اتحادها فلم نر له نظيرا فى كلامهم وما هو الا كأن يقول زيد ضارب لا عمرو والثابت لزيد ضربه بسيفه والمنفى عن عمرو ضربه بسوطه وان قيل انّ الاستهزاء على هذا محمول على ما يطلق عليه الاستهزاء على طريقة عموم المجاز فيتحقق مفهوم عام يضاف الى الله تعالى والى المؤمنين ولذا ترك المصنف الحصر وعدل عما فى الكشاف لابتنائه على خلاف المرضى من افادة مطلق البناء على الفعل لو لم يلزم فيه من التعسف المذكور ثم انه وقع هنا فى بعض الحواشى كلام طويل بغير طائل فلذا ضربنا عنه صفحا تجاوز الله عنه **(قوله ليدل على أنّ الله تعالى الخ)** قيل انّ للاستئناف مطلقا هنا نكتة وهى الاشارة الى أنّ ما ارتكبوه من الاستهزاء أبلغ فى الشناعة والتعاظم على الاسماع الى حدّ يقول كل سامع له ما مصير هؤلاء وعقبى أمرهم وكيف عاملهم الله تعالى والمصنف رحمه الله لم يتعرض لها بل لما فى الاستئناف من النكتتين حيث لم يصدّر بذكر المؤمنين الذين كان ينبغى أن يعارضوهم بقوله ليدل الخ ولا يخفى ما فيه من الخلل لعدم التدبر فيما قالوه فانّ ما ذكره ليس نكتة للاستئناف بل بيانا للسؤال المقدّر ومنشئه والقرينة الدالة عليه هنا مع ما فى تقريره مما لا يخفى ثم انه ردّ عليه وعلى المصنف رحمه الله بما قدّمناه من أنّ ما ذكر يؤخذ من اسناد الاستهزاء الى الله وتصدير الجملة بذكره سواء كانت مستأنفة أم لا والمصنف رحمه الله غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع فيه ولك أن تقول لو عطف لم يكن جوابا للسؤال المذكور ولا جزاء لاستهزائهم لانه يصير المعنى انهم قالوا انما نحن مستهزؤن وهم هزأة فى أنفسهم الله مستهزئ بهم واذا كان جوابا وجزاء فقد تولى الله جوابهم بنفسه تعظيما وتكريما للمؤمنين ولم يكل الجواب الى المستهزأ بهم كما هو مقتضى الظاهر اشارة الى انه يجازيهم بما لا يقدر عليه البشر وهذا انما نشأ من الاستئناف وتغيير الاسلوب بفحوى المقام كما لا يخفى على من له نظر سديد وقوله لا يؤبه به بضم الباء التحتية وهمزة ساكنة يجوز أن تبدل واوا وباء موحدة مفتوحة وهاء أى لا يعتدّ به لحقارته ومثله يعبأ به وهو متعدّ بالباء وعدّى فى الحديث باللام وهذا انما يأتى على غير الوجه الثانى فى معانى الاستهزاء فتأمل **(قوله ولعله لم يقل الله مستهزئ الخ)** قال الفاضل المحقق فى بيان ما فى الكشاف من انه لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قوله انما نحن مستهزؤن كما هو مقتضى الظاهر لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدّده وقتا بعد وقت يعنى انه لكونه فعلا يفيد التجدّد والحدوث ولكونه مضارعا صالحا للحال يفيد الحدوث حالا وكونه مستعملا فى مقام لا يناسب التقييد بحال دون حال يفيد التجدّد حالا بعد حال وهو معنى الاستمرار وهذا كما صرّحوا به يفيده المضارع مطلقا الا اذا قدّم المسند اليه فصار جملة اسمية حتى يحصل التجدّد من الفعل والاستمرار من كون الجملة اسمية على ما توهمه البعض ألا ترى انّ فى قوله تعالى وويل لهم مما يكسبون وقوله تعالى لو يطيعكم فى كثير من الامر وغير ذلك قد دل المضارع على التجدّد والاستمرار من غير تقديم المسند اليه وينبغى أن يعلم انّ هذا غير مستفاد من الجملة الاسمية فانه ثبات واستقرار لا استمرار بمعنى الحدوث حالا فحالا ومرة بعد أخرى وفى شرح الطيبى انه من اقتضاء المقام فانك اذا قلت فلان يقرى الضيف عنيت انه اعتاده واستمرّ عليه لانه يفعله أو سيفعله وقد يقال انّ هذا أبلغ من الاستمرار الثبوتى الذى تفيده الاسمية لانّ البلاء اذا استقرّ قد يهون وتألفه النفس كما قال المتنبى

حلفت ألوفا لو رجعت الى الصبا ٭ لفارقت شيبى موجع القلب باكيا

(وكما قلت أنا)

ألفت البكا فلو نال العين ٭ عيونى بكته جميع الجوارح

وقوله ليطابق تعليل للمنفى وايماء تعليل للنفى وعداه بالباء وهو يتعدّى بالى أو اللام تسمحا أو لتضمنه معنى الاعتناء والنكايات جمع نكاية بمعنى العقوبة وفعله نكأت ونكيت وهو من نكأت العدوّ اذا أكثرت

ليدلّ على أنّ الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوج المؤمنين الى أن يعارضوهم وان استهزاءهم لا يؤبه به فى مقابلة ما يفعل الله بهم ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم ايماء بأنّ الاستهزاء

فيه الجرح والقتل حتى وهن كما فى النهاية الاثيرية (قوله يحدث حالا فحالا ويتجدد حينا بعد حين) اشارة الى انه مستفاد من المضارع وانه غير الاستمرار المستفاد من الجملة الاسمية كما مرّ وما فى شرح الكشاف للعلامة الرازى من توجيه الجواب بأنه لو قال الله مستهزئ بهم حتى تكون الجملة اسمية لزم أن يكون استهزاء الله تعالى بهم ثابتا دائما وهو لا يليق بالحكيم العليم ولو قال يستهزئ الله دل على ان الاستهزاء ينتقل عنهم وهو ليس بمراد فقال تعالى الله يستهزئ بهم حتى يفيد تجدد الاستهزاء بحسب الفعل وان ذلك التجدد ثابت دائما بحسب الجملة الاسمية فهذا الايم لان المسند اذا كان اسما دل على الثبوت وان كان فعلا دل على التجدد سواء تقدم المسند اليه أو تأخر كما لا يخفى وقد مرّ ما فيه وقيل فيه بحث لانا لو سلمنا ان المسند اذا كان فعلا دل على التجدد سواء تقدم المسند اليه أو تأخر لكن لم لا يجوز أن يدل تقدم المسند اليه على الثبوت لصيرورة الجملة اسمية والجمع بين الدلالتين بأن يراد استمرار التجدد وهو أن يتجدد فرد وينقضى ثم يتجدد فرد آخر فالاستمرار فى النوع والتجدد فى الافراد وقيل فى التفصى عنه ان الجملة الاسمية الدالة على الثبات هى التى كل واحد من جزأيها اسم وأما التى الجزء الثانى منها فعل فلا كما صرح به الكاشى فى شرح المفتاح فالوجه انه يستفاد من المضارع كما حققناه لك ثم ان قوله ان استهزاء الله بهم دائما لا يليق بالحكيم العليم قيل عليه انه لا وجه له فان الاستهزاء بمعنى انزال الهوان والحقارة بأعداء الدين ولا ضرر فى دوامه بل قيل ان دوامه هو اللائق بالحكيم ودفع بأن المراد عدم اللياقة ان مقتضى الحكمة أن لا يديم الهوان والنكال حتى يألفوه ويمرنوا على مقاساته فيخف عليهم وقعه ولا يخفى أن سياق كلامه يأباه فليحرر (قوله من مد الجيش الخ) مد وأمد بمعنى وبهما قرئ هنا وفى الاعراف فى قوله تعالى يمدونهم بضم الياء وكسر الميم وبفتح الياء وضم الميم وفى الدر المصون المشهور فتح الياء من يمدهم وقرئ شاذا بضمها وفيه نظر لان المصنف رحمه الله عزى الضم لابن كثير لكنها لم تثبت عنه فى السبعة واستدل بها لما ادعاه فان القرآن يعضد بعضها بعضا وهذه من الامداد وهو لم يرد بمعنى الامهال عنده قال أبو على فى الحجة عامة ما جاء فى التنزيل فيما يحمد ويستحب أمددت على أفعلت كقوله تعالى انما نمدهم به من مال وبنين وقوله أتمدوننى بمال وما كان خلافه يجىء على مددت كما هنا وقال أبو زيد أمددت القائد بالجند وأمددت الدواة وأمددت القوم بمال ورجال وقال أبو عبيدة يمدونهم فى الغى أى يزينون لهم يقال مدّ له فى غيه وهكذا يتكلمون بهذا فهذا مما يدل على ان الوجه فتح الياء كما ذهب اليه الاكثر ووجه ضمها انه بمنزلة قوله فبشرهم بعذاب أليم اهـ وما ذكره المصنف رحمه الله تبع فيه الزمخشرى حيث قال انه من مد الجيش وأمده اذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره فهو من المدد دون المد فى العمر وهو الاملاء والامهال وكفى بالتنزيل دليلا على انه من المدد دون المد قراءة يمدونهم بضم الياء على ان الذى بمعنى أمهله انما هو مد له مع اللام كأملى له يعنى ان هذه المادة وردت مستعملة بمعنيين فى مقامين أحدهما الحاق الشىء بما يقويه ويكثره وذلك الملحق يسمى مددا وثانيهما الامهال ومنه مد العمر ومدّ الله فى الغى والواقع فى النظم من الاول دون الثانى لوجهين أحدهما انه قرئ بضم الياء من المزيد وهو لم يسمع فى الثانى وثانيهما انه متعد بنفسه والثانى متعد باللام والحذف والايصال خلاف الاصل فلا يرتكب بغير داع ودليل وغيره من أهل اللغة لا يسلمه فورد عندهم كل منهما ثلاثيا ومزيدا ومعدى بنفسه وباللام وكلاهما من أصل واحد ومعناهما يرجع الى الزيادة وتعدى هذا باللام منقول عن أبى عبيدة والاخفش وقال الجوهرى مددت الشىء فامتد والمادة الزيادة المتصلة ومدّ الله فى عمره ومدّه فى غيه أى أمهله وطول له والفرق بين الثلاثى والمزيد انما هو بكثرة استعمال أحدهما فى المكروه والآخر فى المحبوب فهو فى الشر وأمد فى الخير عكس وعد وأوعد وقيل مده زاده وأمده من غيره وقولهم الزيت والسماد لف ونشر مرتب للسراج والارض والسماد بفتح السين وتخفيف الميم وآخره دال مهملة قال فى المصباح السماد وزان سلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرقين أى زبل وسمدت الارض تسميدا أصلحتها

يحدث حالا فحالا ويتجدد حينا بعد حين كما قال وهكذا كانت نكايات الله فيهم أولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين (ويمدهم فى طغيانهم يعمهون) من مد الجيش وأمده اذا زاده وقواه ومنه مددت السراج والارض اذا اصلحتهما بالزيت والسماد

بالسماد وقوله لامن المداخ قد عرفت ماله وعليه وانه تبع فيه الزمخشري (قوله والمعتزلة لما تعذر عليهم الخ) انما تعذر لانهم قالوا بقبح ايجاد القبيح وخلقه و بوجوب ماهو الاصلح للعباد على الله تعالى والآية بظاهرها تنافى ذلك لان الطغيان قبيح كزيادته ومثله لا يصدر عنه تعالى على زعمهم فأولوه بوجوه بناء على زعمهم الفاسد من أنه لا يصدر عنه ولو صدر عنه كيف يذمهم عليه ولذلك فسر بعضهم بالامهال لكنهم لم يرتضوه لان اللغة لا تساعده وقوله منعهم الله تعالى ألطافه الخ اشارة الى أول وجوه التأويل وهو أنه تعالى منعهم ألطافه التي منحها غيرهم وخذلهم لكفرهم وماهم عليه فتزايد رين قلوبهم وظلمتها فسمى ذلك الزائد مددا في الطغيان وأسند اليه تعالى ففيه مجاز لغوى في المسند وعقلى في الاسناد باسناد الفعل لمسببه وفاعله في الحقيقة الكفرة والألطاف جمع لطف كقفل وأقفال وهو عند المتكلمين ما يختار عنده المكلف الطاعة تركا واتيانا وينقسم الى توفيق وعصمة وقال القشيرى اللطف قدرة الطاعة على الصحيح ويسمى ما يقرب العبد الى الطاعة ويوصله الى الخير أيضا لطفا كما سيأتي ومنح بمعنى أعطى والخذلان ترك المساعدة والرين صدأ يعلوا الحلى استعير لما يمنع قبول الحق والاهتداء له كالظلمة يعني انهم لما أصروا على الكفر لم يساعدهم الله لمنعهم لطفه عنهم فتزايد رين قلوبهم فسمى ذلك التزايد مددا وأسند الى الله لانه المسبب لسببه فهو السبب البعيد ففيه تجوزان كما مر والكفر والرين ومدده من أفعال الكفرة عندهم وقوله بسبب كفرهم متعلق بمنعهم أو خذلهم وهو جواب عن سؤال مقدر أى لم منع بعض عباده ومنح آخرين والكل عباده ومثله لا يحسن عقلا عندهم فأجيب بأنهم تسببوا لذلك بالكفر والاصرار ورد بأن المتبادر من كونه مسببا انه خالق السبب ومنع الالطاف عدمى لا يتعلق به الخلق فان قيل يدفعه قوله خذلهم فان الخذلان تيسير أسباب الغواية كما ان اللطف تيسير أسباب الهداية وقعوا فيما فروا منه فان تسبيب القبيح قبيح وان كان قبحه دون قبح ايجاده ثم انه ينقل الكلام الى ما قبل الكفر والاصرار فان قالوا بوجود الالطاف عندها كان مكابرة لانها لو كانت ما كفروا ولا أصروا فالحق ما ذهب اليه أهل الحق فتدبر (قوله فتزايدت بسببه قلوبهم) الظاهر انه ماض معطوف على منعهم لا جواب لما لمنع الفاء وان كان جائزا أيضا فان جوابها يكون ماضيا بلا فاء وقد يكون معها و يكون مضارعا وجملة اسمية مع اذا الفجائية والفاء كما فصله شراح التسهيل وقوله تزايد قلوب المؤمنين مصدر منصوب على انه مفعول مطلق لقوله تزايدت تشبيهي كما تقول وقيته وقى الكتاب وأما كونه ماضيا جوابا لما الماهر بامن اقتران الجواب بالفاء فمع انه لا حاجة اليه بعيد بحسب المعنى لانه لا تعرض له في الآية وان لزم معناها (قوله أو مكن الشيطان من اغوائهم الخ) عطف على منعهم وأسند جواب لما الثانية كما مر وهو مجهول وهذا هو الوجه الثاني من تأويلات المعتزلة وحاصلها كما قال قدس سره انه اما أن يكون سمى ما تزايد من الرين مددا في الطغيان وفيه تجوزان كما مر أو أريد بالمد في الطغيان ترك القسر والالجاء الى الايمان وهو فعله تعالى واسناده اليه حقيقة والمسند مجاز أو المراد معناه الحقيقي وهو فعل الشيطان لكنه أسند اليه تعالى مجازا على مذهبه لانه بتمكينه واقداره وقد يتوهم ان ايقاع المد عليهم تجوز لازم على كل مذهب لان حقيقته أن يوقع على الطغيان ونحوه مما يقع فيه الزيادة ودفع بأن المفهوم من مد طغيانهم ومدهم في طغيانهم واحد (وههنا مباحث جليلة. الاول) انه أورد على ما في الكشاف وشروحه كما سمعته آنفا انه جعل منع الالطاف سبب الاصرار على الكفر ولا شك ان الكفر والاصرار عليه سبب لمنع الالطاف ففيه دور وقد مر ايماء اليه ثم انه جعله فعلا للشيطان في الوجه الثاني والشيطان لا يقدر على خلق شئ في العبد باتفاق منا ومنهم وانما هو مغو بوسوسته وتزيينه ولا يقدر على غير ذلك كما حكاه الله عنه في قوله وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلوموني ولوموا أنفسكم فتعين ان محدثه العبد عندهم وقول المعتزلة كما حكاه الزمخشري انه فعل الشيطان لا يخوله شيطان أصلا كما قيل

ما أقبح الشيطان لكنه ＊ ليس كما قالوا وما صوروا

(تعريف اللطف وأقسامه)

لامن الشف العمر فانه يتعدى باللام كأملى لهم ويدل عليه قراءة ابن كثير وعندهم والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى ألطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسدّهم طرق التوفيق على أنفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم رينا وظلمة تزايد قلوب المؤمنين انشراحا ونورا أو مكن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانا أسند ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب.

(جواب لما)

وأضاف الطغيان اليهم لئلا يتوهم أن اسناد الفعل اليه على الحقيقة ومصداق ذلك انه لما أسند المد الى الشياطين أطلق الغي وقال وإخوانهم يمدونهم في الغي

وقد أجيب عن هذا بأن منع الالطاف مسبب للكفر والاصرار عليه ثم بعد ذلك يكون الكفر المستمر مانعا لالطاف اخر فلا دور فيه والمراد بكونه فعل الشيطان انه حدث من العبد بوسوسته فهو مجاز في الاسناد والاول صحيح وأما الثاني فغير صحيح كما لا يخفى وقد صرح الشراح بخلافه (الثاني) انه أورد على الاول وكونه مجازا في المسند والاسناد انه ان كان المدد واعطاؤه مختصا بالاجسام كما يتبادر من كلام الاساس لا يصح انه لا تجوز في الوجه الاخير الا في الاسناد لان الشيطان لا يعطي المنافقين حبة يتقوى ويتكثر بها طغيانهم اذ ليس منه الا الوسواس وان كان أعم يتناول الذوات والصفات كالرين والظلم لا يكون في المسند تجوز أصلا وأجيب عنه باختيار الشق الثاني لكنه وان عم مخصوص بالمحسوس (الثالث) انه على ارادة تمكين الشيطان قيل ان الاسناد الى الشيطان أيضا مجازي لان أصل الطغيان وزيادته من فعل الكفرة عندهم الا انه لما صدر منهم باغواء الشيطان أسند اليه لكونه موجد السببه اذ لا قدرة له على غير الوسوسة كما مر لكن لما حصل ذلك باغواء الشيطان وكان اغواؤه باقدار الله له عليه وتمكينه منه فالتسبب بعيد ولذا أسند اليه لانه مسبب له بصيغة اسم الفاعل ولا يخفى ما فيه من الخبط والخلل وكيف يتوهم اسناده مجازا الى الشيطان هنا وهو مسند في النظم الى الله تعالى فالظاهر ان المد تجوز به عن تزيين الشيطان واغوائه لانه مسبب للزيادة الا انه لما شاع ذلك وكثر منه صار كأنه موجد له حقيقة واسناده الى الله تعالى مجازي أيضا فهو كالاول في التجوز في المسند والاسناد الا انه يغايره لمغايرة المتجوز به فيهما ثم ان المصنف رحمه الله خالف الزمخشري فطوى التجوز بالمد في الطغيان عن ترك القسر والالجاء الذي هو فعل الله واسناده اليه حقيقة وان كان المسند مجازا لقربه من الاول لان منع الالطاف وترك القسر كشيء واحد ثم ان الظاهر انه اختار انه مجاز عن منع الالطاف في الاول لا عما تزايد من الرين ولذا ترك قول الزمخشري فسمى ذلك التزايد مددا فهو عنده مجاز في الطرف فقط واسناده حقيقي عنده فعدل عما في الكشاف لما فيه من تطويل المسافة وزيادة التجوز وهذا مما لم يتنبه له شراح هذا الكتاب وهو من منح الكريم الوهاب ثم ان السمرقندي رحمه الله قال في تفسيره هنا متهم في الطغيان بمعنى خلق فعل الطغيان لان المد متى أضيف الى الاعيان يراد به الطول والعرض للعين والجسم وان أضيف الى الفعل يراد به الامتداد وهو تجدد الفعل بتجدد الزمان وهذا معنى قول الفقهاء ان الفعل الممتد حكم الابتداء نحو السكون والركوب ونحوهما اه فقد عرفت منه انه لا يختص بالمحسوس صفة كان أو ذاتا وانه يختلف باختلاف ما يضاف اليه ومنه علم ما في كلام بعض الشراح الذي سمعته آنفا (قوله وأضاف الطغيان الخ) هذا وما بعده كله من كلام المعتزلة وتأييد أوهامهم النازغة وقال قدس سره لم يرد الزمخشري ان هذه الاضافة تدل وضعا على ان الطغيان بايجاد العبد لا بايجاده تعالى حتى يرد عليه ان الامور المخلوقة له تعالى اذا قامت بالعباد كالبياض تضاف اليهم اضافة حقيقية لا مجاز به لادنى ملابسة كما توهم فلا دلالة للاضافة على ايجاد العباد لها بل أراد ان الطغيان من الافعال التي اكتسبوها باختيارهم استقلالا ولا تعلق لها به تعالى فحقه أن يضاف اليهم لا اليه اشعارا بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم لا حاجة فيه الى الاضافة ولولا قصد هذا عريت عن الفائدة ومثله معتبر في الخطابيات عند البلغاء ورد بأن هذه الخطابيات لا تعارض البراهين القاطعة بأنه لا خالق سواه وانه لا يقع الا ما أراده وقيل عليه ان الزمخشري عنى أن اثبات اللغو في كلام الله تعالى وترك اعتبار الدلالات الخطابية المعتبرة عند البلغاء مما لا يليق بمقام الاعجاز وان بنى عليه تأييد مذهبه ورد مذهب أهل السنة لئلا يلزم هذان الامران المنافيان لاسلوب الحكيم فلا يكفي في دفعه ان الدلالات الخطابية لا تعتبر مع الدليل القاطع الذي ذكره فالجواب ان فائدة الاضافة الاشارة الى ان نسبة الطغيان الى العباد ليست بمجرد المحلية بل باعتبار كسبهم اياه وان كان بخلق الله تعالى وارادته وأيضا يجوز أن تكون الاضافة للعهد على ان المراد بطغيانهم الطغيان الكامل ولا يخفى انه فر من السحاب ووقف تحت

الميزاب فانّ الاضافة لاتدل على الكسب ولا على عدمه ألاترى انك تقول عبد زيد وبلده فانّ موضوعها انما هو الاختصاص التام بأىّ طريق كان فالظاهر أن يقال انه للاشارة الى انّ طغيان غيرهم فى جنبهم كلاشئ لادّعاء اختصاصهم به وهذا أنسب بطريق البلاغة ومصداق الشئ مايصدّقه أى يحققه ويدلّ على انه أمر واقع وهو بكسر الميم صيغة مبالغة كما يقال فلان مضمار ومطعام وقد يكون مصدرا واسم مكان وزمان كمعاد وميقات وليس هذا بشئ فانّ تعريف اللام والاضافة متقاربان وهو تفنن وسيأتى تفسير هذه الآية فى سورة الاعراف (قوله أو كان أصله يمد لهم الخ) عطف على لما منعهم الخ وقيل انه عطف على قوله من مدا لجيش ولا يخفى بعده وهو قول الجبائى من المعتزلة وهو أحد التأويلات لما تعذر عندنا بقاؤه على ظاهره كما مرّ واليه ذهب الزجاج وتبعه البغوى وغيره من المفسرين ورجح كونه بمعنى الامهال لانه فى حد ذاته احسان وخير وهو تعالى لايمدّهم فى الشرّ وقد مرّ مافيه وانّ الحذف والايصال خلاف الاصل وانّ كونه لايتعدى الا بالحرف غير مسلم عند أهل اللغة فتذكره (قوله كى يتنبهوا ويطيعوا الخ) هذا أيضا من تتمة التأويل وكلام المعتزلة فانّ المدّ فى العمر فعل الله تعالى حقيقة وهو عندهم معلل بالاغراض وجار على الوجه الاصلح الواجب عليه ليجرى على وفق مصالح العباد فامهالهم ليس للازدياد فى المعاصى القبيحة حتى لايسند الى الله وهذا ومابعده بناء على انّ فى طغيانهم ليس لغوا متعلقا بيمدّهم بل حال من ضميره أو متعلق بيعمهون مقدّم عليه والجملة حالية والمعنى انه يمهلهم ليتنبهوا وهم يزدادون طغيانا وعمى أو يمدّهم من المدد أى يمدّهم بالمال والبنين لاجل أن يصلحوا والحال انهم بخلافه وقد قيل على قوله كى يتنبهوا الخ انه لايدل عليه اللفظ ولا السياق بل يدلّ على خلافه لان قوله يمدّهم معطوف على قوله يستهزئ بهم كالبيان له على انّ الامهال يكون للتنبيه والاستدراج والسياق يؤيد هذا دون ذاك والله تعالى عالم بعواقب أمورهم وأنهم لايتنبهون فكيف يقصد خلاف مايعلمه فان أراد الاعتراض على المصنف فليس بوارد عليه لانه ناقل لما قاله المعتزلة وان أراد بيان مافى نفس الامر فلا ضير فيه وقوله فيما ازدادوا الخ الحصر مستفاد من المقام لامن سياق النظم (قوله أو التقدير يمدّهم الخ) هذا جواب رابع للمعتزلة على أن يمدّهم من المدد بارشادهم للادلة العقلية والنقلية وافاضة مايحتاجون اليه ليصلح حالهم واستصلاحا مبنىّ على مذهبهم فى التعليل بالاغراض والاستصلاح ارادة الصلاح وقد قيل عليه انه يلزم تخلف مراده تعالى وهو مذهب المعتزلة وأما عندنا فمحال والكلام فى تقرير مذهبهم فلا يضرنا وأما انه وارد على قوله تعالى وماخلقت الجنّ والانس الا ليعبدون الا أن يراد البعض منهم وهم السعداء فهو ساقط ولك أن تفسر الاستصلاح بطلب الصلاح والطلب غير الارادة عندنا وأما الآية فلا يرد عليها شئ كما توهم لانّ ماخلق له الجنس غير ما أريد منهم وسيأتى تفسيرها فى محلها فلا حاجة لتلقى الركبان وقوله وهم مع ذلك الخ قيل انه اشارة الى أنّ يعمهون خبر مبتدا محذوف وفى طغيانهم متعلق به أو بيمدّهم والظاهر أنه بيان لحاصل المعنى من غير تقدير فيه ويعمهون حال من منصوب يمدّهم أو من مجرور طغيانهم أو هما حالان من ضمير يمدّهم وان منعه بعضهم وقيل انه اشارة الى تقدير مبتدا وأنّ الجملة مستأنفة لبيان عدم انتفاعهم بما أمدّهم الله تعالى به (قوله والطغيان الخ) المصدر يكون مضموما كشكران ومكسورا كحرمان وقد سمعا فى مصدر اللقاء كما أشار اليه المصنف وقال الراغب الفرق بين الطغيان والعدوان أنّ العدوان تجاوز المقدار المأمور بالانتهاء اليه والوقوف عنده والطغيان تجاوز المكان الذى وقفت فيه ومن أخل بما عين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فيما يتعاطاه فقد طغى ومنه طغى الماء أى تجاوز الحد المعروف فيه قيل والبغى طلب تجاوز قدر الاستحقاق تجاوزه أو لم يتجاوزه وأصلها الطلب ويستعمل فى التكبر لانّ المتكبر طالب منزلة ليست له وقوله عن مكانه عدى التجاوز بعن وقد وقع مثله فى كلامهم كما فى عبارة الرضى والزمخشرى والسكاكى وقد اعترض عليه السيد فى حواشى الرضى فقال جاوزت الشئ وتجاوزته بمعنى وتجاوز عنه بمعنى عفا يعنى أنّ المتعدى بعن انما هو بمعنى العفو والمغفرة

أو كان أصله يمدّ لهم بمعنى يملى لهم ويمدّ فى أعمارهم كى يتنبهوا ويطيعوا فما زادوا الا طغيانا وعمها فحذفت اللام وعدى الفعل بنفسه كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه أو التقدير يمدّهم استصلاحا وهم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم والطغيان بالضم والكسر كلقيان ولقيان تجاوز الحد فى العصيان والغلوّ فى الكفر وأصله تجاوز الشئ عن مكانه قال تعالى انا لما طغى الماء حملناكم

والعمه فى البصيرة كالعمى فى البصر وهو التحير فى الامر يقال رجل عامه وعمه وأرض عمهاء لا منار بها قال
* أعمى الهدى بالجاهلين العمه *
(أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) اختاروها عليه واستبدلوها به

فهذه العبارة وأمثالها مخالفة لكلام العرب وكأنه ضمن التجاوز معنى التباعد واليه ذهب كثير من الفضلاء وقد وقع مثله فى شعر من يوثق بمن يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه كقول أبى تمام فى بعض قصائده

فلا ملك فرد المواهب والقها * تجاوزنى عنه ولا رشأ دفرد

وقد تعرض له الامام التبريزى فى شرحه ولم ينتقده عليه وهو من أئمة اللغة وهذا مما لم يقف عليه المعترضون كما بيناه فى حواشى الرضى تجاوز الله عنه (قوله والعمه فى البصيرة كالعمى فى البصر) ظاهره انهما متباينان لاختصاص أحدهما بالباطن والآخر بالظاهر وهو مخالف لقول الزمخشرى العمى عام فى البصر والرأى والعمه فى الرأى خاصة لانه جعل بينهما عموما وخصوصا مطلقا وهو المشهور وقد أيد بقوله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ولك أن تقول فى التوفيق بينهما ان العمه مخصوص بالقلب والعمى بالبصر بل بالعينين اذ لا يقال لفاقد أحدهما أعمى بل أعور ثم تجوز به لما فى القلب وشاع حتى صار حقيقة عرفية لغوية ولذا لم يذكره فى الاساس فى المجاز فان نظرنا الاصل الوضع كانا متغايرين كما ذكره المصنف وان نظرنا للاستعمال والحقيقة الثانية كان كما ذكره الزمخشرى ولذا كان له صفتان أعمى وعم ككذر وتحقيقه كما فى المصباح عمه فى طغيانه عمها من باب تعب اذا تردد متحيرا وتعامه مأخوذ من قولهم أرض عمهاء اذا لم يكن فيها امارات تدل على النجاة فهو عمه وأعمه وعمى عمى فقد بصره فهو أعمى والمرأة عمياء والجمع عمى من باب أحمر وعميان أيضا ويعدى بالهمزة فيقال أعميته ولا يقع العمى الا على العينين جميعا ويستعار العمى للقلب كناية عن الضلالة والعلاقة عدم الاهتداء فهو عم وأعمى القلب اه وما قيل فى التوفيق ان المصنف رحمه الله لم يرد اختصاص العمى بالبصر بل أراد بيان العمه بأنه صفة للبصيرة بمنزلة العمى فى البصر لا طائل تحته والدهر رضى العمى بالعور (قوله وهو التحير الخ) تحقيقه كما عرفته أن أصل العمه عدم الامارات فى الطرق التى تنصب لتدلهم من حجارة وتراب ونحوهما وهو المنار ثم تجوز به عن التردد والتحير مطلقا وصار هذا حقيقة ثانية واليه أشار الشيخان كغيرهما فأشارا بالتحير الى المعنى المستعمل فيه وأشار بقوله وأرض الخ الى وصفه الاصلى لمن قال ان هذا من توصيف المحل بوصف من فيه لم يصب وقوله * أعمى الهدى بالجاهلين العمه * مصراع أو بيت من الرجز من أرجوزة طويلة لرؤبة بن العجاج الراجز المشهور وقبله

ومخفق من أهله ونهله * من مهمه أطرافه فى مهمه

وهو فى وصف مفازة وفى شرح الكشاف أى رب مفازة لا تنتهى سعة بل أطرافها من جوانبها فى مفازة أخرى أعمى الهدى أى أخفى المنار بالقياس الى من لا دراية له بالمسالك جعل خفاء العلم عمى له بطريق الاستعارة وقيل أعمى صفة من عمى عليه الامر التبس أى ملتبس الهداية الى طرقها على من يجهل ويتصرفها وقد يقال أعمى فعل ماض أى أخفى طرق الاهتداء والعمه بضم العين وتشديد الميم جمع عامه وقال الطيبى رحمه الله انه جمع عمه أو عامه أى المهمه طريقه مشتبهة على الغبى اذ ليس فيه جادة أو منار يهتدى به وقوله انه جمع عمه أى أثبته أهل اللغة على خلاف القياس فيهما والا فغرده المطرد فاعل وفاعلة كركع ولذا تركه غيره من الشراح (قوله تعالى أولئك الذين الخ) موقع هذا كموقع أولئك على هدى ومقابله لانه بعد ذكر المنافقين وصفاتهم القبيحة المفصلة كأنه قيل من أين دخل عليهم هذه القبائح ولم ينفعهم النذر والنصائح فأجيب بأنهم وان استعدوا لغير ذلك فانما خسر أولئك على ما مر لانهم أبطلوا استعدادهم الفطرى فاستبدلوا الهداية بالضلالة حتى خسرت صفقتهم وفقدوا الاهتداء للطريق المستقيم ووقعوا فى تيه الحيرة والضلال ثم لا يخفى موقع الضلالة بعد العمه الذى أصله الضلال فى القفار التى لا منار لها وقال قدس سره ان هذه الآية تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الابلغ والمد فى الطغيان على سبيل الاستئناف أو هى جملة مقررة لقوله ويمدهم فتأمل (قوله اختاروها عليه واستبدلوها الخ) أدخل الاستبدال على المتروك الذى كأنه كان فى يده فتركه وعدى الاشتراء بنفسه

للمأخوذ المختار وسيأتى تفصيله وحركوا واو اشتروا لالتقاء الساكنين وجعلت الحركة ضمة لمناسبة
الواو فهى عليها أخف من الكسرة وقال الفراء انها حركت بحركة المحذوف قبلها والاشتراء مجاز وهو
اما مجاز مرسل لان الاشتراء استبدال خاص أريد به المطلق أو استعمل فى لازمه ويجوز ان يكون هذا
مراد الزمخشرى بالاستعارة لانها تستعمل بمعنى المجاز مطلقا وتسمى استعارة لغوية وذهب بعض
شراح الكشاف الى أنها الاستعارة المتعارفة لتشابههما فى الاعطاء والاخذ ولا يضر كونه جزء المعنى كما
توهم لان وجه الشبه كما يكون خارجا يكون داخلا كما صرح به أهل المعانى وجوز فيه بعضهم أن يكون
استعارة مكنية وتخييلية بأن تشبه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن تشبيها مضمرا فى النفس بجامع
الاختيار فيهما ويجعل الاشتراء قرينة له تخييلية ثم ان ماذكره المصنف رحمه الله هو ما فى الكشاف بعينه
حيث قال ومعنى اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة وما قيل
عليه من أنه كان الاحسن والاليق بما سيأتى أن يقول المصنف استبدلوها به أو اختاروها عليه بالعكس
واستعمال أو مكان الواو ليس بشئ لان المراد أنهم جمعوا بين الاختيار والاستبدال فلا وجه للعطف
بأو وقدم الاختيار لانه المراد فى الحقيقة وما سيأتى شئ آخر سيأتى بيانه (**قوله وأصله بذل الثمن الخ**)
الثمن العوض وهو أعم من القيم لانها المثل المقاوم له وان استعملت بمعناه أيضا والناض بنون وضاد
معجمة مشددة المراد به النقد وهو الدراهم والدنانير ويستعمل بمعنى الناجز قال ابن القوطية نض الشئ
حصل والناض من المال ما له مدة وبقاء وأهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نضا وناضا والاصل
فى عبارة المصنف رحمه الله بمعنى الحقيقة لانه أحد معانيه المستعمل فيها وفيه اشارة الى أن ما فسر به
أولا معنى مجازى له والاول أولى وهذه قضية اتفاقية فان وجود النقد فى أحد الجانبين بعينه للثمنية
والاشتراء عرفا وشرعا فما قيل عليه من أن كون أحدهما ناضا لا مدخل له فى تسمية بذل الناض اشتراء
لابتنائه على وضع الشراء لبذل الثمن من ترك ما يعنى للاشتغال بما لا يعنى وقوله من حيث انه لا يطلب الخ
تعليل لثمنيته أى لكونه غير مقصود لذاته اذ لا ينتفع به فى نفسه ولذا جاء فى الحديث الدراهم والدنانير
خواتيم الله فى أرضه وهو من جوامع الكلم وقوله وبذله اشتراء بنصب اشتراء ان عطف على اسم كان
المستتر وخبرها للفصل أو بالرفع مبتدأ وخبر وقوله والا الخ أى وان لم يكن نقد فيجوز جعل كل من
الطرفين ثمنا وهذا برمته مأخوذ من كلام الراغب فى مفرداته وخرج بقيد الاعيان المعانى
كالمنافع فى الاجارة وأن يكون فاعل تعين ومن حيث متعلق به وقيل اعتراض (**قوله ولذلك عدت**
الكلمتان الخ) المراد بالكلمتين البيع والشراء وما شاركهما فى المادة وذلك اشارة للمذكور والمدلول
عليه الكلام من دلالة أحدهما على البذل والاعطاء والآخر فى الاخذ الذى يقابله واستعمال كل
منهما فى مكان الآخر على البدل والاضداد جمع ضد والمراد بها عند الاطلاق فى اللغة اذا قالوا هو
من الاضداد كلمات وردت فى كلام العرب موضوعة بالاشتراك للضدين كالجون الموضوع للابيض
والاسود وفى قوله عدت اشارة الى أن بعض أهل اللغة ذكر ذلك الا أنه فى الحقيقة ليس منها لان كلا منهما
انما أطلق على الطرفين باعتبار تشابههما لا باعتبار تضادهما وفى المصباح انما ساغ أن يكون الشراء من
الاضداد لان المتبايعين تبايعا الثمن والمثمن فكل من العوضين مشترى من جانب مبيع من جانب اه
ومن لم يقف على المراد قال لم يلزم مما ذكر كونهما من الاضداد بل يلزم منه أن يكون الشراء بذل الثمن
والبيع أخذه ولا يلزم أن يكون لكل منهما معنيان أحدهما ضد الآخر وهو غنى عن الرد (**قوله**
ثم استعير للاعراض الخ) قد مر بيان معناه وأنه من أى أنواع المجاز وقد صرح أولا بأن معناه الحقيقى
مختص بالاعيان وهذه الحقيقة عرفية لغوية وقوله سواء كان اسم كان المستتر راجع لما قبله من مدلول
ما الموصولة وغيرها الدالة على مقابله لتأويله بالمذكور ونحوه لا لكل منهما على البدل كما قيل لان مثله ان
سلم صحته بخلاف الظاهر فى الضمائر وما ذكر سائغ صحيح وقد صرحوا بأن الضمير قد يجرى مجرى اسم

وأصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان
فان كان أحد العوضين ناضا تعين من حيث انه
لا يطلب لعينه أن يكون ثمنا وبذله اشتراء
والا فأى العوضين تصورته بصورة الثمن فباذله
مشتر وآخذه بائع ولذلك عدت الكلمتان من
الاضداد ثم استعير للاعراض عما فى يده
محصلا به غيره سواء كان من المعانى أو من
الاعيان

الاشارة (قوله أخذت بالجمة رأسا أزعرا الخ) في شرح الفاضل المحقق الجمة أي بضم الجيم وتشديد الميم مجتمع شعر الرأس والازعر افعل من الزعر بزاي معجمة وعين وراء مهملتين الاصلع وفي الصحاح الدردر بضمتين مغارز أسنان الصبي وقيل ان المراد هنا الاسنان الساقطة الباقية الاصول من الدرد بالفتح تحات الاسنان الى الاسناخ أي انهيارها وانفتاتها الى الاصول والعمر عطف بيان للطويل وفي حواشي شيخ الاسلام الحفيد الظاهر أن يقال مغرزلان الدردر واحد جمعه الدرادر على ما في الصحاح ألا ترى أن الفاضل اليمني قال الدردر قيل هو جمع الدردار فكتب قدس سره في الحاشية الصواب هو واحد الدرادر اه (أقول) الباء في قوله بالجمة الخ باء البدلية أي استبدلت بالشعر التام الكثير شعر رأس أصلع وبالثنايا الحسنة الواضحة ثنايا مكسورة أو ساقطة وبالعمر الطويل عمرا قصيرا وهو كناية عمن بدل شبابه بمشيبه وهذا استبدال لامر سني حسن بأمر حقير قبيح كاستبدال الرجل المسلم اذا ارتد اسلامه بكفره وهذه الابيات لابي النجم الشاعر المذكور من أرجوزة له رائية والمراد بالمسلم المتنصر جبلة بن الايهم الغساني وكان وفد على عمر رضي الله عنه وأسلم وهو ملك فكتب عمر رضي الله عنه الى أجناد الشام أي نواحيها ان جبلة ورد الي في سراة قومه وأسلم فأكرمته ثم سار الى مكة فطاف فوطئ ازاره رجل من بني فزارة فلطمه جبلة لطمة هشم بها أنفه وكسر ثناياه فشكاه الى عمر رضي الله عنه فقال له اما العفو واما القصاص فقال أتقتص مني وأنا ملك وهو سوقة فقال له قد سوى بينكما الاسلام فسأله التأخير الى الغد فأمهله فلما أتى الليل هرب مع قومه الى الشأم وارتد وكان كما يقال ندم بعد ذلك وقال شعرا بن أمية

فياليت أمي لم تلدني وليتني * صبرت على القول الذي قاله عمر

والجيذر كضيغم بجيم وياء مثناة تحتية يليها ذال معجمة أو مهملة ثم راء مهملة وفي القاموس مجيذر كعظم القصير الغليظ الشثن الاطراف كالجيذر أو هذه بالمهملة ووهم الجوهري يعني في اعجامه كما في الذيل والصلة من أنه جتنر او جندر بمثناة فوقية أو مهملة وفي حواشي الصحاح لابن برى قال أبو سهل الهروي الاعجام تصحيف والصواب الجيدر بدال مهملة هذا ما رأيته في كتب اللغة بعد كثرة مراجعة الدفاتر من غير اختلاف في المثناة التحتية ثانية وانما الخلاف في الاعجام والاهمال وفي حواشي القاضي الجلال السيوطي الجبذر بالجيم والموحدة والذال المعجمة القصير ولولا حسن الظن به قلت انه تصحيف عليه فانه مما لم ينقله أحد من أهل اللغة وتعريف المسلم كما اتفق عليه الشراح للعهد ثم ان اعتراض الفاضل المذكور على تفسير الجوهري الدردر بالمغارز وأن صوابه الافراد لا وجه له فانه وان كان مفردا يستعمل بمعنى الجمع كما في البيت المذكور ومثله كثير في أسماء الاجناس ثم انهم ردوا على ما ذكره الفاضل اليمني ولا يرد ما أوردوه عليه أيضا لانه ناقل له وهو ثقة ولا مانع من كون الدردار كسلسال مفردا والدردر اسم جمع له وأيضا قوله ان العمر عطف بيان خلاف الظاهر اذ المتبادر أنه مضاف ومضاف اليه كزيد الطويل النجاد وفي الشعر لطيفة أدبية لم ينبهوا عليها وهي أنه اذا كان المراد بالمسلم جبلة وسبب ردته لطمه البدوي لطمة أسقطت أسنانه ففيه مناسبة لقوله وبالثنايا الواضحات الدردرا * وما ذكروا ان أصل ما فيه من الاسهاب فهو مغتفر بما أهداه من لطائف الآداب والحمد لله الهادي لصواب الصواب وقوله اذ تنصر أي ارتد ودخل في دين النصارى بدل من المسلم كقوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت قال ابن الصائغ شبه حال صباه بالاسلام وحال شيخوخته بالكفر ومما يناسبه قوله

أورد قلبي الردى * لام عذار بدا * اسود كالكفر في * مثل بياض الهدى

(قوله ثم اتسع فيه الخ) يعني أن أصله في عرف اللغة وحقيقته كان استبدال الاعيان بالاعيان ثم استعمل مجازا في المعاني العين والمعنى ثم توسعوا فيه فأرادوا به مطلق الرغبة عن شئ سواء كان عينا أولا في يده أولا طمعا في غيره سواء حصل ذلك الغير أولا وضمير فيه للاشتراء المفهوم من السياق وهذا أعم مما قبله اذ لا يعتبر

ومنه

أخذت بالجمة رأسا أزعرا
وبالثنايا الواضحات الدردرا
وبالطويل العمر عمرا جيذرا
كما اشترى المسلم اذ تنصرا

ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشئ طمعا في غيره

والمعنى انهم أخلوا بالهدى الذى جعل الله
لهم بالفطرة التى فطر الناس عليها محصلين
الضلالة التى ذهبوا اليها

فيه التحصيل بل مجرّد الطمع وهذا الاطلاق على اطلاق والمتبادر منه أنه مجاز على مجاز والتوسع مناسب له وهم قد يستعملونه لمطلق التجوز وقد يراد به ماهو قريب من الحقيقة كالتفسح والتمسح وماقيل من انه يقال لما لم تقم عليه قرينة ليس بشئ والقرينة هنا معمولا. (قوله والمعنى انهم أخلوا بالهدى الخ) هذا تحقيق لمعنى النظم بعد بيان معنى الاشتراء على وجه يعلم منه مافى الكشاف حيث قال فان قلت كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلت جعلوا لتمكنهم منه واعراضه لهم كأنه فى أيديهم فاذا تركوه الى الضلالة فقد عطلوه واستبدلوها به ولان الدين القيم هو فطرة الله التى فطر الناس عليها فكل من ضل فهو مستبدل خلاف الفطرة والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء يقال ضل منزله وضل دريص نفقه فاستعير للذهاب عن الصواب فى الدين وقال قدس سره الجواب الاول انهم لما كانوا متمكنين منه تمكنا تاما بعد التكليف به وتيسر أسبابه استعير ثبوته لهم لتمكنهم منه فان العبارة تدل على ثبوت الهدى لهم والمراد تمكنهم وأما الحل على جعل الهدى مجازا عن تمكنه فمما يأباه ظاهر كلامه والجواب الثانى ان المراد بالهدى هو الهدى الذى جبلوا عليه وقد كانوا على هذا الهدى بلا شبهة ثم استبدلوا به الضلالة فلا مجاز فى ثبوت الهدى لهم بل فى لفظ الهدى ان لم تكن الفطر مندرجة فى حقيقته وهو رد على قول الشارح المحقق جعل تمكنهم من الهدى بعد التكليف به بمنزلة تملكهم اياه فيكون التجوز فى نفس الهدى حيث أريد به التمكن منه أو فى نسبته اليهم حيث استعير ثبوته لهم لتمكنهم منه واذا أريد الهدى الذى جبلوا عليه فلا مجاز أصلا أو هو فى الهدى فقط ان كان وقد قيل عليه ان أول كلامه يشعر بأن الاسناد مجازى وآخره بأن التجوز لغوى وكلاهما غير ظاهر وصحة الكلام مقتضية لاسناد الضلالة والهدى اليهم (أقول) قصد الفاضل المحقق فيما أبداه فان العلامة لما قرر التجوز فى الاشتراء وأنه بمعنى الاختيار والاستبدال فورد عليه أن استبدال الشئ بشئ يقتضى أن يدخل كل منهما تحت حيازة تصرفه وهم لم يحوزوا الهداية فى الواقع كما ينادى عليه قوله وما كانوا مهتدين أجاب عنه بوجهين اما جعل التمكن من الشئ بمنزلة حصوله أو يراد بالهدى الهدى الجبلى فان كل مولود يولد على الفطرة فأشار المحقق رحمه الله الى أنه اذا نزل التمكن منزلة التملك يجوز أن يقال ان ما بالقوة جعل كأنه بالفعل فالتجوز فى الهدى كما يسمى العصير مسكرا أو فى النسبة أى نسبة الفعل الى مفعوله لان معناه بدلوا الهدى أى بدلوا تمكنه لهم فتركوه والتجوز فى الاسناد بناء على الظاهر من لفظ الاشتراء وهو لا ينافى التجوز اللغوى فى الطرف كما مر ولما فى التجوز فى النسبة من الخفاء أخره وقوله انه اذا أريد ما جبلوا عليه فلا مجاز يعنى به أن اطلاق الهداية على مافى الجبلة وهو أمر معنوى غير محسوس يكفى فى تحقق حقيقة ثبوته فى نفس الامر ظهر أم لا كما سيأتى بيانه وان قيل انه لا بد فى تحققه من قيامه بهم بالفعل اذ لا يسمى العلم قبل وجوده فى الذهن مثلا علما والهدى ليس كذلك فهو مجاز وهو الظاهر فانكاره قدس سره التجوز فيه وادعاء أن كلام الكشاف يأباه لا يسلم بسلامة الامير ثم انه على التجوز الظاهر أنه من قبيل ضيق فم الركية وبما قررناه لك ظهر اندفاع ما أورد عليه من اضطراب كلامه كما سمعته آنفا وأما كلام المصنف رحمه الله فتقريره انه لما جعله مجازا فى المرتبة الثانية عن الرغبة عن الشئ بتركه طمعا فى تحصيل غيره وهم قد رغبوا عن الهدى طمعا فى علو أمرهم ونفاق نفاقهم واختاروه فاشتروا المجاز وحاصل معناه مع متعلقاته ماذكره المصنف أى تركوا الهداية مائلين عنها الى الضلالة والغواية وجعل الوجهين وجها واحدا لان الهدى المركوز فى الجبلة والفطرة ان لم يكن هدى حقيقيا يرجع الى الهدى المتمكن منه فما قيل من ان ملخص كلام المصنف رحمه الله أن المراد بالهدى الهدى الذى جبلوا عليه لا الخارج الى الفعل اما أن ذلك هدى حقيقة أو مجازا ففيه توقف من الفحول وقوله واختاروا الضلالة اشارة الى جواب آخر وهو أن الاشتراء ليس عبارة عن الاستبدال بل عن الاستحباب والاول مبنى على حمل الاشتراء على مقتضى الاتساع الاول والثانى على حمله على مقتضى الاتساع

الثانى على ماقيسه من التكلف ليس بمراد لمن تأمله حق التأمل ثم انه كان الظاهر على هذا أو بدل الواو وكانه وقع فى نسخته كذلك كما وجدناه (قوله واختاروا الضلالة الخ) تقدم تفسيره وأن اختيار أنه مع ماقبله بوجه واحد وفى عدم ذكر الاستبدال فى بيان المعنى المراد اشارة الى أنه غير مقصود بالذات وأن ما آل معنى اشتروا اختاروا الضلالة على الهدى والاستبدال ملحوظ فى معناه الاصلى ليتعلق به باعتباره الباء ولذا أخره فى التفسير ولم يعطفه بأو الا أنه بقى ههنا امور (منها) أن حقيقة الاشتراء استبدال عين بعين على جهة العوضية المعروفة فلو تجوزبه ابتداء عن اختيار أمر على آخر لانه لازم له أو مشابه له من غير توسيع للدائرة وتطويل للمسافة كما فعله الزمخشرى كان أهون وأحسن (ومنها) أنه وقع فى بعض شروح الكشاف كلمات واهية كما قيل ان جواب الفطرة لا يطابق السؤال وهو أن المنافقين لم يكونوا على هدى فكيف استبدلوا الضلالة به والمراد بالفطرة السلامة عن الاعتقادات الفاسدة والتهيؤ لقبول الحق وأجيب بأن المراد أن ما آل الفطرة الى الهدى فهى على نهج أعصر خمرا وفيما ذكرناه غنية عما ذكر فتدبر (ومنها) أنه قيل هنا ان حمل الهدى على الفطرة الاصلية الحاصلة لكل أحد يأباه أن اضاعتها غير مختصة بهؤلاء ولئن حملت على الاضاعة التامة الواصلة الى حد الختم على القلوب المختصة بهم فليس فى اضاعتها فقط من الشناعة مافى اضاعتها مع مايؤيدها من المؤيدات العقلية والنقلية على أن ذلك يفضى الى كون مافصل فى أول السورة الى ههنا ضائعا وأبعد منه حمل اشتروا الضلالة بالهدى على مجرد اختيارها عليه من غير اعتبار كونها فى أيديهم بناء على أنه يستعمل اتساعا فى ايثار أحد الشيئين الكائنين فى شرف الوقوع على الآخر فانه مع خلوه عن المزايا المذكورة مخل برونق الترشيح الآتى (أقول) قد ذكر قبل هذا بعد تقرير التجوز تقريب ماذكروه أنه ليس المراد بما تعلق به الاشتراء ههنا جنس الضلالة الشاملة لجميع أصناف الكفر حتى تكون حاصلة لهم من قبل بل هو فردها الكامل الخاص بهؤلاء على أن اللام للعهد وهو عمههم المقرون بالمد فى الطغيان المترتب على ماحكى عنهم من القبائح وذلك انما يحصل لهم عند اليأس عن اهتدائهم والختم على قلوبهم وكذا ليس المراد بما فى حيز الثمن نفس الهدى بل التمكن التام منه بتعاضد الاسباب وبأخذ المقدمات المستتبعة له بطريق الاستعارة كانه نفس الهدى بجامع المشاركة فى استتباع الجدوى ولا مرية فى أن هذه المرتبة من التمكن كانت حاصلة لهم بما شاهدوه من الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم وبما سمعوه من صالح المؤمنين التى من جملتها ماحكى من النهى عن الافساد فى الارض والامر بالايمان الصحيح وقد نبذوها وراء ظهورهم وأخذوا بدلها الضلالة الهائلة التى هى العمه فى تيه الطغيان وهو كما قيل

قعاقع ماتحتها طائل * كأنها شعر أبى ورد

واختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى (فما ربحت تجارتهم) ترشيح المجاز

وهو على طرف الثمام لانه ناشئ من الغفلة عن معنى الاشارة فانها تقتضى ملاحظتهم بجميع مامر من الصفات والمعنى أن الموصوفين بالنفاق المذكورهم الذين ضيعوا الفطرة أشد تضييع بتهويد الآباء ثم بعدما ظفروا بها أضاعوها بالنفاق مع تحريضهم على المحافظة عليها ونصحهم شفاها ونحوه مما لا يوجد فى غيرهم كما يشير اليه تعريف الطرفين وأى تضييع للمزايا وكل ماذكروا موجود فى كلامهم بغير اسهاب مخل وأما الترشيح المذكور فيكفى له وجود لفظ الاشتراء وان كان المعنى المقصود غير مرشح به كما هو العادة فى أمثاله (قوله ترشيح المجاز الخ) أصل معنى الترشيح وحقيقته الوضعية ترويح البلل والقطر الصغار مما يشتمل على شئ مائع ماء كان أولا وعاء كان أو غيره كالضرع وفى المثل * وكل اناء بالذى فيه يرشح ولا يختص بالجلد من الحيوان كرشح الجبين ورشح القرب وان كان فى بعض كتب اللغة مايوهمه ثم ان العرب كنوا به عن تربية الام ولدها لانها ترشحه بلبنها قليلا قليلا فقالوا رشحت الغزالة ولدها اذا عودته المشى معها ورشحت الام ولدها باللبن اذا جعلته فى فمه شيأ فشيأ حتى يقوى على مصه ثم تجوزوا به تجوزا مبنيا على الكناية عن مطلق التربية والتهيئة لامر مافقالوا فلان يرشح للوزارة اذا تأهل لها ثم نقله أهل

القعاقع تتابع أصوات الرعد قاله الجوهرى

(تعريف الترشيح واقسامه)

المعانى لما يلائم المعنى المجازى غير القرينة المعينة والظاهر أخذه من الاخير لما فيه من تقوية المعنى المجازى وتربيته وتحقيق معناه فى اصطلاحهم انه لفظ يذكر مع المجاز يناسب معناه المراد منه ظاهر المعنى المجازى سواء تقدم أو تأخر وسواء كان مستعملا فى معناه الحقيقى أم لا وسواء كان المجاز استعارة كرأيت فى الحمام أسدا ذا لبد أو مجازا مرسلا نحو له فى الكرم يد طولى وقد يصحب التشبيه والتجريد على كلام فيه مفصل فى الرسالة الليثية وشرحها ومن أراده فليرجع الى كتب المعانى (واعلم) أن المدقق قال فى الكشف هنا ان التعقيب بالملائم قد يكون تبعا الاستعارة الاصل لا لوجه لغير ذلك كما فى قولك رأيت أسدا وافى البراثن عظيم اللبدتين لا يقصد بذلك الا زيادة تصوير الشجاع بأنه أسد كامل وهو حقيقة لا يذهب به الى شئ كالبراثن واللبدة وقد يكون مستقلا مع الملاءمة كما فى قوله ولما رأيت النسر الخ وكما فى هذه الآية وهذا القسم أعجبها التقاطر ماء الفصاحة منه وترشحها وقد يكون بين بين بأن يكون مجازا مبنيا على الاول ولا يحسن بدونه كقوله

وما أم الردين وان أدلت • بعالمة بأخلاق الكرام

اذا الشيطان قصع فى قفاها • تنفقناه بالحبل التوام

فان تقصيع الشيطان تمثيل على سبيل الاستعارة لاساءة الخلق وما يتبعها من تغير الهيئة والخلقة والتنفق مثل للاجتهاد فى ازالة غضبها لكن لولا استعارة التقصع من القاصعاء أولا لم يصح استعارة التنفق من النافقاء والحبل التوام من تتمة التنفق وفيه لطف آخر فليكن هذا أصلا محفوظا عندك لطالما اشتبه على كثير من الكبراء اه وحاصله أن الترشيح ثلاثة أقسام ما المراد به حقيقته ولم يذكر الا لاجل الترشيح وما هو استعارة فى نفسه حسن مع أنه ترشيح وما هو استعارة تابع لاستعارة أخرى لولاها لم يحسن وخير الامور أوسطها وهو كلام حسن (قوله لما استعمل الاشتراء فى معاملتهم الخ) يعنى أنه تجوز بالاشتراء كما مر وعبر بالمعاملة ليشمل الوجوه السابقة مع ما فى لفظ المعاملة بمعناه العرفى المعروف من مناسبة البيع والشراء وفيه لطف ظاهر ويشاكله بمعنى يشابهه ويناسبه وتمثيلا تصويرا وهو تمييز أو مفعول لاجله والخسار بفتح الخاء الخسران المعروف حقيقته ومجازه أى المقصود الاصلى من الترشيح فى الآية تصوير ما فاتهم من نفع الهدى بصورة خسار التجار حتى كأنه هو بعينه مبالغة فى تخسيرهم فى هذا الاستبدال ووقوعهم فى أشنع الخسار الذى يتحاشى عنه أولو الابصار لا تصوير الاستبدال بصورة التجارة فانه وسيلة الى ذلك المقصود وفى قوله تمثيلا اشارة الى أنه استعارة مرشحة للاستعارة الاخرى وليس من الترشيح الصرف المتبادر منه عند الاطلاق وفى لفظ الخسار اشارة الى أن عدم الربح عبارة عن الخسران وان كان أعم والمسند الى التجارة عدم الربح لا الربح ثم أدخل عليه النفى فانه ليس من المجاز فى شئ وتحقيقه ما ذكره المحقق فى بحث الرؤية من شرح المقاصد أن الكلام المشتمل على نفى وقيد قد يكون لنفى التقييد وقد يكون لتقييد النفى فما ضربته تأديبا بل اساءة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما له أى تركت ضربه تعليل للسلب والعمل للنفى وعلى هذا الاصل يبتنى أن النكرة فى سياق النفى انما تعم اذا تعلقت بالفعل لا بالنفى وأن اسناد الفعل المنفى الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفى الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد المنفى مثل ما نام ليلى بمعنى سهرت وما ربحت تجارته بمعنى خسرت وهذا يجرى فى المجاز العقلى واللغوى ويجرى فى غير النفى كالنهى والشرط والامر كما فصله وما قيل عليه من أن حقيقة الاسناد اسناد الشئ الى ما هو له فلا يكون نفى الاسناد حقيقة ليس بوارد لما سيأتى وبينهما فرق مقرر (فان قيل) اسناد النفى لازم لنفى الاسناد وهو المراد فتتحقق الحقيقة اذ المجاز اسناد النفى الذى بمعنى الاثبات كاسناد نفى الربح بمعنى اسناد الخسران (قيل) لا فرق حينئذ بين السالبة والمعدولة عندهم الى آخر ما ذكره هنا وهذا انما يتراءى بحسب جليل النظر بناء على أن السالبة لا حكم فيها أصلا كما صرح به فى كتب الميزان قال القطب فى مبحث القضايا من شرح الشمسية لا يقال السوالب

لما استعمل الاشتراء فى معاملتهم أتبعه ما يشاكله تمثيلا لخسارهم

الحلية والمتصلة والمنفصلة على ماذكرتم يرفع فيها الحمل والاتصال والانفصال فلا تكون حلية أو متصلة أو منفصلة لانها لم يثبت فيها الحمل والاتصال والانفصال لانا نقول ليس اجراء هذه الاسامي عليها بحسب مفهوم اللغة بل بحسب الاصطلاح (أقول) كذا قرروه هنا من غير نكير وهو عندى فى غاية الخفاء والاشكال فانهم اتفقوا على أن الحكم اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا فاذا كان فى السوالب حكم بالاتفاق والا لم يكن خبرا محتملا للصدق والكذب وهو بديهى البطلان والحكم أيضا مستلزم للحمل أو الاتصال أو الانفصال بديهة فقولهم ليس فيها شئ من ذلك مناقض لهذا فلا بد من التوفيق بينهما ولا يكون ذلك الا بتسليم اسناد النفى له أو عنده وهذا غير مستلزم لما توهموه من عدم الفرق بين المعدولة والسالبة فان المعدولة فيها النفى جزء من احد الطرفين أو منهما وهذا نفى للنسبة الحكمية مع قطع النظر عنهما والفرق بينهما ظاهر وانما بسطت الكلام فى هذا المقام لانى لم أر له تفصيلا شافيا للصدور فعليك بالتأمل الصادق فانه المخلص لك من مثل هذه المضايق ثم انهم قالوا ان عدم الربح جعل كناية عن الخسران لانه وان كان أعم منه الا أن التجارة تستلزم غالبا عملا واتلافا فان لم يربح لم يخل من الخسران لان المال غدو راع معد لآفة النقصان فان قلت ان كان رأس مالهم الهداية وقد استبدلوه بالضلالة فقد فقدوا رأس المال فضلا عن الخسران قلت هذا بناء على أنهم عدوا ما نالوه فى الدنيا عوضا عنه أو أنه اكتفى فى توبيخهم بالخسران فكيف بما هم عليه من عدم رأس المال وقد در القائل

اذا كان رأس المال عمرك فاحترس ✽ عليه من الانفاق فى غير واجب

(قوله ولما رأيت النسر عز ابن دأية ✽ وعشش فى وكريه جاش لهصدرى)

النسر طائر معروف وأقواه الابيض ولذا شبه به الشيب وان كان الاحسن الاشهر تشبيهه بالبوم كقوله

ابا يومة قد عششت فوق رأسه ✽ وابن دأية الغراب وهو علم جنس له ممنوع من الصرف وانما صرفه الشاعر هنا للضرورة وقد استعير ههنا للاسود من الشعر الذى فى سن الشباب وسمى الغراب ابن دأية لانه يقع على دأية البعير الدبر والدأية اسم لموضع الرحل والقتب من ظهره فينقرها فنسب اليها لكثرة ما يرى عليها أو هى الفقار وهى تغذوه كما تغذو الام وقيل سمى به لان أنثاه اذا طارت عن بيضها حضنها الذكر فيكون كالداية للانثى والعرب تقول اذا أرادت تكذيب أحد فعر بضا غراب ابن دأية وحديث ابن دأية وحدثه بذلك ابن دأية كما فى كتاب المرصع فيجوز أن يراد هنا أيضا أن الصبا السريعة زواله كاضغاث الاحلام وخرافات الاكاذيب والاوهام وهو حسن ورشح احدى الاستعارتين بالاخرى كما رشح بالتعشيش وهو أخذ العش أو اتخاذه وهو الوكر أو بينهما فرق فان الاول ما كان من العيدان والثانى ما كان فى الجدران ونحوها أو الثانى ما يعد لحفظ البيض والفراخ والتعشيش كناية عن حلوله فيه وعز بمعنى غلب وقهر ومنه العزة لان العزيز من شأنه ذلك وجاش من جاشت القدر اذا غلت وهو هنا كناية أو مجاز عن ارتفاع الانفاس والاضطراب والترشيح فى البيت كما لا يدليس من الترشيح المشهور كما أشرنا اليه قبل والنسر يصيد الغراب ويقتنصه كثيرا ووكراه جانبا رأسه أو رأسه ولحيته وقيل طرفا لحيته وزعم بعضهم أن الغراب له وكران صيفى وشتوى ولو قيل انه وصف الكهولة واختلاط الشعر الابيض بالاسود واحاطته بجانبيه لم يبعد وقوله جاش له صدرى خارج عن الاستعارة ولو قال بدله طار له صبرى كان أحسن كما قلت

وافى لوكر غرابه حصرا ✽ يوما فطار الصبر من صدرى

(قوله طلب الربح بالبيع والشراء الخ) فيه تسامح لان التجارة كما قال الراغب التصرف فى رأس المال طلبا للربح وفى المصباح ولا يكاد يوجد تاء بعدها جيم الا نتج وتجر والرتج وهو الباب وأرتج فى منطقه وأما تجاه وتجيب وتجوب فأصلها الواو فلا ترد نقضا والفضل معناه الزيادة كالشف بالفتح والكسر الا أن هذا يكون بمعنى النقصان ولذا عده بعض اللغويين من الاضداد ويقال أشف بعض أولاده على بعض اذا زاد عليه ورأس المال بمعنى أصله استعارة صار فيه حقيقة عرفية (قوله واسناده الى التجارة

وفحوى
ولما رأيت النسر عز ابن دأية
وعشش فى وكريه جاش لهصدرى
والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح
الفضل على رأس المال ولذلك سمى شفا
واسناده الى التجارة

وهولا ربابها) أى أصحابها وهم التجار فهو من المجاز العقلى وأصله ربحوا فى تجارتهم وأورد عليه أنّ الربح الفضل على رأس المال وهو صفة التجارة لا المتاجر (وأجيب) بأنّ هذا معناه فى الاصل ثم نقل الى تحصيله اذ هو بذلك المعنى لا يصلح أن يكون مصدرا لا تجر وهو المقصود بالتفسير وفيه ما لا يخفى اذ لو كان الفضل معناه الاصلى لم يكن الاسناد مجازيا فالظاهر أن يقال انهم تسمحوا فى تفسيره بالفضل نظرا الى حاصل المعنى المراد منه هنا وحقيقته الافضال لا الفضل قال الازهرى ربح فى تجارته اذا أفضل فيها وكذا نقله فى المصباح ثم انّ المصنف رحمه الله جعل المسند الربح وفى الكشاف اسناد الخسران الى التجارة من الاسناد المجازى وقد قيل عليه انّ حقه أن يقول كيف أسند الربح كما ذكره المصنف رحمه الله لانّ النفى لا مدخل له فى الاسناد فالفعل اذا أسند الى غير فاعله لملابسة بينهما كالنوم الى الليل كان مجازا عقليا سواء كان الاسناد مثبتا أو منفيا فقولك نام ليلى وما نام ليلى كلاهما مجازان لانّ النوم قد أسند فيهما الى غير ما هو له اما بطريق الاثبات أو بطريق النفى ورد بأنه ليس بشئ لانّ نسبة الفعل قد تكون ثبوتية وقد تكون سلبية وكل واحد منهما تعتبر فى نفسها ألا ترى أنك اذا قلت ما ربحت التجارة بل التاجر لم يكن هناك مجاز أصلا وعلى هذا فحقه أن يقول كيف أسند عدم الربح الا أنه عدل عنه تنبيها على أنّ عدم الربح هنا كناية عن الخسران وان كان أعمّ منه ثم أسند وأشار بذلك الى أنه لو اقتصر على عدم الربح كان منسوبا الى ما هو محله فلا مجاز نعم اذا كنى به عن الخسران وأسند الى التجارة كان مجازا وفائدة هذه الكناية التصريح بانتفاء مقصود التجارة مع حصول ضده بخلاف ما لو قيل فخسرت تجارتهم وكذا الحال فيما اذا قلت ما صام نهاره بمعنى أفطر وما نام ليله بمعنى سهر فانه يكون من قبيل المجاز وان قصد بهما نفى الصوم عن النهار والنوم عن الليل فقط كما فى قولك ما صام النهار وما نام الليل لم يكن منه قطعا والضابط أنّ الفعل اذا نفى عن غير فاعله وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة واذا أوّل ذلك النفى بفعل آخر ثابت للفاعل دونه كان مجازا ثم انه قيل هنا انّ ما ذكره قدّس سره من قصد مجرد النفى انما يصح اذا لم توجد قرينة صارفة وقد وجدت هنا فانّ قوله اشتروا الضلالة الخ وقوله وما كانوا مهتدين نص فى الدلالة على التجوز كنار على علم ثم انه جعل النسبة السلبية كناية عن الخسران لقوله تمثيلا لخسارهم لانّ عدم الربح وان كان أعمّ من الخسران نظرا لمفهومه فهو مساو له بحسب المادة فظهر أنّ المصنف رحمه الله يخالف كلامه ما فى الكشاف بناء على الظاهر المتبادر منه من ارجاع ضمير اسناده الى الربح فان أرجع الى الخسار المذكور فى قوله تمثيلا لخسارهم وافقه لكن الاول هو الاولى وان اختار بعضهم الثانى وفى شرح التأويلات انّ نفى أحد الضدين انما يوجب اثبات الآخر اذا لم يكن بينهما واسطة وهى موجودة هنا فانّ التاجر قد لا يربح ولا يخسر وأجاب بأنه انما يكون كذلك اذا كان المحل قابلا للكل كما فى التجارة الحقيقية أما اذا كان لا يقبل الاثنين منهما فنفى أحدهما يكون اثباتا للآخر والربح والخسران فى الدين لا واسطة بينهما على أنه قد قامت القرينة هنا على الخسران لقوله وما كانوا مهتدين فتدبر (**قوله** لتلبسها بالفاعل أو لمشابهتها اياه) قد سبق ما فى الكشاف فى تحقيق الاسناد المجازى من أنّ للفعل ملابسات شتى تلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والسبب فاسناده الى الفاعل حقيقة وقد يسند الى هذه الاشياء على طريق المجاز لمضاهاتها الفاعل فى ملابسة الفعل وقال هنا الاسناد المجازى أن يسند الفعل الى شئ يتلبس بالذى هو فى الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين فذهب بعض الشراح الى أنّ ما هنا أعم مما سبق لانه اشترط هناك مضاهاة الفاعل المجازى للفاعل الحقيقى فى ملابسة الفعل واقتصر هنا على تلبسه به مطلقا سواء كان بينهما مشابهة فيما ذكر أم لا ومنهم من حمله على التقييد اعتمادا على ما قدّمه أولا والتجارة سبب يفضى الى كل واحد من الربح والخسران ورجحوا اجراءه على ظاهره فانّ التلبس بالذى هو له فى الحقيقة مصحح للاسناد كما فى قولهم قال الملك كذا ورسم كذا وانما القائل والراسم بعض خاصته فمجرد الملابسة كافية فى صحته الا أنه قيل انها بمجردها وان كفت فى ذلك

وهولا ربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل أو لمشابهتها اياه

منه الاعانة فقصد التشبيه بحال تلك المرأة دون المعنى الاصلي لما اشتهر في تلك القصة ولو أريد بالمورد المعنى الاصلي الموضوع له لم يكن الا تشبيه ومجاز واحد لكنه لم يقصد في الكلام الا التشبيه بحال تلك المرأة لا بالمعنى الاصلي وهذا وان كان غير مسلم لا بأس به (وههنا بحث) فيما قاله القوم وهو أن أمثال العرب أفردها المتقدمون بالتاليف وصنفوا فيها تصانيف جليلة المقدار كأمثال أبي عبيدة والميداني وابن حبيب والزمخشري وابن قتيبة وابن الانباري وابن هلال وقد ذكروا فيها أمثالا كثيرة مستعملة في معناها الحقيقي كقولهم السعيد من اتعظ بغيره وأمثالا مصرحا فيها بالتشبيه كقولهم لمن يخاف شره ويشتهي قربه كالخمر يشتهي شربها ويخشى صداعها الى غير ذلك مما لا يحصر أمثاله فكيف يشترط فيها أن تكون استعارة مركبة فاشية وقد قال الميداني المثل ما جعل كالعلم للتشبيه بحال الاول كقول كعب رضي الله عنه

كانت مواعيد عرقوب لها مثلا * وما مواعيدها الا الاباطيل

فمواعيد عرقوب مثل لكل ما لا يصح من المواعيد وقال ابن السكيت المثل لفظ يخالف لفظ المضروب له ويوافق معناه معناه شبهوه بالمثال الذي يعمل عليه غيره وقال غيره سميت الحكم القائم صدقها في العقول أمثالا لانتصاب صورها في العقول مشتقة من المثول الذي هو الانتصاب وقال النظام يجتمع في المثل أربع لا تجتمع في غيره ايجاز اللفظ واصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكناية فهو نهاية البلاغة اهـ فالحاصل انه انما يشترط في المثل أن يكون كلاما بليغا شائعا مشهورا لحسنه أو لاشتماله على حكمة بالغة وأما ما ذكروه فلا يلائم أن ما نحن فيه من أمثال القرآن أيضا ليس داخلا في تعريفهم لان الله ابتدأها وليس لها مورد قبله فان الله لا يستحيي أن يضرب مثلا مع انها تشبيهات لا استعارة فان كان هذا اصطلاحا حادثا لاهل المعاني ومن حذا حذوهم من الادباء ينبغي التنبيه عليه مع أن السباق يأباه فان أريد أنه الاغلب فعلى فرض تسليمه ليس في الكلام ما يدل عليه والمثل كما يطلق على اللفظ باعتبار معناه يطلق على المعنى أيضا فليس من تسمية الدال باسم مدلوله كما توهم فعليك بتدقيق النظر في هذا المقام فانه مما زلت فيه أقدام الافهام (قوله ولذلك حوفظ عليه من التغيير الخ) أي لما فيه من الغرابة لم يغير لفظه الاول فانه لو غير ربما انتفت الدلالة على تلك الغرابة وان منع بعضهم زوالها بخ تاه ضيعت اللبن مثلا وقال قدس سره تبعا للفاضل المحقق الاطهر كما في المفتاح أن المحافظة على المثل انما هي بسبب كونه استعارة فيجب لذلك أن يكون هو بعينه لفظ المشبه فان وقع تغيير لم يكن مثلا بل مأخوذا منه واشارة اليه كما في قولك الصيف ضيعت اللبن على صيغة التذكير وانما قال الاظهر لانه لا تزاحم في الاسباب مع أنه يرجع اليه باعتبار أن في معنى الاستعارة اشتمالا على الغرابة كما قيل وقيل انما حوفظ عليها لانها صارت بسبب الغرابة والاشتهار كالعلم لتلك الحالة العجيبة والاعلام لا تتغير ثم ان الشارح المحقق والشريف قدس سره لم يفسرا المراد بالغرابة وقد فسرها الشارح الطيبي وأطال في تفسيرها بما حاصله أنها غموض الكلام وكونه نادرا بحسب المعنى واللفظ أما الاول فلما يتراءى منه ظاهرا من التناقض والتنافي كرمية من غير رام ورب رمية من غير رام وما رميت اذ رميت والثاني باشتماله على ألفاظ نادرة لا تستعملها العامة كقوله أنا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب يضرب لمن له خبرة وتجربة والظاهر أنه ليس المراد بالغرابة ماذكر ولذا لم يعرج عليه من بعده من الشراح وأنت اذا تتبعت الامثال وجدت أكثرها مخالفا لما ذكره وليت شعري أي غرابة في قوله السر أمانة وقوله السكوت اخو الرضا وأمثاله مما لا يحصى اذا عرفت هذا فأقول أنا استقصيت الامثال فوجدتها ما بين تشبيه بلا شبهة كقولهم الظالم المتورع هو كالجزار فيهم يذكر الله ويذبح أو استعارة واقعة تمثيلة أو غيرها نحو أنا جذيلها المحكك أو حكمة وموعظة نافعة كالصبر مفتاح الفرج أو كناية بديعة أو نظم من جوامع الكلم الموجز واليه أشار في المستقصى بقوله الامثال قصارى فصاحة العرب العرباء وجوامع كلمها ونوادر حكمها وبيضة منطقها وزبدة حوارها

ولذلك حوفظ عليه من التغيير

وبلاغتها التي أعربت بها عن القرائح السليمة والركن البديع الى دراية اللسان وغرابة اللسن حيث أوجزت اللفظ واشبعت المعنى وقصرت العبارة وأطالت المغزى ولوحت فأعرقت في التصريح وكنت فأغنت عن الافصاح ثم ان الظاهر في توجيه عدم التغيير ماذكروه هنا وان استظهروا خلافه الا أن المراد بالغرابة ليس ما مر بل المراد أنها لما فيها من البلاغة ورونق الفصاحة والندرة التي رقت بها الى الغاية في بابها حتى عدت عجيبة جدا قيل لها غرابة لاطلاق الغرابة على مثله أو لكونها من كلام الغير كالتضمين عدت غريبة أجنبية وأما ما في المفتاح من ان الاستعارة التمثيلية قد تغير ألفاظها المؤدية لمعناها الحقيق لانهم صرحوا بجواز التجوز في مفرداتها كما مر فيه أن المثل لا يلزم أن يكون استعارة كما تلوناه عليك آنفا وأما القول بأن الاستعارة مشتملة على الغرابة فني غاية الغرابة وكذا كون العلم لا يغير فالمعنى أنها لكونها فريدة في بابها وقد قصد حكايتها لم يجوزوا تغييرها لفوات المقصود وقد صرح بهذا في المستقصى وهذا وان طال تطولنا بما فيه من الفوائد البديعة فانظره بعين الانصاف (**قوله** ثم استعير لكل الخ) لما قرروا للمثل معنى لغويا وهو النظير ثم معنى ثانيا نقل منه اليه وهو القول السائر وليس واحد منهما مناسبا هنا قالوا انه استعير من الثاني لمعنى ثالث هو المراد وهو الصفة العجيبة وقوله لها شأن وفيها غرابة اشارة الى العلاقة بينهما وهي الاشتراك في الغرابة وعظم الشأن كما اتفق عليه الشراح وأرباب الحواشي فما قيل من ان المثل اذا قصد به القصة لم يرد تشبيهها بذلك القول مما يتعجب منه وفي مجمع الامثال ولشدة امتزاج معنى الصفة به صح أن يقال جعلت زيدا مثلا والقوم أمثالا ومنه قوله تعالى ساء مثلا القوم في أحد القولين ثم ان الحال والقصة والصفة أمور متقاربة وقد جمع المصنف والزمخشري بينها متعاطفة بأو الفاصلة ولم ينبهوا على وجهه (والذي يظهر لي) أن الشأن العجيب لما كان يعلم تارة بالمشاهدة كحال المنافقين وما هم عليه مما هو كالرعلى علم ومنه ما يعلم باخبار الصادق المسوقة اليه كقصة الجنة التي قصها الله تعالى كما قيل

وعشقتكم قبل العيان لكم كما ٭ تهوى الجنان بطيب الاخبار

ومنه ما يعلم بالبرهان ويدرك بالبصائر كصفات الباري جمع بينها كذلك واليه اشارة ما في الكشاف حيث قال استعير المثل استعارة الاسد للمقدام للحال أو الصفة أو القصة اذا كان لها شأن وفيها غرابة كأنه قال حالهم العجيبة الشأن كحال الذي استوقد نارا وكذلك قوله مثل الجنة التي وعد المتقون أي وفيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ثم أخذ في بيان عجائبها ولله المثل الاعلى أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلال اهـ فالحال عبارة عن أمور متعددة بقوم شتى وتدرك منهم وهي في المعاني كالقصة في الالفاظ ولذا يعبر بها عن الاستعارة التمثيلية في الاكثر وفي الكشف جملة مثلهم الخ الاشبه أن تجعل موضحة لقوله أولئك الذين اشتروا وفي كلامه ما يدل عليه ويحتمل أن تجعل مقررة لجملة قصة المنافقين المسرودة الى هنا ولا يبعد تنزيل قوله عليه أيضا بحمل حقيقة الصفة على أحوالهم المفهومة من مجموع الآيات والحمل على الاستئناف ضعيف جدا الاسيما والامثال تضرب للكشف والبيان فان قلت قوله أولا بضرب المثل يقتضي أن ما هنا من قبيل ضرب المثل والمعنى الثاني وتفسيره بالحال يقتضي أنه ليس بمراد بل لا تصح ارادته قلت هنا أمران لفظ مثل والتمثيل المدلول عليه بالكاف أداة التشبيه والمفسر بالحال الاول والمشار اليه أولا الثاني والمراد به أن يؤتى للحال بنظير من غير نوعه ليرفعه على منصة العيان ويرميه على قارعة التقريع فالمراد بالضرب صياغة ذلك النظير واعماله من ضرب السكة التي هي بيانه لا الضرب الذي هو مصدر لضرب المقابل للمورد وهذا من ارسال المثل والمراد بالتمثيل الاتيان بمثال فتدبر (**قوله** والمعنى حالهم العجيبة الشأن الخ) ذكر للمثل ثلاثة معان وفسر ما في النظم بالثالث وحقيقة حالهم هيئة منتزعة من عدة أمور هي استضاءة معنوية بتاظهار الايمان واذهاب الله ذلك النور عند الاستضاءة بتفضيحهم وبقائهم متحيرين في ظلمات معنوية كما قيل وفي شرح الفاضل المحقق وجه الشبه هو أن المستوقد والمنافقين جميعا وقعوا عقب مباشرة أسباب المطلوب وملاحظة خيال

ثم استعير لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة مثل قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون وقوله تعالى ولله المثل الاعلى والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد نارا

المحبوب فى الحرمان والخيبة والتحسر فعبر عن الاول بالاضاءة وعن الثانى بالظلمة ولاخفاء فى اشتراك الطرفين فى الاضاءة والظلمة بهذا المعنى وبهذا يسقط ماقيل ان أريد بالاضاءة الاضاءة حقيقة لم يشترك فيها المنافقون أو مجازا لم يشترك فيها المستوقد والتحقيق أنه من قبيل ما يتسامح فيه فيذكر مكان وجه الشبه مايستتبعه كما يقال كلام كالعسل فى الحلاوة قصدا الى لازمها الذى هو ميل الطبع وقيل عليه الظاهر فى تشبيه الامر المعنوى بالحسى فى وصف محسوس فى المشبه به غير محسوس فى المشبه أن ينزل مافى المشبه منزلة المحسوس لكمال المناسبة بينهما ويجعلا من نوع واحد ادعاء ومبالغة فى كمال المشابهة فالهيئة المنتزعة من الاضاءة والانطفاء المعنويين مع بقاء التحير تنزل منزلة تلك الهيئة الحسية ادعاء وهذا أقرب الى مقاصد البلغاء من أن يجعل مابه الاشتراك غير مايتبادر الى الاذهان من بعض اللوازم وفى الاتقان عن ابن عباس ان هذا مثل ضربه الله للمنافقين كانوا يعترفون بالاسلام فينا كحهم المسلمون ويوارثونهم ويقاسمونهم العز فلما ماتوا سلبهم الله العز (أقول) ان الفاضل يعنى ان وجه الشبه ملتئم من عدة أمور وطرفاه مركبان والوجه هو أنهم عقب حصول تباشير المقصود وقوة الرجاء وقعوا فى حيرة الحرمان وتيه الخيبة وهذا أمر مشترك بين الطرفين قطعا من غير حاجة الى اعتبار لازم له كما فى التشبيه بالعسل ولا حاجة أيضا الى أن ينزل مافى المشبه منزلة المحسوس كما توهمه القائل وان كان كلام الفاضل لايخلو من الكدر لكن اذا ظهر المراد سقط الايراد وهذا ليس محل تفصيله لكنه لما أورده ذلك المحشى هنا لزم التعرض له فتأمل (قوله والذى بمعنى الذين الخ) يعنى أن الذى له استعمالان فى كلام العرب أحدهما أن يكون مفردا والآخر أن يعم المفرد وغيره كمن ومافى الموصولات وضعا الاستعمالا فان كان ضمير بنورهم المجموع راجعا اليه لا الى المنافقين كما ستعرفه كان من الثانى وجعل المصنف رحمه الله المقتضى للتوجيه هو الضمير لا تشبيه الجماعة بالواحد كما فى الكشاف فانه جعل منشأ التوجيه لان المقام ليس مقتضيا التشبيه الجماعة بالواحد كما فى قوله

والناس ألف منهم كواحد * وواحد كالالف ان أمر عنى

فأشار بالعدول عنه الى الاعتراض عليه بأن السؤال غير متوجه بعد بيان المعنى وأن التشبيه واقع بين حالهم وحال المستوقد لابينهم وبينه حتى يتوهم ماذكروان وجهه الشراح بما كفانا المصنف مؤنته بتركه ولذا ذكر هذا المصنف عقب قوله والمعنى حالهم الخ فمن أرجعه الى مافى الكشاف وقال ان هذا جواب سؤال تقديره كيف مثلت الجماعة بالواحد فقد وهم ومثل لمجئ الذى بمعنى الذين بناء على أحد الوجوه فيه فلا يرد عليه أنه ليس متعينا له (قوله وانما جاز ذلك الخ) اشارة الى ماذكره النحاة على اختلاف فيه فى وضع المفرد موضع الجمع فان منهم من جوزه مطلقا كما فى قوله تعالى يخرجكم طفلا أى أطفالا ومنعه الجمهور وأولوا ماورد منه فعلى هذا لايصح استعمال القائم بمعنى القائمين ولايصح أيضا أن يكون الذى بمعنى الذين على ماذكره فى بعض الوجوه فأشار الى جوابه على فرض التسليم بأنه خالف غيره لخصوصية اقتضته فانه انما وضع ليتوصل به الى وصف المعارف بالجمل كما جىء بذى توصلا للوصف بأسماء الاجناس فلما لم يقصد لذاته توسعوا فيه دون غيره ولانه مع صلته كشئ واحد وعلامة الجمع لاتقع حشوا فلذا لم يلحقوها به ووضعوه لما يعم كأخواته ولما ورد عليه أنه جمع على الذين قال انه ليس جمعا له بل اسم وضع مزيدا فيه لزيادة المعنى وقصد التصريح بها ولذا لم يعرب بالحروف كغيره من الجموع على الافصح فانه يقال الذين فى الاحوال الثلاث وأما اللذون فى حالة الرفع كما فى قوله * نحن اللذون صبحوا الصباحا * فلغة قليلة لهذيل وقوم من العرب ويؤيده أن جمع السلامة انما يكون فى الاسماء المتمكنة وأن الذى يعم العقلاء وغيرهم والذين يخص العقلاء وقوله أخواته وفى نسخة أخواتها أى من الاسماء الموصولة كمن وما (قوله ولكونه مستطالا الخ) علة لقوله استحق مقدمة عليه للاهتمام بها والاستطالة استفعال من الطول المقابل للعرض وهو أطول الامتدادين الا أن استطال وطال لازم قال فى القاموس طال طولا بالضم امتد

كاستطال

والذى بمعنى الذين كما فى قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا ان جعل مرجع الضمير فى بنورهم وانما جاز ذلك ولم يجز وضع القائم موضع القائمين لانه غير مقصود بالوصف بل الجملة التى هى صلته وهو وصلة الى وصف المعرفة بها ولانه ليس باسم تام بل هو كالجزء منه فحقه أن لايجمع كما لم يجمع أخواته ويستوى فيه الواحد والجمع وليس الذين جمعه المصحح بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى ولذلك جاء بالياء أبدا على اللغة الفصيحة التى عليها التنزيل ولكونه مستطالا بصلته استحق التخفيف

كاستطال فهو طويل اهـ الا أن الزمخشرى استعمله متعديا وتبعه المصنف فبنى منه اسم مفعول وكذا وقع فى المفصل وقال شراحه استطاله عده طويلا الا أنهم لم يستندوا فيه الى نقل من اللغة وقد ذكر لجواز وضع المفرد موضع الجمع هنا دون غيره وجوها اثنان منها بالنظر الى نفس الذين وثالثها بالنظر الى الصلة ولذا أخره أى لا يستحق أن يجمع لوجهين كونه ليس مقصودا بالوصف فلا يقصد مطابقته حتى يجمع وأنه بجزء الكلام الذى لا يجمع ولما ورد عليه أنه جمع على الذين دفعه بأنه ليس بجمع ولذا لم يجر مجراه فى اللغة الفصيحة بل هو مما زيد فى لفظه زيادة تدل على زيادة معناه على قاعدتهم وثالثها أنه استحق التخفيف لطوله بالصلة لكنه على هذا حقه أن يقول ولانه لكونه مستطالا الخ كما فى أخويه فكأنه نبه بصنيعه هذا على انحطاط رتبته حتى كأنه لا يستحق أن يكون وجها مستقلا بل تتمة لغيره وقيل محصل الوجوه أن حذف العلامة فى الذين دون التاءين لامرين أحدهما راجع الى ذى العلامة وهو كونه وصلة غير مستحق لان يجمع وكونه مستطالا وثانيهما الى العلامة وأنها زيادة لا علامة محضة وهذا يقتضى أن لا يفصل بين قوله ولانه ليس باسم تام وقوله ولكونه مستطالا ويؤخر قوله وليس الذين كما فى الكشاف فهذا مناسب لكلام الكشاف والاول مناسب لكلام المصنف رحمه الله وبهذا علم أن بينهما فرقا آخر وكون أل الموصولة أصلها الذى فبولغ فى تخفيفها فحذف باؤها وقيل اللذ بالذال المكسورة ثم سكنت فقيل اللذ الخ كما حكاه النحاة مذهب مرجوح فيه تكلفات كما فصل فى المطولات من كتب العربية وأورد على الوجه الاول أنه مناف لتوحيد ضمير استوقد وأجيب بأنه وان كان جمعا معنى مفرد صورة قيل وهذا مع ضعفه معارض بأن كونه على صورة المفرد مقتض للجمعية لا للافراد لما فيه من الالباس وفيه نظر وقرأ ابن السميفع كمثل الذين بلفظ الجمع واستوقد بالافراد وهى مشكلة وان خرجت على وجوه ضعيفة وقد قيل ان هذه القراءة مؤيدة للقول بأن أصلها الذين (واعلم) أن قوله تعالى للزمخشرى لم يجز وضع القائم مقام القائمين اشارة الى مسئلة ذكرت فى المطولات من كتب النحو كما فصله ابن هشام فى تذكرته فقال مذهب أبى على الفارسى وحكى عن ابن كيسان وغيره جواز وضع المفرد موضع الجمع مطلقا وقيل انه يختص بالمعرفة فقالوا يقال جبرا المذاهب وقومك راكب وأنشدوا عليه قوله

يا عمرو جيرانكم الباكر * والقلب لا لاه ولا صابر

وخرجوا عليه قوله تعالى سامرا تهجرون فى أحد القولين فيه ووجهه فى المعرفة ظاهر وأما فى النكرة فيحتاج الى التأويل (قوله أو قصد به جنس المستوقدين الخ) معطوف على قوله بمعنى الذين أى نظر فيه الى معنى الجنسية العامة اذ لا شبهة فى أنه لم يرد به مستوقد مخصوص ولا جميع أفراد المستوقدين والموصول كالمعرف بالالف واللام يجرى فيه وجوهها واسم الجنس وان كان لفظه مفردا قد يعامل معاملة الجمع كما فى قوله تعالى عاليهم ثياب سندس خضر وقولهم الدينار الصفر والدرهم البيض أو يقال انه مقدر لموصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى كالفوج والفريق ويلاحظ فى الذى وفى ضمير استوقد لفظ الموصوف وفى ضمير بنورهم معناه والفرق بين هذين الوجهين أن الضمير على الاول راجع للذى وعلى هذا للموصوف المقدر (قوله والاستيقاد طلب الوقود الخ) هذا بناء على أصله لان بنية الاستفعال موضوعة للطلب وذهب الاخفش الى أن الاستفعال هنا بمعنى الافعال كاستجاب بمعنى أجاب فى قوله فلم يستجبه عند ذاك مجيب أى لم يجبه ورجح بأنه على الطلب يحتاج الى التقدير أى طلبوا نارا واستدعوها فأوقدوها فلما أضاءت لان الاضاءة لا تتسبب عن طلب الوقود بل عنه نفسه والوقود فى كلام المصنف بضم الواو مصدر وأما بفتحها فهو ما توقد به على المشهور وقوله وهو سطوع النار ضمير هو للوقود وقيل اذا كان هذا معنى استوقد والوقود فلا حاجة الى ذكر النار ولذا قيل انه تجريد وهو غير وارد على من فسر الوقود باشتعال النار والقول بأن التقييد داخل فيه والمقيد به خارج عن مسماه بعيد والامر فيه سهل لعدم احتياجه للتنوير واشتقاق النار من نار اذا نفر أو تحرك واضطرب والنور مأخوذ من النار

ولذلك بولغ فيه فحذفت ياؤه ثم ... على اللام فى أسماء الفاعلين والمفعولين قصد به جنس المستوقدين والفوج الذى استوقد والاستيقاد طلب الوقود والسعى فى تحصيله وهو سطوع النار وارتفاع لهبها واشتقاق النار من نار ينور نورا اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا

لانها الاصل فيه وهذا هو المشهور وترك تعريف النار الذى فى الكشاف لعدم احتياجها التعريف كما لا يخفى (قوله أى النار ما حول المستوقد الخ) الضمير المؤنث فى قول المصنف رحمه الله جعلتها للاضاءة المفهومة من أضاءت أو للاضاءة باعتبار أنها كلمة والاضاءة فجعل الشئ مضيئا أنيرا وأضاء يكون متعديا ولازما كما صرح به الجوهرى وغيره من أئمة اللغة فعلى الاول ما موصولة أو موصوفة والظرف المستقر صلة أو صفة وهى مفعوله وعلى الثانى فما كذلك وهى فاعل وأنث فعلها لتأويله بمؤنث كالجهات والامكنة أو فاعله ضمير النار وما فى محل نصب على الظرفية أو زائدة وحوله ظرف كما سيأتى تحقيقه ونصبها حينئذ على الظرفية لانه فى معنى الامكنة الا أنه قيل على هذا انه يقتضى التصريح بنى اما الان ما موصولة معرفة أو فى معناها ولا بد فى المكان المعين من ذكر فى فانه لا يقال جلست المسجد وأما ما قيل من ان فى انما تحذف فى لفظ مكان لكثرة استعماله فى كلام العرب ولا كثرة فى الموصول الذى عبر به عنه وما أجيب به عنه من انها تركت لما فى الحول من الابهام وان كان مضافا لمعرفة أو انه مخرج على نحو قوله

كما عسل الطريق الثعلب * فاعترض عليه بأنه لا دخل للتعريف وغيره فى النصب على الظرفية على ما تقرر فى كتب النحو وبأن ما خرج عليه شاذ أو ضرورة لا يقاس عليه وأما الحل بأن ما حوله فى معنى عند ونصبها فى معنى عند لا خفاء فيه فليس بشئ وقولهم انه مختص بلفظ مكان مخالف لما قرره النحاة قال نجم الائمة الرضى لفظ مكان وكذا لفظ الموضع والمقام ونحوه ينصب بشرطه وهو تسابه عاملها معنى الاستقرار كقعدت وقت وهو صريح فى خلافه وهذا كله على ما فيه مما لا يجدى فالحق أن يقال ان ما الموصولة أو الموصوفة اذا جعلت ظرفا فالمراد بها الامكنة التى تحيط بالمستوقد وهى جهاته الست وأسماء الجهات الست مما ينصب على الظرفية قياسا مطردا فكذا ما عبر به عنها وهو المراد بالامكنة اختصارا لا المكان وحده وهذا اللفظ هو الذى أوقعهم فيما وقعوا فيه وهذا معنى قوله فى الكشاف وفيه وجه آخر وهو أن يستتر فى الفعل ضمير النار ويجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها على أن ما مزيدة أو موصولة فى معنى الامكنة قال قدس سره كان سائلا يقول اذا استتر فى الفعل ضمير النار وجب أن توجد النار حول المستوقد حتى يتصور اضاءتها واشراقها فأجاب بأن النار وان لم توجد فيما حوله فقد وجد ضوءها فيه فجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها فيه فأسند اليها اسناد الفعل الى السبب كبنى الامير المدينة فان النار سبب لاشراق ضوئها حول المستوقد وما ثمة ما اشتهر فى العرف من أن الضوء ينتشر من المضىء الى مقابلاته فيجعلها مستضيئة وقد قيل عليه ان هذا بناء على أن اشراق الشمس فى البيت انما يطلق اذا حل ذلك الشعاع فى البيت وكان المصنف رحمه الله لم يتعرض له لانه لا يقول به لاقتضائه أنه لا يصلح أن يقال أضاءت الشمس فى الارض الا على التجوز وهو خلاف الظاهر وعلى المدعى اثباته وأيضا النار فى جهة مما حوله ولا يلزم أن تكون فى جميع جهاته كما لا يلزم فى قولنا أشرق السراج فى البيت كونه فى جميعه اذ يكفى وقوعه فى موضع ما منه ألا ترى الى قوله تعالى وممن حولكم من الاعراب ونحوه مما هو شائع فى كلام العرب كقول حسان رضى الله عنه * أولاد جفنة حول قبر أبيهم * الى آخر ما فصلوه (أقول) قد تقرر فى الحكمة أن الضوء عرض وكيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون كما ذهب اليه بعض الحكماء وليس أجساما صغارا تنفصل من المضىء وتتصل بالمستضىء كما ذهب اليه بعض الحكماء وان كان قد يشاهد للضوء بروق وتلألؤ على الجسم حتى كانه يفيض منه ويضطرب مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستره فان كان ذاتيا كما للشمس سمى شعاعا وان كان عرضيا كما للمرآة سمى بريقا وهذا ما أشار اليه قدس سره ثم انه اذا تعلق الظرف بفعل قاصر صار ظرفا للفاعل بالذات وللحدث بالتبع كما فى قام زيد فى الدار وهذا غنى عن البيان فان كان للحدث له أثر متعد كالاشراق والاصباح فهل يشترط فى تحقق النسبة الظرفية ذلك أيضا فلا بد من قولك أشرق كذا فى كذا من كون الاشراق والمشرق فيه أو يكفى وجود أثره فيه وان لم يوجد هو بذاته كما فى الافعال المتعدية فانك اذا قلت رميت الصيد فى الحرم يكون حقيقة

(قوله أضاءت ما حوله) أى النار ما حول المستوقد ان جعلتها متعدية والا أمكن أن تكون مسندة الى ما والتأنيث لان ما حوله أشياء وأماكن أو الى ضمير النار وما موصولة فى معنى الامكنة نصب على الظرف أو مزيدة وحوله ظرف وتأليف الحول للدوران

وان لم يكن الرأى فى الحرم على ما ستسمعه ان شاء الله تعالى متصلا فى سورة الانعام فالعلامة فى الكشاف ارتضى الاول وجعل ما خالفه مجازا وقياسه مع المتعدى قياس مع الفارق لان المفعول مظروف حقيقة وان كان لك أن تقول انه حقيقة عرفية وفى كلامهم ايماء اليه وقد يقال انه لذلك تركه المصنف رحمه الله تعالى وقياس البيت والبلد على الحول اذا كان بمعنى الاحاطة والجهات غير ظاهر وقوله على الظرف قيل ان تخصيص الاضاءة بما حول المستوقد فى الوجهين الاولين ظاهر لانها لا تتعلق بمحل المستوقد وأما على الظرفية فغير ظاهر وليس بشئ لان محله نفسه على كل حال لا تتعلق به الاضاءة كما قال الشاعر

وشمس تضئ الارض شرقا ومغربا * وموضع رجل منه فى البيت مظلم

وفيه نكتة لطيفة وهى الاشارة الى أنه بنفسه مظلم ظالم لنفسه غير قابل للانوار الالهية (قوله وقيل للعام حول لانه يدور) يعنى أن أصل هذا التركيب من الحاء وما بعدهما موضوع للطواف والاحاطة كالحول بمعنى السنة فانه يدور من الفصل الذى ابتدأ منه الى مثله ولما لزم ذلك الانتقال والتغير استعمل فيه باعتباره كالاستحالة والحوالة وان خفى فى بعض المواد كالحول بمعنى القوة وهذا مسلك لبعض أهل اللغة ارتضاه العلامة وتبعه المصنف وقال الراغب أصل الحول تغير الشئ وانفصاله عن غيره وباعتبار التغير قيل حال الشئ يحول حولا واستحال تهيأ لان يحول وباعتبار الانفصال قيل حال بينى وبينكم كذا اه والعام فى تقدير فعل بفتحتين ولذا جمع على أعوام مثل سبب وأسباب وقال ابن الجواليقى عوام الناس لا تفرق بين العام والسنة فيقولون لأى وقت من السنة الى مثله عام وهو غلط والصواب ما قال ثعلب من أن السنة من أى يوم عددته الى مثله والعام لا يكون الا شتاء وصيفا وفى التهذيب أيضا العام حول يأتى على شتوة وصيفه وعلى هذا فالعام أخص من السنة فكل عام سنة وليس كل سنة عاما فاذا عددت من يوم الى مثله فهو سنة وقد يكون فيه نصف الصيف ونصف الشتاء والعام لا يكون الا صيفا وشتاء متواليين كذا فى المصباح المنير وحول وحوال بزنة ظلام وحوالان مثناه وحولان تثنية حول وأحوال جمعه وكلها ظرف مكان سمع منصوبا على الظرفية كما صرح به (قوله جواب لما الخ) قدمه لانه المتبادر الارجح عند الاكثر ولان الاصل عدم الحذف والتقدير ولما حرف وجود لوجود أو وجوب لوجوب أو ظرف بمعنى حين أو اذ لاختصاصها بالماضى فعلى الظرفية الامر ظاهر ان لم يعتبر فيها المجازاة وعلى اعتبارها بناء على أنه المعروف فيها يتراءى فيه مانع لفظى وهو توحيد الضمير فى استوقد وحوله وجمعه فى بنورهم ومعنوى وهو أن المستوقد لم يفعل ما يستحق به اذهاب الله نوره بخلاف المنافق فجعله جوابا يحتاج الى التأويل ولذا أورده الزمخشرى سؤالا وجوابا والمصنف رحمه الله أشار الى المانع الاول والى أنه كان مقتضى الظاهر أن يقال بنارهم بدل قوله بنورهم وأما العدول عن الضوء الى النور فلم يتعرض له هنا وأخره وأما اسناد الاذهاب الى الله تعالى فليس بمانع عند أهل السنة فلذا تركه اشارة الى ابتنائه على الاعتزال وأشار بقوله وجمعه الخ الى جواب الاول ولم يفصله لانه قد سبق ما يغنى عنه فى بيان افراد الذى وأشار بقوله لانه المراد الخ الى اختيار النور على النار لانه المقصود منها ولا ينافيه أنه يقصد بها أمور أخر كالاصطلاء والطبخ كما توهم لان هذا أعظم منافعها وأدومها وأشهرها وهو المناسب للتشبيه والمقام كما يعرفه من تأمل قوله وتركهم فى ظلمات وأما حمل النار على نار حقيقية لا يرضاها الله كنار الغواة الموقدة للمعاصى المستحقة للانطفاء من الله أو النار المجازية كنار الفتنة كما فى قوله تعالى كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله ليظهر التسبب فلا يخفى ما فيه من التكلف وكذا ما قيل من ان الايقاد سبب لفناء الحطب فتكون الاضاءة المتفرعة عليه سببا لانطفائه (قوله أو استئناف أجيب به اعتراض سائل) المراد بالاعتراض التعرض له فرضا وليس بمعنى الاشكال هنا وان جاز وفى المصباح يقال سرت فعرض لى فى الطريق عارض من جبل ونحوه أى مانع يمنع من المضى واعترض لى بمعناه ومنه اعتراضات الفقهاء لانها تمنع من التمسك بالدليل اه وفيه اشارة الى أن الاعتراض بالمعنى المشهور ليس بلغوى وانما هو اصطلاحى وهذا الوجه رجحه

(الفرق بين العام والسنة)

وقيل للعام حول لانه يدور (ذهب الله بنورهم) جواب لما والضمير للذى وجمعه للحمل على المعنى وعلى هذا انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم لانه المراد من ايقادها أو استئناف أجيب به اعتراض سائل يقول ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره

الزمخشرى لما فيه من المبالغة والايجاز بحذف الجواب وذهاب النفس كل مذهب مع سلامته عن الموانع السالفة وبين السؤال المقدر بما ذكر وحاصله السؤال عن وجه الشبه فان مشاركة حال المنافقين لحال المستوقد فى المعانى المذكورة غير ظاهرة وحال المشبه معلومة بما لمعنى وحال المشبه به وهو المستوقد مذكورة فأجيب بأنهم بعدما منحوا الهدى ختم الله على قلوبهم وصيرهم هائمين فى الضلالة التى هى ظلمات بعضها فوق بعض ثم لا بد للحذف من مجوز ومرجح على الاثبات الذى هو الاصل فأشار المصنف الى الاول بأمن الالباس والى الثانى بالايجاز وعدل عن قول الزمخشرى وانما جاز حذفه لاستطالة الكلام أى لطوله لما قيل عليه من انه لا استطالة هنا بخلاف قوله فلما ذهبوا به وان دفع بأن المراد لولا حذف ذلك الجواب لطال الكلام وأيضا عد الاستطالة فى المرجح أولى من عدها فى المجوز ودفعه بأنه حاول أن يذكر فى كل منهما أمرين ليس بشئ كما قاله قدس سره هذا وقد قيل ان جعل ذهب الله جوابا أولى لعدم الاستطالة ولان كونه من تتمة التمثيل الاول يوجب مطابقته للتمثيل الثانى لاشتماله على مبالغات ومن دأب البليغ أن يبالغ فى المشبه به ليلزم منه المبالغة فى المشبه ضمنا والحمل على الاستئناف ضعيف لان السبب فى تشبيه حالهم قد علم مما سبق فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه أو تعيين المشبه وجعله بدلا من جملة التمثيل يدل على أن المذكور لفظا أوفى لتأدية الغرض مما حذف لتصور العبارة عنه وهو باطل نعم لو قيل ذهب الله ابتداء كلام لبيان حال المشبه لم يكن بعيدا ولعل ماذكره المصنف من نكتة الحذف ليس ايثارا له بل ايناسا به وازالة لاستبعاده فالوجه هو الاول وسيرد عليك من كلامه ما يشعر به وأجيب بان الحذف لما كان أبلغ كانت المبالغة فى المشبه به أكثر والتطابق بين التمثيلين أوفر وأيضا اذهاب النور وتركهم فى ظلمات يدل على أنه كان لهم نور فزال وصاروا متحيرين خابطين فتكون المبالغة فى الطرفين اما فى المشبه به فبالحذف وأما فى المشبه فباللفظ وهذا أوفى بتأدية الغرض الذى هو بيان حال المنافقين وقيل ان قول المصنف رحمه الله شبهت حالهم الخ معناه أن الحالين الاولى انطفاء ناره بالكلية بحيث لا يبقى لها أثر والثانية انطفاؤها مع بقاء الاثر فى أى الحالتين شبه المنافقون بالمستوقد فكأنه قيل فى الاولى حيث ذهب الله بنورهم الخ فان المبالغات التى فيه تفيد عدم بقاء الاثر فيكون هذا الاستئناف مما يكون السؤال فيه عن أمر غير سبب الحكم هو وجه الشبه أو المشبه ومما حذف فيه الاستئناف كله مع قيام شئ مقامه قوله

زعمتم ان اخوتكم قريش * لهم الف وليس لكم الاف

فعلم من هذا أن وجه الشبه أو المشبه لم يعلم على التعيين مما مر وأن حذفه وجعل المذكور استئنافا أبلغ من كونه جوابا لما فيه من بيان حال المشبه بوجهين بوجهان الابلغية الاجمال والتفصيل والتصريح بالمبالغة بدون اكتفاء بما فى ضمن المبالغة فى المشبه به فيطابق التمثيل الثانى بل يكون أبلغ فلا يرد عليه ما فى الكشف من الاعتراض (أقول) وبالله التوفيق كون الجواب أرجح كما أشار اليه المصنف بتقديمه بأن المهم المقدم وارتضاه المدقق مما لا يخفى على من له انصاف وتطابق التمثيلين وجريهما على نهج فيه أظهر من الشمس وكل ما ارتكبوه فى رده على طرف الثمام والمرجح المذكور معارض بما فيه من الحذف الذى هو خلاف الاصل وما فيه من الالباس لاحتمال قوله ذهب الله بنورهم غيره بحسب الظاهر المتبادر وقرينة جمع الضمير خفية فالحق الحقيق بالقبول ما فى الكشف فانه غنى عن الكشف وكيف يتعين بما ذكر المراد من أنه لم يبق له أثر وهذا انما يتضح لو قيل بنارهم بدل بنورهم (**قوله** أو بدل من جملة التمثيل الخ) معطوف على قوله جواب لما وقد سمعت آنفا ما فى الكشف فى البدل فليكن على ذكر منك اذ لا فائدة فى الاعادة والذى يهمنا هنا بيان ما يتعلق به غير ذلك وانما قال المصنف على سبيل البيان اشارة الى أن المبدل منه ليس فى نية الطرح كما اشتهر فى أمثاله فهذا معتبر أيضا لان المصرح به فى التمثيل حال المشبه به وأردفه بالتصريح بحال المشبه على هذا التقرير ولذا قيل انه بدل كل والبيان لازم ولذا جعل بعض المحققين عطف البيان

أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان

كله بدل كل وهو فى الجمل التى لامحل لها يفيد مفاد المبدل منه فيبينه ويؤكده وهذا بناء على أن المراد بالبعل بدل الكل من الكل والظاهر أنه بدل بعض لان جملة التمثيل من قوله مثلهم الى قوله سوله مشتملة على حال المشبه والمشبه به وهذه الجملة مقصورة على الثانى فكونها بدل بعض أقرب ان قلنا بجريانه فى الجمل ولا يلزمها الضمير لانه شرط بدل البعض والاشتمال فى المفردات دون الجمل لعدم صلاحيتها للتباقية على أصلها وقيل انه بدل اشتمال لان الغرض بيان حال المنافقين من ظهور نورهم ثم اضمحلاله ما لا وظاهر أن هذا أوفى بتأدية الغرض من ذلك فهو بمنزلة قوله * أقول له ارحل لا تقيمن عندنا * فسقط اعتراض صاحب الكشف السابق على ما فى الكشاف وقد قدمنا لك أيضا ما زعمه أبو حيان فى رد البدلية من أن الفعلية لا تبدل من الاسمية اتفاقا وقيل ان الجملة الاولى لا محل لها والبدل تابع معرب باعراب سابقه فلا تصح البدلية ورد بما ذكر رواية ودراية من غير حاجة الى الالتجاء الى أن المراد بالبدل هنا ليس هو البدل النحوى بل أن تكون الجملة الثانية مفسرة وموضحة للاولى قائمة مقامها فى الجملة فتحصل لك فى البدل احتمالات أربعة (قوله والضمير على الوجهين للمنافقين) أى على انه استئناف أو بدل وجواب لما محذوف تقديره انطفأت أو خمدت وقد مر بيانه وشرح ما ذكره المصنف هنا من المجوز والمرجح ووجه عدوله عما فى الكشاف من الاستطالة الى الايجاز والاعتراض عليه بأن تبادر الجوابية من جملة ذهب الخ موقع فى الالباس حتى قال أبو حيان انه الغاز وهو مدفوع بأن ضمير الجمع قرينة على أنه راجع للمنافقين المشبه وهو يقتضى أن لا يكون جوابا فان قلت ان سلم هذا اقتضى أن لا يصح كونه جوابا وهو الارجح عند المصنف رحمه الله قلت القرينة لا يلزم أن تكون قطعية ولذا تراهم يجوزون تقادير مختلفة فى تركيب واحد من غير نكير ولذا قالوا فى نكتة الحذف هنا انها ايهام أن الجواب مما تقصر عنه العبارة لان ما قدروه أمر غير متعين وأتى المصنف رحمه الله له بنظير من القرآن المجيد وان كان ثمة الاستطالة ظاهرة لانه عنده مثبت الحذف لاجل الايجاز المتدبر (قوله واسناد الاذهاب الخ) عبر بالاذهاب الذى هو مصدر المزيد والمذكور فى النظم ذهب اشارة من أول الامر الى المعنى المراد وأنه لتعديه بالباء فى معنى اذهب كما ستراه وفى الكشاف فان قلت فما معنى اسناد الفعل الى الله تعالى فى قوله ذهب الله بنورهم قلت اذا طفئت النار بسبب سماوى ريح أو مطر فقد أطفأها الله تعالى وذهب بنور المستوقد ووجه آخر وهو أن يكون المستوقد فى هذا الوجه مستوقد نار لا يرضاها الله ثم اما أن تكون نارا مجازية كنار الفتنة والعداوة للاسلام وتلك النار متقاصرة مدة اشتعالها قليلة البقاء ألا ترى الى قوله كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله واما نارا حقيقية أوقدها الغواة ليتوصلوا بالاستضاءة بها الى بعض المعاصى ويهتدوا بها فى طرق العبث فأطفأها الله وخيب أمانيهم وانما أوردناه برمته لتعلم مراده ومراد المصنف رحمه الله فتحقق الفرق بينهما وقد ذهب الاكثر الى أن السؤال على تقدير كونه جواب لما وأنه لدفع المانع المعنوى الذى قررناه أولا وأنه مبنى على الاعتزال وقاعدة الحسن والقبح لان اطفاء نار المستوقد عبث والعبث عندهم قبيح والوجوه ثلاثة والاسناد على الاول منها مجازى لكونه المسبب فى الريح والمطر وقال المحقق انه من قبيل أقدمنى حق لى على فلان وهناك قدوم بلا اقدام وفائدة الاسناد المبالغة فى الاذهاب وعلى الثانى فالمراد كما قال المقدس سره مستوقد نار لا يرضاها الله واطفاؤها ليس قبيحا وسواء كانت النار مجازية أو حقيقية فالاسناد حقيقى فان قيل المنافق مستوقد نار الفتنة والعداوة مع ما ذكر من الاضاءة فلا معنى للتشبيه قيل هذا المستوقد اعم وقيل انه لا حاجة فى توجه السؤال الى أن ذلك الاذهاب قبيح مانع من صحة الاسناد عنده بل يتجه بمجرد أن الاذهاب عادة يقع بالاسباب بل قبحه على رأى المعتزلة محل مناقشة الا أن تقريره للجواب الاخير يشعر باعتبار القبح فى السؤال والاظهر فى الجواب أن يقال لا حاجة فى تمثيل حال المنافقين الى تحقق الاذهاب من الله تعالى لنورهم اذ يكفى فيه الفرض والتقدير وعدم رضا الله تعالى باستيقاد النار لا يلائم التمثيل والحق فى الجواب عن اعتبار التشبيه فى نار الفتنة أنهم لم يوقدوا

والضمير على الوجهين للمنافقين والجواب محذوف كما فى قوله تعالى فلما ذهبوا به للايجاز وأمن الالباس واسناد الاذهاب الى الله تعالى اما لان الكل بفعله أو لان الاطفاء حصل بسبب خفى أو أمر سماوى كريح أو مطر أو للمبالغة

نار الفتنة بتهييج الحروب اذلم يفعلوا ذلك وانما صدر منهم ما يؤدى اليه كما مر فى تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا وأما الجواب بأن المستوقد أعم من المنافقين ففيه انه لا يحسن تشبيه الخاص بالعام الا أن يراد بالاعم الخاص الآخر المقابل المشبه (أقول) هذا ما فى الكشاف وشروحه ومراده بالتجوز فى النار انه استعارة تصريحية حيث شبه تهييج الفتن والحروب باستيقاد النار تشبيه معقول بمحسوس بجامع عقلى وهو الاصرار بما يصادفه وأنبتله ما يعضه وهو الايقاد فنى الكلام استعارة فى تشبيه وهو من أبلغ ما يكون وذكر المجاز وارادة الاستعارة غير مستبعد ثم انهم اتفقوا على أن توجيه الاسناد فى الكشاف مبنى على جعل جملة ذهب جوابا للما والضمير للمستوقد وانه على الاول مجاز فى الاسناد لا حقيقة له بناء على ما قاله عبد القاهر والشريف لم يعرج على هذا نفيا واثباتا فكأنه ليس عنده بمرضى ووجهه انه اذا لم يكن فعل الله والريح ونحوه ليس بفاعل مختار وانما هو سبب عادى لم يكن له فاعل حقيقى وقد يجوز أهل المعانى مثله وهو كلام حسن وما ذكره قدس سره من تشبيه الخاص بالعام لا وجه له والمعروف عكسه وهو نوع من التشبيه يسمى التمثيل كما تقول الجمل الفعلية كقام زيد ولو عكسته كان عبثا وقد صرح به أهل المعانى وأما ما ذكره المصنف رحمه الله فالظاهر أنه توجيه للاسناد على الوجوه كلها سواء رجع الضمير الى المستوقد أو الى المنافقين وقوله كريح ومطر الخ ناظر الى عوده على المستوقد وهو مقابل للسبب الخفى وما يحصل بأسباب سماوية يستند الى الله تعالى عادة والسبب الخفى يعتبر بحسبه وهو ناظر الى عود الضمير للمنافقين كما أشار اليه هنا بعض المتأخرين رحمه الله فقوله لان الكل بفعل الله بناء على مذهب أهل السنة من أنه الفاعل لكل شئ حسنا كان أو قبيحا ولا قبح فيما يصدر منه سبحانه وفعل الاطفاء ان كان بدون سبب عادى فهو من الله واسناده اليه حقيقة على هذا وخفاؤه بالنسبة الينا العدم اطلاعنا عليه فاذا كان من أحوال المستوقد المشبه به فهو أمر فرضى لغير فاعل معين ترى ناره ويدرى ما يطفئها أسند الى الفعال المطلق الذى بيده التصرف فى الامور كلها والظاهر أنه حقيقة على هذا أيضا وأما اذا أطفئت بأمر سماوى كريح هبت بقدرة الله تعالى فهو الفاعل والريح آلة كالسكين للقاطع واذا قصد المبالغة التى ستقررها فهو محتمل للحقيقة والمجاز بناء على تفسير النار فكلام المصنف مخالف لما فى الكشاف من وجوه فمن طبقه عليه وقال فى تقريره انه يشير الى أنه على تقدير رجوع الضمير للمنافقين حقيقة بلا خفاء وعلى رجوعه للذى استوقد فلا يخلو من أن يكون حقيقة أو مجازا وعلى الثانى اما أن يعتبر له فاعل حقيقى لو أسند اليه كان حقيقة وقد نقل عنه الى الفاعل المجازى أولا وعلى الاول اما أن يكون الفاعل مجهولا أو معلوما فأشار الى الاول بقوله لان الكل الخ والى الثانى بقوله أو لان الاطفاء حصل بسبب خفى والى الثالث بقوله أو أمر سماوى الخ والى الرابع بقوله أو للمبالغة كما قدمنى حولى عليك فقد ألزمه بما لا يلتزمه وفسر كلامه بما لا يحتمله وبما عرفت من تفسير السبب الخفى عرفت سقوط ما قيل عليه من أنه تعالى لا يخفى عليه شئ الى آخر ما أطال به من غير طائل وقد بقى هنا أمور يضيق عنها نطاق البيان (**قوله ولذلك** عدى الفعل بالباء دون الهمزة الخ) أى الباء والهمزة للتعدية الا أن الباء لما فيها من معنى الالصاق والمصاحبة أبلغ من الهمزة ولذلك عدى بها هنا والفرق بينهما مذهب المبرد وارتضاه كثير من المحققين وفى المثل السائر كل من ذهب بشئ فقد أذهبه وليس كل من أذهب شيأ ذهب به لانه فهم من ذهب به أنه استصحبه معه وأمسكه عن الرجوع الى حالة الاولى وليس كذلك أذهب وارتضاه أبو حيان واستدل عليه بأمور مفصلة فى محلها ردا وقبولا وذهب سيبويه الى أنهما بمعنى وتبعه أكثر النحاة واستدل بهذه الآية لانه تعالى لا يتصف بالذهاب فمعناه أذهبه لا غير ودفع بأنه مجاز هنا عن شدة الاخذ بحيث لا يرد كما فى قولهم ذهب السلطان بماله فانه مجاز عن المعنى المذكور بذكر الملزوم وارادة اللازم فان السلطان لم يذهب ولم يجعل المال ذاهبا وانما أخذه وأمسكه فان قلت هذا الفرق بين تعدية الباء والهمزة هل هو مخصوص بهذه المادة أم لا وعلى كل تقدير كيف يقال ان المبالغة جاءت من الالصاق والمصاحبة وهو

ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك يقال ذهب السلطان بماله اذا أخذه وأمسكه وما أخذه الله فلا مرسل له من بعده

معنى آخر للباء غير التعدية مع أن كثيرا من النحاة ذهب الى أن باء المصاحبة مع مجرورها بكاء بثياب السفر ظرف مستقر أبدا وهو مناف لما ذكر قلت من النحاة من قال انه لا يختص بعامة وليس المراد بالاستصحاب المصاحبة التى يعبر عنها بمع بل الملازمة وعدم الانفكاك كما أشار اليه المصنف بعطف الامساك بمعنى الامساك عليه عطفا تفسيريا وقد نقل أهل اللغة عن ابن فارس أن كل شئ لازم شيأ فقد استصحبه ومنه الاستصحاب عند أهل الاصول لعدم انفكاكه عما كان عليه والذهاب بمعنى المضى ويستعمل فى الاعيان والمعانى كقوله تعالى انى ذاهب الى ربى وقوله تعالى فلما ذهب عن ابراهيم الروع وكون المبالغة هنا من اسناد الذهاب الى الله بمعنى الاخذ والامساك وهو القوى العزيز الذى لا راد لما أخذه ولا مرسل لما أمسكه ظاهر أما كونه من قبيل أقدمنى حق لى فقد عرفت حاله فتدبر (قوله ولذلك عدل عن الضوء الخ) أى لقصد المبالغة عدل عن الضوء مع أنه مقتضى الظاهر المطابق لقوله أضاءت وهذا بناء على أن الضوء أقوى من النور لقوله تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والاذهاب والازالة نفى معنى ونفى الاشد لا يفيد نفى ما دونه بل ربما يشعر بثبوته واعترض عليه بأن اطلاق النور على الله تعالى دون الضوء ينافيه وان كان مجازا بمعنى الهادى وبأن أهل اللغة سوّوا بينهما وفى الكشاف والنار جوهر لطيف مضىء حار محرق والنور ضوءها وفى الكشف انه فيه توسعا لما سيذكره من أنه أدخى من الضوء لكنه شائع فى عرف الاستعمال كما أخذ أصل التفاوت من استعمال البلغاء لا أصل الوضع من نحو جعل الشمس ضياء الخ وقولهم أضوأ من الشمس وأنور من البدر ذكره فى الاساس والتحقيق أن الضوء فرع النور يقع على الشعاع المنبسط لأنهما واحد كما نقل عن ابن السكيت ولهذا يقع على الذوات الجوهرية بخلاف الضوء والابصار بالفعل بمدخلية الضوء فجاءت المبالغة من هذا الوجه ولهذا كان جعل الشمس سراجا أبلغ من جعل القمر نورا فافهم ولا تلتفت الى ما نقل من اعتراض صاحب الفلك الدائر ولا الى جوابه فقد تبين لك القشر من لبابه اهـ وقال قدس سره اطلاق كل واحد من الضوء والنور على الآخر مشهور فيما بين الجمهور فلا ينافى الفرق المأخوذ من استعمال البلغاء على ما ذكره ولا المأخوذ من اصطلاح الحكماء وهو أن الضوء ما يكون للشئ من ذاته والنور ما يكون من غيره (أقول) ما ذكره قدس سره يقتضى أن كلا منهما يطلق على ما يطلق عليه الآخر فهما كالمترادفين والفرق انما نشأ من الاستعمال أو الاصطلاح لا من أصل الوضع واللغة فكأنه لم يرتض ما فى الكشف لان محصله أن الضوء أقوى من النور فى عرف الاستعمال والتفاوت بينهما من عرف اللغة والاستعمال وليس بوضعى فانهما فى أصل الوضع متغايران اذ النور أصل والضوء شعاعه وفرعه واذا كان النور يطلق على الذوات المجردة دون الضوء والضياء وأن الابصار لما كان بواسطة الشعاع المنتشر كان بهذا الاعتبار أقوى من النور فى المعنى المقصود منه وهو الاظهار لان النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وكأنه لم يرتضه لمخالفته لما تقرر فى الحكمة والكلام على ما فصل فى شرح المقاصد الا أن المحققين من أهل اللغة ارتضوه وقالوا انه الموافق لاستعمال العرب العرباء فانهم يضيفون الضياء للنور ويسندونه له فيقولون ضياء النور وأضاء النور كما قال ورقة بن نوفل • ويظهر فى البلاد ضياء نور • وقال العباس رضى الله عنه

وانت لما ظهرت أشرقت الارض وضاءت بنورك الافق

وهو المذكور فى الاساس وقال العلامة السهيلى فى الروض الانف انه هو الحق عند من يعرف اللغة والاستعمال فقال بعد ما أنشدناه من الشعر وهذا يوضح لك معنى النور ومعنى الضياء وأن الضياء هو المنتشر عن النور وأن النور هو الاصل للضوء ومنه مبدؤه وعنه يصدر وفى التنزيل فلما أضاءت ما حوله وفيه جعل الشمس ضياء والقمر نورا لان نور القمر لا ينتشر عنه من الضياء ما ينتشر من الشمس لا سيما فى طرفى الشهر وفى الصحيح الصلاة نور والصبر ضياء وذلك أن الصلاة هى عمود الاسلام وهى ذكر وقرآن وهى تنهى عن الفحشاء والمنكر فالصبر عن المنكرات والصبر على الطاعات هو الضياء الصادر عن هذا النور

ولذلك عدل عن الضوء الذى هو مقتضى اللفظ الى النور فانه لو قيل ذهب الله بضوئهم احتمل ذهابه بما فى الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم رأسا الا ترى كيف قرر ذلك وأكده بقوله (وتركهم فى ظلمات لا يبصرون)

الذى هو القرآن وفى أسماء البارى تعالى نور السموات والارض ولايجوز أن يكون الضياء من أسمائه
سبحانه اه وهذا كله يقتضى أنّ أصل مسمى النور وحقيقته جسم نورانى قائما اذا أوقد ناحطبا وقنديلا
مثلا فالجسم المحترق بحروقنديل ويتصل به جوهر آخر جسمانى لطيف قابل لاشكال مختلفة مركب من
هوا امتزاجه أبخرة وأجزاء لطيفة وهذا هو النور فان أطلق على غيره فتجوز وتسمح معروف فى اللغة صار
حقيقة عرفية فيه ويتفرع على هذا أشعة منبثة متباعدة عنه وهى كيفية وعرض للهواء وذهب بعض
الحكماء الى أنه أجرام صغار منتشرة فان عنى أنّ هذا مسمى النور الذى ذكر آنفا فليس ببعيد عن الصواب
والفرق حينئذ بين النور والنار مما يعرفه أولوا الابصار ومن هنا عرفت وجه تسمية الرب الغفور بالنور
فان فهمت فهو نور على نور فاحفظه فانه يستحق أن يكتب بالتبر على خدود الحور (قوله فذكر الظلمة
الخ) يعنى أنّ ذكر الظلمة المؤكدة لذهاب النور يقتضى أيضا أنّ هذه الجملة مؤكدة لما قبلها كما هو
مقتضى المقام الا أنه قيل عليه انه حينئذ لاوجه للوصل فيحتاج دفعه الى جعل الواو للحال بتقدير قد أى
وقد تركهم فالحال حال مؤكدة وفى بعض الحواشى انّ المصنف رحمه الله يعنى أنّ المراد ازالة النور بالكلية
فانّ قوله وتركهم معطوف على قوله ذهب الله بنورهم والعطف قد يكون للتفسير والتقرير وفيه اشارة
لدفع ماذكر لكنه مخالف لما فى كتب المعانى فانّ المسطور فيها ماذكره المعترض فالذى ينبغى أن يقال
انّ هذا لكونه أوكد وأوفى بأداء المراد جعل بمنزلة شئ آخر مغاير لما قبله كما قرره الفاضل المحقق فى المطوّل
فى قوله تعالى يذبحون أبناءهم كما سيأتى بيانه وأما ما أجاب به المعترض فليس بصحيح لفظا ومعنى أما الاول
فلما فيه من ايهام خلاف المراد لتبادر العطف منه وفى اقتران الحال المؤكدة بالواو ونظر ظاهر لانّ واو
الحال فى الاصل عاطفة وهذه من المسائل الغريبة وفى شرح الالفية لابن مالك وتبعه ابن هشام اذا كانت
الجملة الاسمية حالا مؤكدة تلزم الضمير وترك الواو ونحو هو الحق لاشبهة فيه وذلك الكتاب لاريب فيه الا
انهم خصوه بالاسمية وأما الفعلية فلا أدرى حالها وأما الثانى فلانّ هذه الجملة الماضوية اذا كانت حالا
وقدر معها قد تقتضى ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه وليس المعنى عليه كما لايخفى والانطماس من
طمسه اذا محاه وأزاله وهو يتعدى ولا يتعدى (قوله التى هى عدم النور) تبع فيه الزمخشرى وترك قيد
عما هو من شأنه وهو المصرّح به فى كتب الكلام لانها عندهم عدم ملكة للضوء والنور وهما بمعنى عندهم
وذهب بعضهم الى أنها كيفية وجودية وتصريح المصنف رحمه الله تعالى بالعدم ردّ عليه فعلى الاوّل
بينهما تقابل العدم والملكة وعلى الثانى تقابل التضاد وتمسك القائلون بأنها وجودية بقوله تعالى جعل
الظلمات والنور فانّ المجعول لايكون الا موجودا وأجيب عنه فى شرح المقاصد بالمنع فانّ الجاعل كما
يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى والمنافى للمجعولية هو العدم الصرف واذا قلنا بأنهما من
قبيل العدم والملكة فلابدّ من القيد المذكور فان لم تقل بذلك فتركه لازم فيكون عدما مقيدا أو مطلقا
وكأنّ المصنف رحمه الله انما ارتضاه ليصدق على الظلمة الاصلية السابقة على وجود العالم كما ورد فى الآثار
من نحو كان الناس فى ظلمة فرش عليهم من نوره وما قيل من أنّ زيادة هذا القيد دعوى غير مسموعة
لايعوّل عليه لما عرفت وعلى هذا فهو كما ارتضاه بعضهم من تقابل الايجاب والسلب ووجوه التقابل ثلاثة
وقوله وانطماسه بالكلية قيل عليه انّ الظلمة لها مراتب كثيرة وهذا أعلى مراتبها وهو المذكور فى قوله
تعالى ظلمات بعضها فوق بعض اذا أخرج يده لم يكد يراها فلا ينبغى اعتبار هذا القيد فى مطلق الظلمة وليس
بشئ لانّ صرف الظلمة لابدّ فيه من هذا وهو المتبادر من اطلاقها وقوله لايتراءى الخ أى بحيث لايرى
شئ فيها وانما عبر بالتراءى وأتى بقوله شبحان مثنى شبح بشين معجمة وباء موحدة مفتوحتين تليهما حاء مهملة
الشخص الذى يرى ولا يدرك مشخصاته ليعمه وغيره مبالغة فى عدم الرؤية لانّ المراد بهما الرائى والمرئى من
الشخصين المتقابلين ولذا عبر بالتفاعل اذ المراد أن يكون من شأنهما أن يرى أحدهما الآخر وقيل انه
اشارة الى أنّ الظلمة اذا كانت متراكمة فغايته ما يرى فيها مجرد الشبح فاذا لم ير فيها الشبح كانت الظلمة فى أعلى

فذكر الظلمة التى هى عدم النور وانطماسه بالكلية وجمعها ونكرها

ووصفها بأنها ظلمة خالصة لا يتراءى فيها شبحان
وترك فى الاصل بمعنى طرح وخلى والمفعول
واحد ضمن معنى صير فجرى مجرى أفعال
القلوب كقوله وتركهم فى ظلمات لا يبصرون
وقول الشاعر
* فتركته جزر السباع ينشنه *
والظلمة مأخوذة من قولهم ما ظلمك أن تفعل
كذا أى ما منعك لانها تسد البصر وتمنع الرؤية

مراتبها (قوله ووصفها الخ) ظاهره أنه جعل جملة لا يبصرون صفة لظلمات والعائد مقدر أى فيها ولو جعل حالا من ضميرهم استغنى عن التقدير ولا يخفى حسنه هنا الا ان شأن المستضئ فى الظلمة زوال ابصاره بالكلية عقب الضوء بخلاف غير المستضئ فانه تدريجى فى الظلمة والوصفية أظهر فى افادة هذا المعنى (قوله وترك فى الاصل بمعنى طرح الخ) يعنى أن أصل معنى ترك المشهور طرح الشئ والقاؤه كما يقال ترك العصا من يده أى رماها أو تخليته وان لم يكن فى يده سواء كان محسوسا أو غيره كما يقال ترك وطنه وترك دينه وقال الراغب ترك الشئ رفضه قصدا واختيارا أو قهرا واضطرارا وفى المصباح تركت المنزل تركا رحلت عنه وتركت الرجل فارقته ثم استعير فى المعانى فقيل ترك حقه اذا أسقطه وهذا لا كلام فيه وانما الكلام فى كونه من النواسخ الناصبة للمبتدا والخبر بمعنى صير فذكر ابن مالك فى التسهيل انه من معانيه الوضعية وأنه حينئذ ينصب مفعولين وعلى الاول ينصب مفعولا واحدا وظاهر قول المصنف رحمه الله تعالى تبعا للزمخشرى انه ضمن معنى صير انه استعمال طارئ عليه غير وضعى ويجوز أن يكون وضعيا لانهم يطلقون التضمين على جزء المعنى الوضعى كما فى عرف أهل الميزان فيقولون من تضمنت معنى الاستفهام وكلامهم هنا يوهم أن الآية مقصورة على المعنى الثانى دون الاول وفى أمالى ابن الحاجب انه من القبيل الاول وهم مفعوله وفى ظلمات لا يبصرون حالان مترادفان من المفعول وقيل انهم يجوزونه أيضا وانما تركوه لظهوره وعلى ما ذكرهم مفعوله الاول والثانى فى ظلمات ولا يبصرون صفة أو حال من الضمير المستتر فيه أو من هم أو خبر بعد خبر أو هى حال مؤكدة لا خبر وفى ظلمات حال لان الاصل فى الخبر أن لا يكون مؤكدا وان جوزه بعضهم فتأمل (قوله فتركته الخ) هو من قصيدة عنترة المشهورة وهى من المعلقات السبع وأولها

يا دار عبلة بالجواء تكلمى * وعمى صباحا دار عبلة واسلمى

(ومنها فى صفة بطل نازله)

فشككت بالرمح الطويل ثيابه * ليس الكريم على القنا بمحرم

فتركته جزر السباع ينشنه * ما بين قلة رأسه والمعصم

ومسك سابغة هتكت فروجها * بالسيف عن حامى الحقيقة معلم

الى آخر القصيدة وهى طويلة فما ذكر صدر بيت منها عجزه ما ذكرناه وروى يقضمن حسن بنانه والمعصم وضمير الغائب للبطل المدجج السابق ذكره فى القصيدة وتركته بالاسناد لضمير المتكلم وروى تركنه بالنون والضمير للنساء أو للقنا وجزر بفتح الجيم وسكون الزاى المعجمة وبعدها راء مهملة كما ضبطه شراح المعلقات فعل بمعنى مفعول ويقال لما تأكله السباع جزر السباع لانها تجزره أى تذبحه بأنيابها ويقال أجزرت فلانا شاة اذا أعطيتها له كلها هذا ما يعتمد عليه هنا وقيل جزر بضم فسكون أو بضمتين جمع جزرة وهى شاة معدة للذبح والنوش التناول بسهولة والقضم بالقاف والضاد المعجمة الاكل بمقدم الاسنان وعليه الرواية هنا وليس كما قيل انه بالفاء والمهملة بمعنى الكسر والمعصم بكسر الميم موضع السوار من الساعد والبيت ليس بنص فى العمل كالآية لاحتمال كون جزر السباع حالا أيضا ومعناه تركته عرضة للسباع تأكله لانهزام قومه ومنعهم عن دفنه أيضا وكونه معرفة انسلم لا يستتاب الاحتمال (قوله والظلمة مأخوذة الخ) بيان لاصل المزيد والمجرد المأخوذ منه وظلم الثلاثى وان أثبته أهل اللغة فعلا لظلمة أيضا الا أنهم أشاروا الى أن أصل معناه يدور على المنع فلذا جعلوه مأخوذا منه وهذا ما عليه أهل اللغة فى الاشتقاق وليس الزمخشرى أبا عذرته وفى مثلثات ابن السيد الظلم بفتح الظاء شخص كل شئ يستبصر الناظر يقال لقيته أول ذى ظلم أى أول شخص ستبصرى وزنه والليل ظلم أى مانع من الزيارة وفى الاساس ما ظلمك أن تفعل كذا أى منعك ومنه الظلمة لانها تسد البصر وتمنع من النفوذ فقيل هو بعيد جدا ووجه استبعاده مما قيه من جعل المعنى الحقيقى المشهور مأخوذا من معنى مجازى غير معروف وقد عرفت

مايدفعه وقيل سد البصر ومنع الرؤية بناء على مايعتقده الجمهور فلا يتجه عليه أن العدم لايكون مانعا
فيقال انه مبنى على رأى غير مقبول من أنه كيفية وجودية وعدم الشرط لايكون مانعا عن وجود
المشروط فعده مانعا مبنى على التوسع والتسامح (قوله وظلماتهم ظلمة الكفر الخ) توجيه لجمع الظلمة بما يعلم
منه معناها هذا بناء على أن الظلمة مجاز بقرينة اضافة ظلمة الكفر ومابعده من قبيل لجين الماء فالمراد بالنفاق
أحوالها اللازمة له غير الكفر الخفي وقوله وظلمة يوم القيامة يوم ترى المؤمنين يوم الثانى بدل من الاول
أو عطف بيان له وهو اقتباس الآية قيل عليه ان ظاهر قوله تعالى وتركهم فى ظلمات لايبصرون وجودها
فى الدنيا بل فى ابتداء اذهاب الله نورهم وقد يجاب عنه بأنه لما تقرر فى حقهم أن يكونوا يوم القيامة فى ظلمة
صاركأنه واقع بهم ولايخفى بعده والظاهر أن المراد بظلمة يوم القيامة ظلمة كانت لهم فى الدنيا لكنها ظهرت
فى يوم القيامة كما أن نور المؤمنين كذلك كما يشير اليه قوله يوم ترى فهو كقوله ومن كان فى هذه أعمى فهو
فى الآخرة أعمى والمراد اقرارهم اللسانى وأحكام الاسلام التى أظهروها فى الدنيا الا أنها لعدم مواطأتها
للقلب تعد أوزارا فهى ظلمات بعضها فوق بعض وفى تفسير السمرقندى اشارة اليه فان قلت قد مر أن
الضمائر اما للمنافقين أو للمستوقدين فهذا على أى الوجهين قلت يحتمل أنه على التوزيع فالاول
والثالث على أن الضمير للمنافقين والثانى على أنه للذى استوقد والوجوه باسرها جارية على كل من
الاحتمالين أما على العود للمنافقين فظاهر وأما على مقابله فلما قيل انهم لما شبهوا بمن ترك فى ظلمة انطفاء
ضوئه وظلمة الليل والغمام المطبق لزم أن لهم ظلمات متعددة أو ظلمة شديدة بمنزلتها وفيه نظر وقيل انه على هذا
بتقدير مضاف أى مثل ظلمات والسرمد الدائم كالسرمدى والمتراكم الواقع بعضه فوق بعض وقوله فكأن
الفعل غير متعد أى نزل منزلة اللازم لطرحه نسيا منسيا ولعدم القصد الى مفعول دون مفعول فيفيد
العموم (قوله مثل ضربه الله الخ) فى الكشاف على ماقرره شراحه أربعة أوجه بناء على أن التشبيه
مركب أو مفرق وعبارته المراد ما استضاؤا به قليلا من الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم ووراء
استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التى ترمى بهم الى ظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدى ويجوز
أن يشبه بذهاب الله بنور المستوقد اطلاع الله على أسرارهم وما افتضحوا به بين المؤمنين واتسموا به من
سمة النفاق والاوجه أن يراد الطبع لقوله صم بكم عمى وفى الآية تفسير آخر وهو أنهم لما وصفوا بأنهم
اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذى باعوه بالنار المضيئة ماحول المستوقد
والضلالة التى اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم فى الظلمات وفى المفتاح
وجه تشبيه المنافقين بالذين شبهوا بهم فى الآية هو رفع الطمع الى شئ مطلوب بسبب مباشرة أسبابه
القريبة مع تعقب الحرمان والخيبة لانقلاب الاسباب وأنه أمر توهمى كما ترى منتزع من أمور جمة
وللشراح فى كون السؤال عن وجه الشبه أو عن المشبه كلام لامساس له بكلام المصنف رحمه الله لعدم
ذكره لمنشئه ومبناه وتقرير مافى الكشاف انه شبه اجراء كلمة الشهادة على ألسنتهم والتحلى بحلية المؤمنين
ونحوه مما يمنع من قتلهم ويعود عليهم بالنفع الدنيوى من الامن والمغانم ونحوها وعدم اخلاصهم لما
أظهروه بالنفاق الضار فى الدارين بايقاد نار مضيئة للانتفاع بها هبت عليها الرياح والامطار وأطفأتها
وصيرت موقدها فى ظلمة وحسرة وهذا معنى قوله المراد ما استضاؤا به الخ أو النور والاستضاءة ما أظهروه
من الاسلام باجراء الكلمة أيضا وظلمته افتضاحهم وظهور نفاقهم وهذا معنى قوله ويجوز الخ أو النور
الايمان والاسلام المتحلين بحليتهما وظلمته طبع الله على قلوبهم الذى صيرهم صما عميا وهذا هو الوجه
الثالث أو النور الهدى الذى تمكنوا منه أو فطروا عليه والظلمة الضلالة المشتراة ويجرى فى هذا كله
التفريق والتركيب كما سيصرح به مع ترجيحه للتركيب فالوجوه أربعة مضروبة فى اثنين فهى ثمانية
وهذا هو الذى ارتضاه الشريف المرتضى حيث قال انه اشارة الى تركيب وجه الشبه وأنه منتزع من
أمور متعددة فى المشبه وأما انتزاعه من متعدد فى المشبه به فما لاشبهة فيه ولايخلو كلامه من تلويح الى

وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم
القيامة يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى
نورهم بين أيديهم وبأيمانهم أو ظلمة الضلال
وظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمد أو ظلمة
شديدة كأنها ظلمات متراكبة ومفعول
لايبصرون من قبيل المطروح المتروك فكأن
الفعل غير متعد والآية بمثل ضربه الله

جواز التفريق وتلخيصه انه اعتبر فى المستوقد السعى فى ايقاد النار والكدح فى احيائها وحصول طرف من الاضاءة المطلوبة وزوالها بانطفاء النار بغتة كما يدل عليه فلما واذا قال استضاؤا به قليلا واعتبر فى المنافق القصد الى ادعاء الايمان واجراء الكلمة على اللسان وحصول منافع الامن والامان وانتفاء ذلك دفعة بالموت ووقوعهم فى ظلمات متراكمة فان لوحظ فى كل واحد من الجانبين هيئة وجدانية ملتئمة من تلك المعانى المتعددة كان مركبا ووجههما ذكر وان قصد تشبيه كل واحد من تلك المعانى بما يناظره كان مفرقا لايحتاج وجهه الى بيان فان قيل ظلمة النفاق مجامعة للاستضاءة بنور هذه الكلمة لامتعقبة لها قيل نعم الا أنها تمحضت بعد الانتفاع فلذلك حكم بتعقبها منضمة الى ظلمتين أخريين والوجه الثانى لايخالف الاول تركيبا وتفريقا الافيما بازاء ذهاب الله بنور المستوقد فالتورط حينئذ هو الوقوع فى حيرة الفضوح والخيبة وكذا الثالث الا أن المشبه هنا باذهابه هو خذلانهم فى نفاقهم فطبع على قلوبهم فوقعوا فى حيرة وبعد عن نور الايمان وانما كان أوجه لان مابعده من خواص أهل الطبع وحصول الاول انهم انتفعوا بهذه الكلمة مدة حياتهم القليلة ثم قطعه الله بالموت فوقعوا فى تلك الظلمات وحصول الثانى أنهم استضاؤا بها مدة ثم اطلع الله على أسرارهم فوقعوا فى ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والاتسام بسمة النفاق وحصول الثالث أنهم انتفعوا بها فخذلهم الله حتى صاروا مطبوعين واقعين فى ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض والثلاثة متعلقة بكونه تمثيلا لجميع أحوال المنافقين السابقة والوجه الرابع على تقدير تعلقه بقوله اشتروا الضلالة وبنيه على التفريق وكونه جواب لما ووجه الشبه على التفريق ظاهر وعلى الوجه المختار وهو التركيب ماذكر السكاكى كما سمعته آنفا وقول القطب الرازى فى شرحه هنا وأما وجه التشبيه فهو اسم الاضاءة والظلمة أى كما أن فى حال المستوقد مايسمى اضاءة وظلمة كذلك فى حال المنافقين مايسمى اضاءة وظلمة ووقوع الاسم فى أحدهما بالحقيقة وفى الآخر بالمجاز غير قادح فى اشتراك الاسم * واعلم أن لهذا التشبيه اجمالا وتفصيلا والاجمال هو تشبيه الحال بالحال مطلقا وهو تشبيه مفرد بمفرد وهو المعتبر هنا وأما تفصيله فهو تشبيه أحوالهم بأحواله وهو اما مفرق أو مركب وقد قيل عليه انه لامعنى للتشبيه المركب الا أن تنزع كيفية من أمور متعددة فتشبه بكيفية أخرى كذلك فيقع فى كل من الطرفين عدة أمور ربما يكون التشبيه فيما بينها ظاهرا لكن لايلتفت اليه بل الى الهيئة الحاصلة من المجموع كما فى قوله

وكأن اجرام النجوم لوامعا * درر نثرن على بساط أزرق

ويكون التشبيه مركبا وأما حديث كون وجه الشبه هو اسم الاضاءة والظلمة على الوجه الذى ذكر فلا أزيد فيه على الحكاية لعلماء البيان وهم لايزيدون على التعجب والسكوت (أقول) التشبيه اذا ذكر طرفاه بمفردين يدل كل منهما على أمور متعددة كالقصة والحال ولفظ المثل هنا ان نظر الى ظاهره فهو تشبيه مفرد بمفرد كقولنا الدنيا خيال باطل وان نظر الى مااشتملا عليه كان تشبيه مركب بمركب بحسب الظاهر ويجوز أن يعتبر فيه التفريق على اللف والنشر الاجمالى فان رجع هذا لم يمنع الاول ولا يخطأ من ذهب اليه فان قصد الفاضل رد قوله انه تشبيه مفرد بمفرد لم يسمع منه وان ذهب الشراح الى خلافه وأما ماتعجب منه واستهزأ به فقد يقال ان مراده أن قوله ذهب الله بنورهم اذا كان جواب سؤال مقدر عن وجه الشبه بأنه الاضاءة والظلم فذلك غير مشترك بين الطرفين هنا لان الحقيقين يختصان بالمستوقد والمجازيين بالمنافقين وهذا ماذكره أهل المعانى كما مر من أنهم قد يتسامحون فى وجه الشبه كقولهم فى الكلام الفصيح هو كالعسل فى الحلاوة مع أن الحلاوة غير مشتركة بينهما والمشترك ميل الطباع فعبر عنه بالحلاوة لاطلاقها على ذلك اطلاقا شائعا وتسمحوا فيه لمجرد الاشتراك فى الاسم وان كان فى أحدهما حقيقة وفى الآخر مجازا ومثله الظلمة والنور هنا اذا كانا وجه الشبه واذا ظهر المراد سقط الايراد واندفع ماقيل عليه من أنه سهو اذلم يذهب أحد الى جواز مثل قولك الباصرة كالذهب

لاشتراكهما فى اطلاق اسم العين عليهما ولقد أطلنا الكلام وسحبنا ذيل البيان از هؤلاء الاعلام لانه من مزال الاقدام (قوله لمن آتاه ضربا من الهدى الخ) لما رأى المصنف رحمه الله تعالى ما فى الكشاف يؤول الى وجه واحد لتقارب ما فسر به النور والظلمات اى التشرول الشعث فجعلها وجها واحدا وزاد وجها آخر ذكره بعضهم وتبع السكاكى فى جعل التمثيل مركبا من غير التفات لغيره أصلا على دأبه فى التحقيق والتنقيح والايجاز والمعنى أنه تمثيل استعير فيه النور للهدى والظلمات لاضاعته وما يتبع ذلك من مباشرة الاسباب التى خابت فأوقعتهم فى تيه الحيرة والحسرة فضمير مثلهم لمن فى قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله الخ أو للذين اشتروا الضلالة والموصول فيهما عام لكل من أظهر الايمان وأضاعه باضمار خلافه أو بعدم الدوام عليه ولكل من استبدل هدى ما بضلال ما وان لم يكن كفرا الا انه وان نزل فى شأن المنافقين لا ينافيه لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيعم غيرهم نظرا للظاهر وهذا هو الوجه الاول فى كلام المصنف رحمه الله أو يقال انه مختص بهم لما فى الموصول من العهد ثم نفى ما قبله وما بعده له وهذا هو الوجه الثانى اذا عرفت هذا فقوله ضربا من الهدى مفعول آتاه بمعنى أعطاه أى نوعا منه وفيه ايهام حسن وتجنيس والمراد به مطلق الهداية الشاملة لاجراء الكلمة والايمان الظاهر او الجبلى أو الذى تمكنوا منه وهذا من الاضاءة ولذا نكر ضربا اشارة الى التكثير نارا فى الآية وقوله فأضاعه أى بالنفاق أو الكفر وما يضاهيه وهذا من ذهاب نورهم وتجارتهم الخاسرة وقوله ولم يتوصل به من الظلمات المتراكمة التى مر تفسيرها ومراده بالآية الاولى قوله أولئك الذين اشتروا الضلالة الخ او قوله ومن الناس الخ على ما بيناه لك آنفا وقد عرفت أن الزمخشرى جوز ارجاعه الى جميع ما قبله من حال المنافقين وافراد الآية لا يأباه والمتبادر من الاولى تقدمها غير ملاصقة وقوله حين خلوا الى شياطينهم مما دعليه فهو الحق وان خالفوه ثم دخول من صح له الاحوال فى الثانى أظهر وهو الذى دعاهم الى تعيينه مع قوله الهدى فينبغى أن يكون داخلا فيه لان دخوله تحت الاول محتاج الى التكلف فالمعنى أن هؤلاء ممن اشترى الضلالة بالهدى على أنه من حمل العام على الخاص من غير تخصيص كما عرفته فالتمثيل عام شامل للمنافقين وغيرهم ولا يمنعه ضمير مثلهم الراجع اليهم كما قيل لما أسلفناه وجعله ضربا من الهدى باعتبار الظاهر أو الابتداء كما فى حال المرتدين فلا يتوهم أن اقترانه بالنفاق ونية الخداع وتحصيل أغراضهم الفاسدة تصيره فاسدا ابتداء فلا يحصل لهم حتى يضيع كما قيل وقوله تقريرا مفعول له وتعليل لقوله ضرب به الخ وتقريره وتوضيحه يقتضى عدم عطفه لشدة اتصاله فان كان تقريرا لقوله ومن الناس الخ فلانه لما دل على أنهم ادعوا الايمان وأبطله الله تعالى بقوله وما هم بمؤمنين كانوا كمن أوقد نارا فانطفأت فى الحال وكذا ان كان لقوله اشتروا الخ فانهم لما اختاروا العمى على الهدى وبقوا على عدم الاهتداء كان هذا مثلهم فصور المعقول بصورة المحسوس توضيحا وتقريرا له وتصوير المتصور بصورة المشاهد كما قال فى الكشاف لما جاء بحقيقة صفتهم عقبها بضرب المثل زيادة فى الكشف وتتميما للبيان وما قيل هنا من ان ضمير مثلهم راجع الى المنافقين قطعا فلا يتصور العموم وشموله لغيرهم الا بجعله مستفادا من دلالة النص كدلالة لا تقل لهما أف على النهى عن الايذاء أو من اشاراته ليس بشئ فان المراد بالمثل الحال الذى بمعنى الحال اضاعة الهدى وعدم التوصل به الى الكمال واستبطان الكفر اخفاؤه مع المؤمنين وقوله ومن آثر الضلالة الخ الظاهر أنهم المنافقون لا الكفار الذين تمحض كفرهم لعطفه بالواو (قوله ومن صح له أحوال الارادة الخ) هذا من بعض البطون القرآنية على نهج حكماء الاسلام الاشراقيين وأرباب السلوك من المتصوفة والاحوال فى اصطلاحهم هى ميراث العمل من المواهب الفائضة من الله تعالى قالوا وسميت أحوالا لتحول العبد بها من دركات البعد الى درجات القرب وقريب منه ما قيل الحال ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب كحزن وخوف وقبض وبسط فاذا دام سمى مقاما والارادة حال المريد وهو السالك فى لسانهم فارادته ما يلق فى قلبه من الدواعى الجاذبة له الى الاجابة لمنادى الحق فاذا حصل له هذا وهو منزل من منازل السير

لمن آتاه ضربا من الهدى فأضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد فبقى متحيرا متحسرا تقريرا وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون فانهم أضاعوا ما نطقت به ألسنتهم من الحق باستبطان الكفر واظهاره حين خلوا الى شياطينهم ومن آثر الضلالة على الهدى المجعول له بالفطرة او ارتد عن دينه بعد ما آمن ومن صح له أحوال الارادة فادعى أحوال المحبة فأذهب الله عنه ما أشرق عليه من نور الارادة

الى الله تعالى اذا نزله أشرقت عليه أنواره فلما ادّعى المحبة انطفأت أنواره ووقع فى تيه الحيرة والمحبة عندهم هى الابتهاج بحصول كمال أو تخيل وصول كمال مظنون أو محقق والابتهاج يحجب بضلاله عن طريق الهدى فيدخل فيمن اشترى الضلالة بالهدى لادعائه الوصول لمقام أعلى من مقامه وهو مضاه للنفاق باظهار ماليس عنده وهذا مأخوذ من تفسير الراغب وهو محكى عن أبى الحسن الورّاق (قوله أو مثل لايمانهم الخ) هذا هو الوجه الثانى وهو محصل الوجوه المذكورة فى الكشاف كما عرفته وهو معطوف على قوله مثل ضربه الله الخ وهو على هذا مخصوص بالمنافقين لما مرّ وهذا الوجه أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله عنهما وهو التفسير المأثور والراجح دراية ورواية فلذا اقتصر عليه فى الكشاف والاختصاص المذكور هو الفارق بين هذا الوجه وما قبله لأنّ التشبيه فيما قبله مركب وفى هذا مفرّق كما قيل لانه مركب عنده كما مرّ وان كان هذا محتملا واعادة اللام فى قوله ولذهاب توهمه كأنه الداعى لهم على ما قالوه فعلى هذا مثل ايمان المنافقين الذى أظهروه ولاجتناء ثمراته المذكورة بنار ساطعة الانوار وذهاب آثاره باهلاكهم وتفضيحهم باطفاء النار وفقد تلك الانوار وحقن الدماء صيانتها وبقائها اهدارها وأصله من حقنت الماء فى السقاء اذا جمعته فكأنه جمعت الدم فى صاحبه اذلم ترقه فهو مجاز غلب استعماله حتى صار حقيقة فيه ومنه الحقنة فى الدواء فان قيل المنافقون من أهل المدينة ودماؤهم كانت محقونة وأموالهم وأولادهم سالمين لكونهم من أهل الذمة قيل المراد الحقن والسلامة مآلا أيضا كما اذا ذهبوا الى دار الحرب فاستولى عليها المسلمون وظاهره أنه لم يحقن دمهم حالا ولا فى المدينة وليس كذلك لانهم فى حال اظهارهم للاسلام فى أوطانهم كفرة باطنا فلولا ما ظهر من اسلامهم استحقوا القتل بالمدينة لانه ردّة كما لايخفى فلا حاجة لما ذكر من التكلف ولا الى غيره كأن يقال انّ مجموع ما ذكر حصل لهم بذلك فلا ينافى كون بعضه قبله لانّ ما ذكرناه هو المراد وقوله بالنار متعلق بقوله مثل واذهاب معطوف على قوله لايمانهم وباهلاكهم أى بسببه متعلق بذهاب عطف على قوله بالنار بالواو العاطفة لشيئين أو هو متعلق بمثل مقدر هذا تحقيق المقام بما يضمحل معه كثير من الاوهام وأما ما قيل من أنّ المصنف رحمه الله أدرج فى هذا الوجه وجهين مما فى الكشاف حاصل الاوّل أنهم انتفعوا بهذه الكلمة مدّة حياتهم القليلة ثم قطعهم الله تعالى بالموت فوقعوا فى الظلمات وحاصل الثانى أنهم استضاؤا بها مدّة ثم فشت أسرارهم فوقعوا فى ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح والاتسام بسمة النفاق وانما جعله كذلك قصدا للمبالغة ويكون المراد بالمثل حينئذ بيان أنهم قصدوا باظهار الايمان المنفعة الدنيوية فترتب عليها المضار الدنيوية والاخروية جميعا الاولى بافشاء سرّهم المترتب عليه مضرّة اتسامهم بالنفاق وحرمانهم مما قصدوه وتعيير المؤمنين والثانية باهلاكهم حيث ترتب عليه مضرّة فقدان نور يوم يسعى نور المؤمنين بين أيديهم وابقائهم فى العذاب السرمد والدرك الاسفل والمفهوم من الكشاف ترتب احدى المضرتين فتدبر فكم بينهما فلا تتوهم أنه أولى فخبط خبط عشواء فهو ردّ على من قال على المصنف انّ الاولى أن يجعل ما جعله وجها واحدا وجهين كما فى الكشاف الاوّل أنهم انتفعوا بهذه الكلمة مدّة يسيرة ثم قطعهم الله تعالى بالموت فوقعوا فى ظلمات البعد عن رحمة الله وسخطه وعقابه والثانى أنهم استضاؤا بها مدّة ثم اطلع تعالى على أسرارهم فوقعوا فى ظلمات الانكشاف وغيره وهذا كله بمراحل عما عناه المصنف فانه شامل للوجوه كلها ولا فرق بينهما الا بالايجاز والاطناب وترك القشر للب اللباب ثم انه فى الكشاف عقب الوجوه بقوله وتنكير النار للتعظيم وتركه المصنف رحمه الله تعالى رأسا فكأنه لم يرتض به لما قيل عليه من انه ليس فى محله وكان ينبغى أن يذكر حيث فسر استوقد نارا وأيضا فالظاهر أنه للتحقير وان ردّ بأنّ المشبه به الهدى الذى باعوه وهو أمر خطير يناسب التشبيه بنار عظيمة ولذا أخره ليذكره مع الوجه الاخير وقد يقال اضاءة ما حولها وحصول الظلمات بفقدها يدل على عظمها فتأمل (قوله لما سدّوا مسامعهم الخ) السدّ بالمهملتين ضدّ الفتح والمسامع جمع مسمع بكسر الميم كمنبر وأما مسمع

أومثل لايمانهم من حيث انه يود عليهم بحقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد ومشاركة المسلمين فى المغانم والاحكام بالنار الموقدة للاستضاءة ولذهاب أثره وانطماس نوره باهلاكهم وافشاء حالهم باطفاء الله سبحانه وتعالى اياها واذهاب نورها (صم بكم عمى) لما سدّوا مسامعهم

بالفتح فوضع السمع كما فى قوله * فأنت جرأى من سعاد ومسمع * والمسمع هنا كما قال الراغب خرق الاذن
وهو الانسب بالسد وفى القاموس والمسمع كمنبر الاذن كالسامعة وماقيل المسامع هنا محتمل لأن يكون
جمع مسمع بالفتح وهو موضع السمع بمعنى القوة السامعة عدول عن المعروف فى كلام العرب وكتب اللغة
من غير داع مع أنه غير ملائم لكلام المصنف رحمه الله تعالى والاصاخة بصاد مهملة وألف بليها خاء معجمة
الاستماع يقال صاخ له وأصاخ اذا استمع وهو متعد باللام والمصنف عداه بالى لما فيه من معنى الميل
وقوله ينطقوا به ألسنتهم مضارع من الانطاق كما فى قوله أنطقنا الله أى جعلنا ناطقين والنطق ينساف للسان
ولصاحبه يقال نطق زيد أولسانه وكلاهما حقيقة لغة والالسنة كأرغفة جمع لسان وهو الجارحة
المعروفة ويتبصروا من التفعل معطوف على ينطقوا (قوله جعلوا كأنما أيفت الخ) جواب لما وهذا هو
الذى فى النسخ الصحيحة باتصال ما الكافة بكان المشبهة وهو الموافق لما فى الكشاف وفى بعضها كأنها
بضمير المؤنث والاولى أصح رواية ودراية وهذه تحريف من الناسخ والضمير للقصة أو المشاعر وانما قال
كأن لانها ليست مؤفة لكنها لما لم تستعمل فيما خلقت له جعلت بمنزلة المؤف والمشاعر جمع مشعر بفتح الميم
وكسرها موضع الشعور أو آلته والمراد بها الحواس الظاهرة وايفت مجهول آف كقال وقيل اذا أصابته
آفة وفى القاموس الآفة العاهة أو عرض مفسد لما أصابه وايف الزرع كقيل اصابته فهو مؤف ومئيف
على خلاف القياس لان فعله لازم وفى أفعال السرقسطى آف القوم أوفا دخلت عليهم مشقة ويقال
فى لغة ايفوا وقال الكسائى طعام مؤف أصابته آفة وأنكر أبو حاتم مؤفا اه وفيه كلام فى كتابنا شرح الدرة
(قوله وانتقضت قواهم) القوى بالضم جمع قوة كغرفة وغرف وهى فى الاصل ضد الضعف وهى معنى
تصدر به الافعال الشاقة عن الحيوان وهذا المعنى له مبدأ ولازم فمبدؤه القدرة وهى كونه بحيث ان شاء
فعل وان شاء ترك ولازم الامكان ثم نقلت فى اصطلاح الحكماء والمتكلمين الى كيفية راسخة هى مبدأ
التغير من آخر فى آخر وقسموها الى أنواع معروفة عندهم ومنها القوى النفسانية وهى محركة ومدركة
والمدركة مدركة فى الظاهر وهى مبدأ الحواس الخمس الظاهرة ومدركة فى الباطن كالحس المشترك
وهى أيضا خمس ويدخل فى المحركة القوة الناطقة التى هى مبدأ التكلم ولهذا زاد المصنف ماذكر على
مافى الكشاف لانه قال كأنما أيفت مشاعرهم وانتقضت بناها التى بنيت عليها للاحساس والادراك لان
ماذكره المصنف رحمه الله شامل للقوة الناطقة بخلاف مافى الكشاف لخروجه عن الحواس والمشاعر
ولذا ذهب شراحه الى أنه عد آلة النطق من الحواس وأدخلها فيها تغليبا ولك أن تقول ان البنا بضم
الباء وكسرها وهو ما بنى عليه الاحساس والادراك هى القوى لانها أساس للادراك وغيره فيكون
موافقا لكلام المصنف رحمه الله وان كان ماذكره المصنف أظهر فهو لم يقصد الرد عليه وانما أوضحه
وفسره وهذا هو الحق وان أطبق شراح الكشاف وأرباب الحواشى على خلافه فان قلت كيف يقال
انهم أبوا أن ينطقوا بالحق وقد كانوا ينطقون به وان لم يواطئ قلوبهم كما نطق به قوله تعالى واذا لقوا الذين
آمنوا قالوا آمنا الخ واذا عدوا منافقين قلت قد قيل النطق لا ينافى الاباء لانه يجامع ارتكابه اضطرارا
فيصح سلب الانطاق مع النطق والاحسن أن يجعل قوله بكم بيانا لان تكلمهم بالحق فى حكم العدم فهم
ملحقون بمن لا يقدر على النطق رأسا والحق أن الحق شامل لكل حق وهم ساكتون عن أكثره فلا حاجة
لشئ مما تكلفوه وفى اطلاق المشاعر والقوى تنبيه على أن ماذكر من الصمم والبكم والعمى على سبيل
الاختصار فى البيان والاعتماد على تنبه السامع والمراد أنه كناية عن اختلال جميع المشاعر والقوى وتقديم
الصمم لانه اذا كان خلقيا يستلزم البكم وأخر العمى لانه كما قيل هنا شامل لعمى القلب الحاصل من طرق
المبصرات والحواس الظاهرة وهو بهذا المعنى متأخر لانه معقول صرف ولو توسط حل بين العصا ولحائها
ولو قدم لاوهم تعلقه بلا يبصرون أو الترتيب على وفق حال الممثل له لانه يسمع أولا دعوة الحق ثم يجيب
ويعترف ثم يتأمل ذلك ويتبصر (قوله كقوله صم الخ) هو من قصيدة لقعنب ابن أم صاحب أحد بنى عبد

عن الاصاخة الى الحق وأبوا أن ينطقوا به
ألسنتهم ويتبصروا الآيات بأبصارهم جعلوا
كأنما أيفت مشاعرهم وانتقضت قواهم

كقوله
صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به
وان ذكرت بسوء عندهم أذنوا

الله بن غطفان وهو من شعراء الحماسة وأولها

مابال قوم صديق ثم ليس لهم * عهد وليس بهم دين اذا ائتمنوا

شبه العصافير أحلاما ومقدرة * لو يوزنون بزف الريش ما وزنوا

(ومنها) ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا * منى وما سمعوا من صالح دفنوا

صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به * وان ذكرت بشر عندهم أذنوا

جهلا علينا وجبنا عن عدوهم * لبئست الخلتان الجهل والجبن

وروى بسوء بدل قوله بشر وهو الذى اختاره المصنف رحمه الله أى هم صم على أنه خبر مبتدا محذوف كأنه قال هم صم أى يتصامون عما نسب اليه من الخصال الصالحة ويقال للمعرض عن الشئ هو أصم عنه وعلى ذلك قوله * أصم عما ساءه سميع * فكأنه قال ومتى ذكرت بشر أدركوه وعلوه ويقال اذن لكذا يأذن كعلم يعلم قال * وسماع يأذن الشيخ له * ويجوز أن يكون اشتقاقه من الاذن الحاسة كما قاله الامام المرزوقى فى شرح الحماسة وقد فسر أذن بعلم وأدرك كما سمعته والشراح فسروه هنا باستمعوا وأصغوا قال الراغب اذن استمع نحو وأذنت لربها وحقت ويستعمل فى العلم الذى يتوصل اليه بالسماع (**قوله أصم عن الشئ الخ**) أصم صفة مشبهة واسمع أفعل تفضيل ويعدى بعن لما فيه بطريق التضمين من معنى الاعراض أو الذهول وهو كقوله * ولى اذن عن الفحشاء صماء * وتقديره أنا أصم أو هو أصم ان كان فى وصف نفسه أو فى مدح غيره وفى البيتين شاهد على استعمال الصمم فى عدم الاصاخة والاستماع كما فى الآية الكريمة والاطلاق ضد التقييد وهو فى الاصطلاح استعمال اللفظ فى معناه حقيقة كان أو مجازا والضمير المؤنث لقوله صم بكم عمى باعتبار أنها ألفاظ والطريقة تأنيث الطريق المعروف والمراد بها الاسلوب والنهج والتمثيل مراد به التشبيه هنا ولمعان أخر (**قوله اذ من شرطها الخ**) لما ذكر ان الصم وأخويه لم يرد بها الحقيقة لسلامة مشاعرهم وقواهم وأنه على طريقة التمثيل أى التشبيه لا الاستعارة بين مانعها وهو فقد شرطها من طى ذكر المستعار له أى المشبه بحيث يمكن حمله على المستعار منه المشبه به لولا قيام القرينة وفى الكشاف انه مختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة لان المستعار له مذكور وهم المنافقون والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام اه والحاصل أنه اذا ذكر الطرفان حقيقة أو حكما ففيه ثلاثة مذاهب لاهل البيان والمحققون على أنه تشبيه بليغ وذهب بعضهم الى أنه استعارة وآخرون الى جواز الامرين كعبد اللطيف البغدادى فى قوانين البلاغة وهذا أمر مفروغ منه مقرر قديما لا فائدة فى اعادته وتسميته تشبيها ظاهرة ووصفه بالبلاغة لما فيه من حمل المشبه به على المشبه حتى كأنه هو بعينه فى الاكثر وعدل المصنف رحمه الله عما فى الكشاف من أنه لولا القرينة الحالية أو المقالية صلح لارادة المنقول عنه والمنقول اليه الى أنه لولا القرينة أمكن الحمل على المستعار منه فقط اشارة الى ما أورده الشراح عليه من أنه اذا عدمت القرينة لا يصلح اللفظ للمعنى المجازى وأجيب عنه بأنه صالح له فى نفسه مع قطع النظر عن عدمها ورد بأن صلاحية المعنيين ثابتة فى نفسه أيضا مع وجودها اذا قطع النظر عنه فلا معنى لاشتراط عدمها فى هذه الصلاحية ثم انه قدس سره قال بعد ما ذكر الظاهر أن خلو الكلام المشتمل على ذكر اللفظ المستعار عن ذكر المستعار له مصحح لصلوح المستعار لان يراد به معناه المجازى اذ لو اشتمل على ذكره أيضا تعين المعنى الحقيقى فلا يكون صالحا للمعنى المجازى وأن عدم قرينة المجاز مصحح لان يراد به معناه الاصلى اذ مع وجودها يتعين المعنى المجازى فلا يكون صالحا للمعنى الحقيقى فالخلو المذكور شرط لصلوح ارادة المعنى المنقول اليه وعدم تلك القرينة شرط لصلوح ارادة المعنى المنقول عنه فالمجموع متعلق بصلاحية المعنيين على التوزيع ولو قدم ذكر المنقول اليه

وكقوله
أصم عن الشئ الذى لا أريده
وأسمع خلق الله حين أريد

واطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة اذ من شرطها أن يطوى ذكر المستعار له بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة

{الكلام على الاستعارة والتشبيه البليغ}

كان أولى وقد يقال كون الكلام مع عدم القرينة صالحا لارادة المعنى المجازى مبنى على ادّعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به حتى كأنه من أفراده فيصلح له لفظه كما يصلح لافراده الحقيقية واشتراط نفى القرينة انما هو لصلوح ارادة المعنى الحقيقى ويرد عليه أنه يلزم ان لا يكون للخلو عن ذكر المستعار له مدخل فى الصلاحية المذكورة الا أن يجعل عبارة عن ذلك الادّعاء ولا خفاء فى بعده عن الافهام جدا ثم ان الكلام وان كان ظاهرا فى الاستعارة المصرّحة الا أنهم أدخلوا فيه المكنية بناء على مذهب الزمخشرى فيها والمصنف رحمه الله تبعه كما سيأتى تحقيقه فى تفسير قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه فلا حاجة الى السؤال والجواب المذكورين فى شروح الكشاف واعترض عليه بأنه ليس فى عبارة المصنف ما يدل على مدخلية الخلو فى الصلاحية بل يدل على اشتراط تلك الصلاحية مع الخلو فى حقيقة الاستعارة ثم انه لا يخفى أن الآية من قبيل قولنا الحال ناطقة وهذا لا يحتمل التشبيه بل هو استعارة تبعية لا يقال يجعل الصم البكم العمى من قبيل الاسماء فهو من التشبيه لانا نقول يبقى الكلام فى مثل جعلناهم حصيدا خامدين حيث صرّح المصنف فيه بالتشبيه ويمكن أن يقال انه يتقدير لفظ مثل أى مثل صم فيصير تشبيها وان لم يقدر فهو استعارة فالكلام يحتمل كليهما فلا يتم طى ذكر المشبه بالكلية فى الاستعارة التبعية ولذا لم يشترط صاحب المفتاح فى الاستعارة طى ذكر المشبه على الاطلاق (أقول) هذا زبدة ما هنا من القيل والقال والذى يميط عن وجهه نقاب الاشكال أن ما ذكره الفاضل المحقق تبعا للطيبى ومن مشى على أثره من الشراح كلام لا غبار عليه وما أورده عليه من أنه يلزم أن لا يكون للخلو عن ذكر المستعار له مدخل فى الصلاحية المذكورة غير مسلم فانه اذا ادّعى أن للاسد فردين متعارفا وهو معروف وغير متعارف وهو الشجاع كان صالحا لكل منهما فى نفسه فاذا لم يخل عنه الكلام فقد صرّح بأحد فرديه فيه فيدل على أنه المراد منه اذا حمل عليه مثلا لئلا يحمل فرد على غيره فاذا خلا عنه كان صالحا لكل منهما فالخلو شرط لصحة الادّعاء والشمول لهما الا أنه عبارة عنه كما قالوا واستبعد ولا حاجة الى ما دفع به مما مرّ كما لا يخفى ثم ان ما اعترض به فى نحو الحال ناطقة من ذكر الطرفين فى الاستعارة التبعية وأنه لا يمتنع فى مطلق الاستعارة مناف لما مرّ جوابه كيف لا وقد عرف السكاكى الاستعارة بأن يذكر أحد طرفى التشبيه ويراد به الآخر كما فى التلخيص وهو مبنى على أن الحال مشبهة بالمتكلم والناطق وليس كذلك فى التحقيق وان أوهمه كلامهم ولو كان كذلك لم تكن تبعية فانها شبه فيها الدلالة بالنطق واستعير الثانى للاول ثم سرى منه لما اشتق منه فكيف يرد ما ذكره لمن تدبر حق التدبر وسيأتى عن قريب تحقيقه **(قوله كقول زهير)** هو زهير بن أبى سلمى بضم السين الشاعر المشهور وهذا البيت من قصيدته المشهورة وهى احدى المعلقات السبعة التى أولها

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم * بحومانة الدرّاج فالمتثلم

(ومنها)

وقال سأقضى حاجتى ثم أتقى * عدوّى بألف من ورائى ملجم

فشد ولم يتظر بيوتا كثيرة * لدى حيث ألقت رحلها أم قشعم

لدى أسد شاكى السلاح مقذف * له لبد أظفاره لم تقلم

وفى رواية الاصمعى متاذف بدل مقذف وقال شبه الجيش بالاسد أى له اقدام كاقدام الاسد وحدة كحدته وأظفاره لم تقلم أى حديد شكس ويقال للاسد اذا أسن هو ذو لبد أى على ظهره شعر قد تلبد وشاكى السلاح حديد السلاح اه وقال ابن السيد فى المقتضب شاكى السلاح معناه حاد السلاح شبه فى حدته بالشوك ويقال شاك بكسر الكاف وضمها فمن كسرها جعله منقوصا مثل قاض وفيه قولان فقيل أصله شائك فقلب كهار واشتقاقه من الشوكة وقيل أصله شاكك من الشكة وهى السلاح فاجتمع مثلان فأبدلوا الثانية ياء تخفيفا وأعلوه اعلال قاض ومن ضمه ففيه قولان أحدهما أن أصله شوك فانقلبت واوه الفا وقيل هو محذوف من شائك كما قالوا جرف هار بضم الراء وفيه لغة ثالثة شاك بتشديد الكاف من

كقول زهير
لدى أسد شاكى السلاح مقذف
له لبد أظفاره لم تقلم

الشكة بكسر الشين وتشديد الكاف وهى السلاح وآلات الحرب اه وفى الكشف انه نظير مايدل عليه فحوى الكلام لان شاكى السلاح مما يدل على ذلك لا من دلالة الحال كما قيل والظاهر أن اسدا فيه مستعار للرجل الشجاع فهو مثال للاستعارة المنفية فى قول الشيخين لا استعارة وليس نظير الملقى فيه وقول الاصمعى انه مستعار للجيش لذكره فى البيت الذى قبله فالاسد فيه بمعنى الاسود هنا خلاف الظاهر وقال ابن الصائغ المراد به هرم ممدوح زهير وجعله فى الكشف شاكى السلاح قرينة لا ينافى مافى كتب المعانى من أنه تجريد لان التجريد قد يكون قرينة وقال بعض المتأخرين ما كان أشد اختصاصا بالمشبه فهو قرينة وما زاد عليها يكون تجريدا وقيل ما يسبق الى الذهن قرينة وغيره تجريد وقد يجعل الكل قرينة اهتماما ومقذف اسم مفعول من التقذيف مبالغة فى القذف وهو الطرح والرمى ومقاذف اسم مفعول من فاعلته على الروايتين السمين الكثير اللحم من قولهم ناقة مقذوفة باللحم ومقذفة كأنها رميت به وقيل المراد أنه يرمى به فى الوقائع والحروب لشجاعته والاول أشهر عند أهل اللغة وعلى هذا هو تجريد وعلى الاول ترشيح وقيل انه ليس بتجريد ولا ترشيح ولبد كعنب بلام وباء موحدة ودال مهملة جمع لبدة كسدرة وهى الشعر المتراكم على رقبة الاسد وقيل على كتفيه ويقال هو أمنع من لبدة الاسد للقوى الممتنع وأظفار جمع ظفر بضمتين معروف والتقليم قطع الاطراف لاقصها ومنه القلم لقطع طرفه أولانه معد للقطع ولم تقلم ليس لنفى المبالغة بل للمبالغة فى النفى كقوله تعالى وماهم بمؤمنين وقيل ان الاسد موصوف بكمال الاظفار فاذا اتصف بالقلم اتصف بكماله فنفى التقليم نفى للقلم أصلا كما قيل فى قوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وتقليم الاظفار كناية عن الضعف وعدمه كناية عن القوة ومن الناس من جعله ترشيحا للاستعارة قيل وفيه ان التقليم لا يختص بالاسد المشبه به حتى يكون ترشيحا وقيل انه تجريد لان الوصف بعدم التقليم انما يكون لمن هو من شأنه وهو الانسان وقيل انه ليس بترشيح ولا تجريد لان عدم الضعف مشترك الا أن يقال المراد ان القلم ليس من شأن جنسه ولا من عادته فتأمل (**قوله** ومن ثم ترى المفلقين الخ) ثم بفتح الثاء المثلثة وتشديد الميم المفتوحة للاشارة الى المكان فى أصل وضعها واختلف هل هى اشارة الى البعيد أو القريب فتجوز بها فى المعانى فى كلام المصنفين لكونها منشأ لما ذكر معها فكأنها مكانه وفسروها بقولهم من أجل ذلك أو من أجل هذا فمن تعليلية وقيل ابتدائية وقد ترسم بهاء السكت لانها تلحقها فى الوقف وقيل انها للتأنيث وهو لغة فيها والمفلقين جمع مفلق اسم فاعل وهو من يأتى بالفلق بالفتح أو بكسر فسكون وهو الامر الغريب العجيب وهو يكون بمعنى الداهية من الفلق وهو الشق والمراد البلغاء الواصلون الى أعلى مراتب البلاغة التى تدهش سامعها وتحيره وكذا السحرة جمع ساحر من السحر وهو مجاز لنهاية البلاغة كما فى الحديث ان من البيان لسحرا وفيه كلام مذكور فى شروحه وضرب الصفح عبارة عن الاعراض والتناسى وسيأتى تحقيقه فى قوله تعالى أفنضرب عنكم الذكر صفحا وترى من الرؤية البصرية أو العلمية أى تشاهده وتحققه أى لان الاستعارة لا تكون الا اذا ترك المستعار له لفظا وتقديرا فان المقدر كالمذكور كما فى هذه الآية فاذا كان كذلك تناسوا التشبيه المستدعى لذكر الطرفين عند الحذف وادخال المشبه فى جنس المشبه به حتى كأنه لا تشبيه كما فى قوله ويصعد الخ فان العلو المكانى استعير لرفعة القدر وجعل كالحقيقى الذى يتوهم فيه ان لها حاجة فى السماء صعد لها وقد يفعلون ذلك مع التصريح به أيضا كقول العباس بن الاحنف

هى الشمس مسكنها فى السماء * فعز الفؤاد عزاء جميلا

فلن تستطيع اليها الصعودا * ولن تستطيع اليك النزولا

كما يدريه من تتبع كتب علم المعانى (**قوله** ويصعد الخ) هو من قصيدة لابى تمام الطائى يرثى بها يزيد بن خالد الشيبانى أولها

نعاء الى كل حى نعاه * فتى العرب اختط ربع الفناء

(الفرق بين التجريد والقرينة)

ومن ثم ترى المفلقين السحرة يضربون عن توهم التشبيه صفحا كما قال أبو تمام الطائى ويصعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة فى السماء

(الكلام على ثم بالفتح)

(ومنها) فمازال يفرع تلك العلا * مع النجم مرتديا بالعماء
ويصعد حتى يظن الجهول * بأن له حاجة فى السماء

الى آخرها وهى قصيدة طويلة ويفرع بمعنى يعلو بفاء وراء مهملة من فرع المنبر والجبل اذا صعده وأصله الصعود الى فروع الشجر وفى رواية بدل يصعد يرقى ويروى أيضا بدل حتى يظن حتى لظن باللام الابتدائية أو هى جواب القسم كما فى شرحه للتبريزى والشاهد فى استعارة يصعد حيث بنى عليها ما بعدها كما سمعته آنفا كذا قاله قدس سره وغيره من شراح الكشاف وهو الذى عناه المصنف تبعا للكشاف وفى الكشف فروع العلا مستعار من فروع المنابر والجبال ثم بنى عليه ما يبنى على الفرع الحقيقى بجعله ذاهبا فى جهة العلو قاصدا نحو السماء لغرض وهكذا شأن كل استعارة مرشحة اه فجعل قوله يصعد الخ ترشيحا للاستعارة فى قوله يفرع الخ والعماء بفتح العين والمد السحاب الرقيق وارتداؤه جعله كالرداء وجعل الظان جهولا لادعائه أنه لا حاجة له لان الله أعلاه وأغناه بجده وسعده فلا يقال ان الانسب بالادعاء فى المدح أن يقول الخبير ويروى منزلا بدل حاجة واعلم أن ما ذهب اليه صاحب الكشف هو التحقيق لكنه لا يناسب المقام الا بتكلف بعيد جدا (قوله وههنا الخ) يعنى أن الطرفين لا يشترط فى التشبيه ذكرهما بالفعل بل يكفى الذكر ولو تقديرا أو نية فان المقدر المنوى كالمذكور كما أنه لا يضر الذكر مطلقا بل على طريق القصد فلو كان ذكره غير مقصود بالذات لم يناف الاستعارة كما قرروه فى شعر قوله لا تعجبوا من بلى غلالته * قد زر أزراره على القمر

وقوله أسد الخ هو من شعر لعمران بن حطان رأس الخوارج يخاطب به الحجاج زمان هزم أخذه وقتاله وأعداد الف عنده وهو من شعر هو بتمامه كما فى كامل المبرد

أسد على وفى الحروب نعامة * فتخاء تنفر من صفير الصافر
هلا كررت على غزالة فى الوغى * بل كان قلبك فى جناحى طائر
غشيت غزالة خيله بفوارس * تركت فوارسه كأمس الدابر

والشاهد فى قوله أسد فانه تشبيه لا استعارة لذكر الطرفين تقديرا فيه أى أنت أسد كما فى الآية الكريمة فهو فى حكم المنطوق وفى ذكر البيت اشارة الى أنه لا ينافى التشبيه أن يذكر بعد المشبه به ما يشعر بأنه ليس بمعناه الوضعى كقوله على ههنا وفى الحروب المتعلق بنعامة وغزالة ممنوع من الصرف لانه علم امرأة رجل من الخوارج مشهور يقال له شبيب وكان الحجاج قتله فلما أتى خبره لامرأته وكانت من الشجاعة بمنزلة عجيبة لم يعهد مثلها فى النساء لبست درعا وتقلدت بسيف ورمح وركبت فى ثلاثين فارسا من الشجعان الخوارج وكانت نذرت أن تغزو الحجاج بالبصرة نهارا وتصلى فى جامعها بسورة البقرة ففعلت ذلك وبالبصرة أكثر من ثلاثين ألف مقاتل وهرب الحجاج منها ولم يبرز فلى فى هذا الشعر لقصتها وعيرا لحجاج بها والنعامة طائر معروف بالجبن وشدة الهرب والفتخاء المسترخية الجناحين اللينة المفاصل وهو من صفاتها والصفير صوت بغير حروف والصافر الريح أو كل مصوت والظاهر الثانى وكررت بمعنى رجعت ويروى برزت بدله والوغى أصله الاصوات المرتفعة المختلطة وبه سمى الحرب وهو المراد وغشيت بمعنى نزلت وحفلة مرة الحفل من قولهم رجل ذو حفل أى مبالغ فيما يفعله والمعنى ذات حفلة كما فى الكشف والتشبيه بأمس الدابر أى الماضى فى العدم حقيقة أو حكما وكون قلبه فى جناحى طائر من بليغ الكلام وبديعه لانه عبارة عن ذهابه فارا وقلبه فى غاية الخفقان من شدة خوفه رهذا الايدرك حسنه الا من رزقه الله ذوق حلاوة العربية وهو تصوير لفراره مرعوبا وفى الكشف فتخاء من باب التصوير كيقولون بأفواههم وقال بعض المتأخرين كما رأيته بخطه بل هو لبيان وجه الشبه على طريق الاشارة لترتيب الحكم على المشتق وفيه نظر وفتخاء بفاء ومثناة فوقية وخاء معجمة ممدودا (واعلم) أنه اذا ذكر الطرفان كما مر وعمل الثانى منهما كما فى البيت المذكور فهذه مسئلة مقررة فى كتب النحو والمعانى والتفسير وقد ذكرت

وههنا وان طوى ذكره بحذف المبتدا لكنه فى حكم المنطوق به ونظيره
أسد على وفى الحروب نعامة
فتخاء تنفر من صفير الصافر

قوله غشيت الخ فى حاشية الموصلى
صدعت غزالة قلبه بفوارس
تركت مداره كأمس الدابر اه

في كتاب سيبويه وقال في التسهيل لا يتحمل غير المشتق ضميرا ما لم يؤول بمشتق خلافا للكسائي وفي شرحه لأبي حيان اذا أول تحمل ضميرا كررت بقوم عرب أجمعون وبقاع عرفج كله بتأكيد الضمير المستتر لتأويله بفصحاء وخشن فاذا أسند الى ظاهر رفعه كما قاله سيبويه في نحو مررت برجل أسد أبوه ومنه قوله

كأن لنا منها بيوتا حصينة * مسوحا أعاليها وساجا كسورها

برفع الظاهر لتأويله بمشتق أي سودا وكثيفا وأجاز الكسائي وبعض الكوفيين ذلك في الجامد وان لم يؤول واستبعده ابن مالك وقال ينبغي أن يحمل على ما كان لمسماه معنى لازم بين اللزوم كالاقدام والقوة للاسد اه وقال ابن مالك أيضا في شرح كافيته لو أشرت الى رجل وقلت هذا أسد لكان لك فيه ثلاثة أوجه تنزيله منزلة الاسد مبالغة دون التفات الى تشبيه وقصد التشبيه بتقدير مثل ونحوه وعلى هذين لا ضمير فيه والثالث أن يؤول لفظ أسد بصفة وافية بمعنى الاسدية فتجريه مجرى ما أولته به في رفع الضمير والظاهر ونصب الحال والتمييز وهو جائز على هذا دون ما قبله هذا زبدة ما قاله النحاة كما قرره شراح التسهيل في باب المبتدا والخبر والذي قاله علماء المعاني مبني عليه فقال المحقق السعد اسم المشبه به وان ذكر معه ما يشعر بأنه ليس في معناه كعلي في أسد علي فالكلام تشبيه فليس النزاع فيه لفظيا بل مبني على أنه في معناه الحقيقي حتى لا يستقيم الا بتقدير نحو الكاف ويكون تشبيها أو في معنى المشبه كالرجل الشجاع فيكون استعارة ويصح الحمل وهو المختار عندي كما يشهد به الاستعمال فان معنى أسد علي مجترئ صائل ومعنى نعامة جبان هارب ومعنى الطير أغربة عليه باكية وتقول هو أخي في الله وقال ابن مالك اذا قلت هذا أسد مشيرا الى السبع فلا ضمير فيه وان قلته مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير لانه مؤول بما فيه معنى الفعل وقال قدس سره تعلق على بملاحظة ما يلزمه من الجراءة لا لانه في معنى مجترئ صائل والا كان مجازا مرسلا وفات معنى التشبيه بالكلية كما في زيد شجاع أو مجترئ وما قيل من أن أسدا في زيد أسد مستعمل في المشبه وهو الرجل الشجاع مردود بأن هذا المجموع ليس مشبها بالاسد فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا فالحق أن أسدا مستعمل في معناه الحقيقي وحمل على زيد لادعاء أنه من افراده مبالغة ولو قدر فيه الاداة فاتت المبالغة ثم قد يلاحظ ما يلزم معناه الحقيقي من الجراءة فيعمل كما في نحو رأيت رجلا أسدا أبوه اما لقصد معنى المشابهة أو لاعتبار اللازم سواء جعل تابعا أو مستعملا فيه اللفظ (وبقي ههنا بحث) وهو أنه لا نزاع في أن التقدير هنا هم صم لكن ليس المستعار له حينئذ مذكورا لانه لبيان أحوال مشاعر المنافقين لا لذواتهم ففي هذه الصفات استعارة تبعية مصرحة فلا يختلف فيها الاستعارة مصادرها لتلك الاحوال ثم اشتق منها فان أجيب بجعلها في عداد الاسماء نافاه قوله الا أن هذا في الصفات وذا في الاسماء أو بأن هم صم في قوة حال اسماعهم الصمم فتمحل مستغنى عنه فان لقيت صما استعارة قطعا وتقديره أشخاصا صما وهو في قوة الحمل الا أن يقال تشبيه ذوات المنافقين بذوات الاشخاص الصم متفرع على تشبيه حالهم بالصمم فالقصد الى اثبات هذا الفرع أقوى وأبلغ كأن المشابهة بين الحالين تعدت الى الذاتين فحملت الآية على هذا التشبيه رعاية للمبالغة في اثبات الآفة وهو غاية ما يتكلف هنا هذا زبدة ما قاله الفاضلان وقد قيل عليه انه ان أراد بكون الشجاعة خارجة عن الطرفين خروجها عن حقيقتهما النوعية فمسلم لكنه غير مفيد وان أراد الخروج من حيث كونه مشبها به فغير مسلم اذ الاتفاق على خلافه لظهور أن المشبه ليس زيدا نفسه بل باعتبار جراءته كما أن المشبه به ليس الاسد نفسه بدون ذلك الاعتبار ولو كان مستعملا في معناه الحقيقي كان جامدا محضا وان لوحظ فيه تبعية معناه الحقيقي ما يلزمه من نحو الجراءة وامكان هذا القدر كاف في العمل في الظرف دون غيره لانه يكفيه رائحة الفعل ولذا اضطر آخرا فقال او مستعملا فيه اللفظ فالتحقيق أن أسدا مجاز عن شجاع بقرينة الحمل كما في رأيت أسدا يرمي فالمراد ذوات مبهمة مشبهة بالاسد ولا يلزم منه سوق الكلام لاثبات أن زيدا هو تلك الذات المشبهة بالاسد لان المؤول بشئ لا يعطى حكمه من كل وجه بل هو مسوق لادعاء الاتحاد بينهما ولو لزم ذلك لزم كون معنى

رأيت أسدا يرمى رأيت رجلا شجاعا يرمى وظهر عدم الفرق بينهما فيما يتعلق بالغرض الآن نسوق هذا لاثبات الرؤية لتلك الذات وهذا الادعاء الاتحاد بينهما وقيل أيضا ان الشجاع فى قوله كالرجل الشجاع قيد للمشبه لا جزؤه حتى يكون المشبه مركبا فليس بمناف لقولهم ان الشجاعة خارجة عن الطرفين مع أن الحق أن الشجاعة ليست قيدا أيضا لشئ من الطرفين لان المقصود نقل الشجاعة الكاملة من المشبه به الى المشبه والظرف متعلق بمضمون الكلام بحسب المآل أى مجترئ كامل وقس عليه ثم المتبادر من العبارة تعلق الظرف بالمشبه على وجه القيدية بل بالمشبه به على تقدير التشبيه لا الاستعارة (أقول) اذا عرفت أن هذه المسئلة مما حققه المتقدمون على اختلاف فيها وأنها من مسائل الكتاب وكان القول ما قالت حذام وكان منشأ اختلاف النحاة العمل واختلاف أهل المعانى قصد البليغ عرفت أن الحق ما قاله الفاضل المحقق لقوة أساسه وسطوع نبراسه فالنزاع ليس بلفظى لابتنائه على ما ذكروه مما يختلف فيه مثل الاسد لفظا بعمله ومعنى بالتجوز فيه لاستعماله فى غير معناه وما أورده عليه المدقق ليس بشئ وان لاح ورودة فى النظرة الاولى فقوله انه عمل باعتبار ما يلزمه من الجراءة مبنى على قول الكسائى الضعيف المستبعد عندهم كما عرفته وقوله انه اذا كان مستعملا فى معنى مجترئ صائل كان مستعملا فى لازم معناه فهو مجاز مرسل لا استعارة خيال فارغ فانك اذا قلت فى زيد أسد انه مؤول بما ذكر ومعناه رجل مجترئ كالاسد فلا مرية فى انه استعارة لصحة ذلك التشبيه وترك المشبه فيه بالكلية وانما تذكر الرجل اعتمادا على اشتهار الجراءة والصولة فى صفات العقلاء وفى بعض كتب اللغة ما يقتضى أنه حقيقتها وقوله زيد شجاع ليس نظير المذكور بل نظيره زيد رجل شجاع كالاسد وقوله المجموع ليس مشبها بالاسد غير مسلم ولا يلزمه التركيب مع التعبير عنه بالاسد وقوله ان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا فليت شعرى من أين جاء هذا الاتفاق فعلى هذا قد شبهت الرجل الشجاع بالاسد فى شدة بطشه واهلاكه مقاتله وان كثر ثم ان قوله قد يلاحظ ما يلزم معناه الحقيقى من الجراءة الخ مع أنه لا طائل تحته مناقض لما قبله فانه اذا كان مستعملا فى معناه الحقيقى كيف يجوز استعماله فى لازم معناه الا أن يريد أنه كناية حينئذ وهو مع تكلفه مبنى على القول الضعيف كما مر (واعلم) بعد ما ارتفع الغين عن العين ووضح الصبح لذى عينين أن ما ذكره قدس سره من البحث الذى استصعبه حتى جعل الاسنة له مركبا وسلمه له من مشى خلفه ليس بوارد أيضا وما أفسده فيه أكثر مما أصلحه وحسن ظننا بالسلف أنا لا نقول به لانه ناشئ من عدم اعمال النظر فى مطاوى كلامهم لان هم المقدر راجع للمنافقين السابق حالهم وصفاتهم وتشبيههم بها حتى صاروا امثالا فكأنه قيل هؤلاء المتصفون بما ذكر صم الخ على أن المستعار له ما تضمنه الضمير الذى جعل عبارة عن المتصفين بما مر والمستعار ما تضمن الصم وأخويه من قوله صم الخ فقد انكشف الغطاء من الطرفين وليس هذا بأبعد مما مر فى قولهم امتلئ الجهل وبهذا اضمحلت الشبهة من غير حاجة الى ما ذكر من التعسفات وأما ما ذكر آنفا مما أورده عليه البعض من قوله ان أراد بكون الشجاعة خارجة الخ فمعلوم أنه لا طائل تحته وقوله ان الشجاعة داخلة فى الطرفين من حيث التشبيه لا وجه له لانه على مدعاه من أن الطرفين زيد والاسد كيف يكون هذا وهو خارج عنهما وان كان لازما لهما ولو لم يكن هذا مع ارخائه العنان فى مجاراة الخصم كان غير صحيح أيضا وكذا ما قيل من أن الشجاع قيد للمشبه لما قدمناه لك فلا تكن من الغافلين وانما سحبنا أذيال البيان لما فى هذا المقام من العقد التى لم تحلها أسنان الاقلام فى الزوايا خبايا وفى الرجال بقايا (قوله هذا) أى الامر هذا أو خذ هذا أوها اسم فعل بمعنى خذ وذا مفعوله وهذا وان استغنى عن التقدير بعيد مع مخالفته الرسم والاشارة الى التفسير المذكور بقوله لما سدوا مسامعهم الخ وقوله اذا جعلت الضمير الخ المراد بالضمير المقدر هنا مبتدأ وهو هم صم الخ لاهو والضمير فى قوله بنورهم كما توهم لبعده لفظا ومعنى لانه قد فرغ عنه فعلى هذا تكون هذه محصل ما سبق واجماله لانه تمثيل لحالهم وهو عبارة عن جميع ما مر من أحوالهم السابقة وقد علم من قوله

هذا اذا جعلت الضمير للمنافقين

لايشعرون ولا يبصرون أنهم صم عمى ومن كونهم يكذبون أنهم لا ينطقون بالحق فهم كالبكم ومن كونهم غير مهتدين أنهم لا يرجعون ووجه الترتيب ما مر فلا يرد عليه ما قيل من ان التمثيل انما يفيد عدم الابصار وأما الصمم والبكم فلاحق يجاب بأنه مثلت حالهم في التحير بالمستوقد فأفاد تحيرهم في المحسوس والمعقول ولم يذكر سفههم وكونهم عن العقل بمعزل لانه مفروغ عنه وهذا نظير الختم على السمع والبصر المستلزم للختم على اللسان في قصة الكفار وسقط أيضا ما قيل انه يرد عليه أن نتيجة التمثيل كونهم عميا لاغير وأنه على تقدير صحته المناسب تقديم العمى وقولهم فذلكة التمثيل ونتيجته قيل عطف النتيجة على الفذلكة تفسيري والظاهر أن بينهما مغايرة اعتبارية فان كان اجمالا لما قبله فهو فذلكة وان كان ما قبله منساقا اليه ومستلزما له فهو نتيجة له ولذا قدره بعضهم بقولهم فهم صم الخ والحاصل أن حالهم المضروب له المثل وسعيهم الخاسر أداهم الى فقد الحواس والقوى ووقوعهم في قفار لا يرجع من ضل فيها والفذلكة عبارة عن اجمال الامور مأخوذة من قول الحاسب بعدما يملى مفردات ما يحسبه فجملة ذلك كذا فركب هذا اللفظ من بعض حروفه ويسمى هذا عند الادباء نحتا بالنون كقولهم حوقلة وبسملة وهو مقصور على السماع وهذه اللفظة لم تسمع من فصحاء العرب الذين يحتج بكلامهم وانما أحدثها المولدون كما قال المتنبي

نسقوا لنا نسق الحساب مقدما • وأتى فذلك اذ أتيت مؤخرا

(واعلم) أن الجملة الواقعة موقع النتيجة وردت بالفاء ودونها في كلام الفصحاء فالاول كقوله تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة والثاني كقوله فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة لان استلزام ما قبله له أو تضمنه لها لقوته منزل منزلة المتحد معه فيقتضي ترك العطف ومغايرتها لما قبلها وترتبها عليه ترتب النتائج والفرع على أصله يقتضي اقترانها بالفاء وهذا هو المعروف في الاستعمال وهي بدونها مستأنفة أو حالية وعلى الاول لامحل لها فمن قال انها لاتكون الامع الفاء وهي بدونها لايدرى من أي أنواع الجمل هي فقد قصر فيما قدر (قوله وان جعلته للمستوقدين الخ) أي اذا جعلت هذا من تتمة التمثيل على أنه داخل فيه لاحاجة الى اعتبار التجوز فيما ذكر اذ لامانع من الحقيقة وهي الاصل فلا يعدل عنه بدون مقتض يقتضيه والتمثيل لايقتضي تحقق الممثل به في الخارج بل يكفي فرضه وان امتنع عادة كما في قوله

اعلام ياقوت نشر • ن على رماح من زبرجد

فلا يرد عليه ما قيل من أنه من المعلوم أن من انطفأت ناره ووقع في ظلمة شديدة مطبقة لايحصل له صمم ولابكم ولاعمى فالظاهر أنها مجازات لاحقائق وأن هذا الوجه بعيد ولذا لم يلتفت له في الكشاف وشروحه وجعلوه من أحوال المنافقين سواء كان ذهب جوابا أم لا ولاحاجة الى الجواب عنه فان من وقع في ظلمات مخوفة هائلة ربما أداه ذلك الى الموت فضلا عن فقد الحواس ألا ترى أن من حبس زمانا في مطمورة مظلمة قد يذهب بصره ويبتلى بأمراض حارة يعتقل بها لسانه والذي دعى المصنف الى اعتبار هذا قراءة النصب فانها تعينه على الجوابية وأخره اشارة الى أنه مرجوح عنده فلاغبار عليه حتى ينقض (قوله بحيث اختلت حواسهم وانتقضت قواهم) هذا كعبارة الزمخشري السابقة وقدمر تفسيرها وبيان القوى فيها والانتقاض افتعال من النقض بمعنى الهدم أو الحل فهو استعارة يقال نقضت البناء نقضا اذا هدمته والنقض بكسر النون وضمها المنقوض من البناء ونقضت الحبل اذا فككت ما فتل منه ومنه يقال نقض ما أبرمه اذا أبطله فانتقض هو بنفسه وقولهم بالنصب على الحال هو أحد الوجوه فيه وقد يجوز أن يكون ثاني مفعولي ترك بناء على جواز تعديته لمفعولين وعلى تعدده ما هو خبر في الاصل أو منصوبا على الذم وأصل الصمم الصلابة الحاصلة من اكتناز الاجزاء أي اجتماعها وتداخلها ومنه الكنز والقناة الرمح وتوصف بأنها صماء لصلابتها ولذا تطرف القائل

على أن الآية فذلكة التمثيل ونتيجته وان جعلته للمستوقدين فهي على حقيقتها والمعنى أنهم لما أوقدوا نارا ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات هائلة أدهشتهم بحيث اختلت حواسهم وانتقضت قواهم وثلاثتها قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم والصمم أصله صلابة من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجر أصم وقناة صماء

لاتنشبن سر الملوك فحولهم ● صم الرماح تميل للاصغاء

وصمام القارورة بكسر الصاد المهملة ماتسد به لمنعها مافيها بتداخله والصماخ بالكسر أيضا خرق الاذن وقوله لاتجويف فيه تفسير لقوله مكتنزا وقوله سببه الخ اشارة الى ماذكره الاطباء من أن الصمم أن يخلق الصماخ بدون تجويف فهو كالفراغ المشتمل على الهواء الراكد الذى يسمع الصوت بتموجه فيه قالوا وقد يكون له تجويف لكن العصب لايؤدى قوة الحس فماذكره المصنف رحمه الله أحد قسميه وكأنه اقتصر عليه لانه الاصل الغالب فيه ولكن لايخفى أنه لايناسب جعله حالا عما قبله لانه خلقى لاعارض بسبب الظلمة كما قيل وهو غفلة لان المعنى كالصم والتفسير للمشبه به فان لم تبلغ الآفة عدم الحس فهو يسمى طرشا عند الاطباء وان اختلف أهل اللغة فى تفسيره (قوله والبكم الخرس) بفتحتين فيهما وهذا قول لاهل اللغة كما فى المصباح وقال الراغب الابكم هو الذى يولد أخرس فكل أبكم أخرس وليس كل أخرس أبكم وقد يقال هو تفسير للمراد منه هنا وقوله عما من شأنه اشارة الى أنه من تقابل العدم والملكة واطلاقه على عدم البصيرة مجاز وظاهر كلام بعضهم أنه حقيقة فيه أيضا (قوله لايعودون الى الهدى الخ) هذا بيان لارتباطه بما قبله على الوجوه السابقة والى أن رجع كعاد يتعدى بالى وبعن واذا كان لازما مصدره الرجوع كما هنا والا متعديا مصدره الرجع كما فى قوله

عسى الايام أن يرجعن قوما كالذى كانوا

وعن تدخل على المتروك والى على المأخوذ والى الاحتمالين أشار بقوله الى الهدى أو عن الضلالة وهو على كون الضمير راجعا للمنافقين وقوله أو فهم متحيرون اشارة الى جعل الضمير للمستوقدين وبينه على تقدير الى وسكت عن تقدير عن لظهوره أى لايرجعون عماهم فيه وقيل انه اشارة الى أنه منزل منزلة اللازم بالنظر الى متعلقه كما أنه لازم فى نفسه وهو كناية عن التحير وقوله لايدرون مستأنف لبيان تحيرهم وقوله والى حيث ابتدؤا منه بأباه لولا ماذكره من التكلف وقوله لايرجعون وان عم الحيرة وعدمها والعام لادلالة له على الخاص فهو يدل على ذلك بقرينة السياق والسباق قيل الوجهان المتقدمان على أن وجه الشبه فى التمثيل مستنبط من قوله أولئك الذين اشتروا والثالث على أنه من قوله ذهب الله بنورهم كما مر واعتبار التعلق انما هو على تقدير أن يكون قوله فهم لايرجعون من تتمة قوله أولئك الذين اشتروا الخ وما بينهما اعتراض فتأمل (قوله والفاء للدلالة الخ) اشارة الى أن هذا متفرع ومتسبب عما قبله على الوجوه كلها الا أنه على اطلاق لايرجعون عن المتعلق السابق وترك التعرض لمعناه بل التقييد كما توهم والاحكام السابقة اما اشتراء الضلالة بالهدى والعمى ومامعه من الظلمة وغيرها والاحتباس الامتناع وعدم الرجوع لانه أعمى لايتظر طريقا وأبكم لايسأل عنه أو أصم لايسمع صوتا من صوب مرجعه فيهتدى به وهو على الوجهين ظاهر أيضا وقوله لتحيرهم ناظر الى المنافقين واحتباسهم الى المستوقد أو بالعكس كما قيل فهو شامل لهما الا أنه مختص بالمستوقد وترك التعرض لحال المنافق لانه يعلم بالمقايسة عليه كما قيل وجملة لايرجعون خبرية وقيل انها دعائية والدعائية تكون فعلية كارحمنا ورحمك الله ويرحمه الله واسمية (قوله عطف على الذى استوقد الخ) فى الكشاف ثم ثنى الله سبحانه فى شأنهم بتمثيل آخر ليكون كشفا لحالهم بعد كشف وايضاحا غب ايضاح وكما يجب على البليغ فى مظان الاجمال والايجاز أن يجمل ويوجز فكذلك الواجب عليه فى موارد التفصيل والاشباع أن يفصل ويشبع وأنشد الجاحظ

ترمون بالخطب الطوال وتارة ● وحى الملاحظ خيفة الرقباء

وقوله عطف على الذى خبر مبتدأ أى هو عطف وهكذا وقعت العبارة فى جميع النسخ وكان الظاهر أن يقول عطف على كمثل الذى استوقد نارا الا أنه تسمح فيها اعتمادا على ظهور المراد فاقتصر على جزء المعين له لعدم تكرره وكلامه ناطق به وقيل فى توجيهه انه اشارة الى أنه من عطف مفردات على مفردات فالكاف مرفوع المحل معطوف على الكاف الاولى ومثل المقدر معطوف على مثل السابق والمضاف على

وصمام القارورة سمى به فقدان حاسة السمع لان سببه أن يكون باطن الصماخ مكتنزا لاتجويف فيه يشتمل على هواء يسمع الصوت بتموجه والبكم الخرس والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يبصر وقد يقال لعدم البصيرة (فهم لايرجعون) لايعودون الى الهدى الذى باعوه وضيعوه أو عن الضلالة التى اشتروها أو فهم متحيرون لايدرون أيتقدمون أم يتأخرون والى حيث ابتدؤا منه كيف يرجعون والفاء للدلالة على ان اتصافهم بالاحكام السابقة سبب لتحيرهم واحتباسهم (أو كصيب من السماء) عطف على الذى استوقد

الذى استوقد بتقدير ذوى وانما عدل عن الظاهر لافادة كمال الارتباط بين الجملتين بارتباط مفرداتهما وأنه لابد من اعتبار لفظ مثل مقدرا فى النظم كما سيأتى واليه أشار بقوله ذوى صيب ولا يخفى ما فيه من التعسف الذى يأباه الطبع السليم وعطف الكاف وحده غير مستقيم وان أيده بعضهم بنقله عن بكى والكواشى والحق الجارى على نهج الصواب أن يقال انما عبر المصنف بما ذكر لانه المقصود بالعطف التفسيرى أولا وبالذات لان الكاف أداة تشبيه والمثل بمعنى القصة كالعنوان والفهرسة لما بعده فكأنه يقول أنت فى تمثيل حال هؤلاء بالخيار ان شئت مثلتها بالذى استوقد نارا وان شئت بذوى صيب مظلم من عسمبرق فقدير (قوله أى كمثل ذوى صيب الخ) فى الكشاف والمعنى أو كمثل ذوى صيب والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها ما لقوا ثم قال لولا طلب الراجع فى قوله يجعلون أصابعهم فى آذانهم ما يرجع اليه لكنت مستغنيا عن تقديره أى تقدير ذوى الذى هو جمع ذو بمعنى صاحب محذوف النون للاضافة وتبعه المصنف فيما ذكر وقال المدقق فى الكشف الظاهر من كلام السكاكى أن يقدر المضاف لان المقصود تشبيه الصفة بالصفة لا الصفة بالذوات وهو حق لان التركيب انما استفيد من تشبيه القصة بالقصة أما أن ذوى القصة فى الاول هم المنافقون وفى الثانى أصحاب الصيب فما لا نزاع فيه وتحريره أن تقدير مثل لا بد منه للعطف السابق وحينئذ يقدر ذوى لاستقامة اضافة المثل اليها لا ان التشبيه يسوق الى ذلك وان أمكن اضافة القصة الى كل من الاجزاء التى لها مدخل فيها لكن الاضافة الى أصحابها حقيقية والى الباقى مجازية وقد نص المصنف فى قوله تعالى مثل الذين ينفقون أموالهم الخ على أنه لابد من حذف المضاف أى مثل نفقتهم أو كمثل باذر حبة لكن المصنف منع ههنا كون التشبيه سائقا الى ذلك وهو حق وذكر سببا واحدا من موجبات حذف المضاف ولم يمنع أن يكون ثمة موجبا آخر أو موجبات ورده الفاضل المحقق وقال نفس التشبيه لا يقتضى تقدير شئ وضمائر يجعلون الخ لا تقتضى الا تقدير ذوى لكن الملايمة للمعطوف عليه والمشبه تقتضى تقدير مثل وما قيل من أنه لا بد منه فيه نظر لان كلام المصنف صريح فى أنه لا موجب لتقدير المضاف سوى طلبية الضمير مرجعا وانما احتاج فى الآيتين الى تقدير المضاف اليه لانه قد صرح فى جانبى المشبه والمشبه به بلفظ مثل بمعنى الحال والقصة فلا بد من اضافته الى ما يستقيم فيه أن يقال هذا الحال ذاك فليتأمل ولا خلاف بين الزمخشرى والسكاكى كما قاله المدقق الا أنه اقتصر على أحد وجهى التشبيه لانه أبلغ وسيأتى لهذا تتمة ان شاء الله تعالى (قوله وأو فى الاصل للتساوى فى الشك) أى للتساوى الواقع فى الشك فى النسبة المتعلقة بهما وهو أحد المذاهب للنحاة فيها والثانى أنها مشتركة بين معان نحو العشرة على ما بينوه والثالث أنها لاحد الامرين أو الامور فى الخبر والانشاء وهو الذى اختاره فى المفصل تبعا لما فى الكتاب وارتضاه محققو النحاة كما فى المغنى وقوله للتساوى فى الشك أحسن من قول النحاة للشك لما فيه من تحقيق المعنى والتمهيد لتوجيه التجوز المذكور بعده فلا يتوهم أن معنى الشك تساوى وقوع النسبة أولا وقوعها عند العقل فالتساوى فى الشك مآل معناه الى التساوى فى التساوى وهو لغو من القول كما قيل وهو لظهوره مستغن عما ذكره من التوجيه فان قلت قوله قدس سره انها كلمة شك على هذا تختص بالخبر لا يظهر مع وقوع الشك كثيرا فى غيره كقولك أزيد عندك أو عمرو مستفهما عما شككت فيه والاستفهام انشاء من غير مرية قلت هذا مما صرح به النحاة وقد قال الرضى قالوا ان أو اذا كانت فى الخبر فلها ثلاثة معان الشك والابهام والتفصيل واذا كانت فى الامر فلها معنيان التخيير والاباحة ولهذا لما قالوا انها حقيقة فى الشك جعلوها بعد الامر والنهى مجازا ولما قالوا انها موضوعة لاحد الامرين قالوا انها تعم الخبر وغيره كما صرح به فى المفصل فهذا عندهم معنى غير حقيقى أو الجملة خبرية فيه والاستفهام فى الحقيقة فى المتعلق وكذا الشك وكما صرحوا باختصاص الشك بالخبر صرحوا باختصاص التخيير والاباحة بالامر والطلب وثمة فهم فيه ابن مالك وبعض النحاة فذهبوا الى ورود ذلك فى الخبر الا أن أكثر وروده فى التشبيه كما فى هذه الآية وفى قوله تعالى ...

أى كمثل ذوى صيب لقوله يجعلون أصابعهم
وأو فى الاصل للتساوى فى الشك

كالحجارة أو أشد قسوة أى بأى هذين شبهت فأنت مصيب وان شئت فيهما جميعا وعليه قول ابن مقبل

بهززن للمشى أوصالا منعمة * هز الجنوب ضحى عيدان نسرينا

أو كاهتزاز ردينى تذاوقه * أيدى التجار فزادوا متنه لينا

(قوله ثم اتسع فيها الخ) هذا معنى ما فى الكشاف من قوله استعيرت للتساوى فى غير الشك وذلك قولك جالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنهما سيان فى استصواب أن يجالسا وهو جواب عن سؤال تقديره اذا كانت أو موضوعة للتساوى فى الشك الوارد فى الخبر فما وجه استعمالها مع الامر وغيره من الطلب وارادة غير ذلك بلا شك فأجاب بأنه وارد على التوسع والتجوز وفى شرح الهادى أو لما كانت لتساوى المشكوك فيه جاءت للتساوى من غير شك على الاتساع وقول الزمخشرى استعيرت ان حمل على ظاهره فالعلاقة المشابهة بأن شبه التساوى فى غير الشك بالتساوى الواقع فيه الا أنه قيل ان الاظهر أن المراد بالاستعارة الاستعارة اللغوية كما اصطلح عليه أهل الاصول فانه مجاز مرسل من اطلاق المقيد على المطلق كالمشفر للشفة والمتبادر من ظاهر كلامهم هنا ان أو نفسها كما تفيد الشك والابهام تفيد التخيير أو الاباحة وأنه مستفاد منها لا من عرض الكلام كما فى التلويح وشرح المفتاح وارتضاه بعض المحققين ورأى أنه نسب تارة لأو وأخرى للامر وذهب كثير الى خلافه وقال كيف يكون ذلك من الامر وقد ورد فى الخبر كما مر وفى المغنى التحقيق ان أو موضوعة لاحد الشيئين أو الاشياء وهو الذى يقوله المتقدمون وقد تخرج الى معنى بل والى معنى الواو وأما بقية المعانى فمستفادة من غيرها ومن العجب أنهم ذكروا أن من معانى صيغة افعل التخيير والاباحة ومثلوه بنحو خذ من مالى درهما أو دينارا وجالس الحسن وابن سيرين ثم ذكروا أن أو تفيدهما ومثلوا بالمثالين المذكورين لذلك اه وأشار العلامة بقوله استصواب الى أن الامر هنا ليس للوجوب بل للندب والاستحباب فعلى هذا قد تجوز بأو الموضوعة للتساوى فى الشك عن مطلق التساوى فيما سيق له الكلام وحينئذ فاذا دل الامر على الطلب الاستحبابى دلت كلمة أو على تساويهما فى تلك المطلوبية وكلاهما أمر وضعى وليس معنى تعلق ذلك الطلب بشيئين على حد سواء الا تخيير المخاطب فيهما أو اباحتهما له والمفيد لمجموع هذا المعنى صيغة الامر ولفظ أو فقد علم أن هذا منطوق لا مفهوم التزامى على هذا القول بخلافه على القول الآخر فلهذا تراهم يضيفونه تارة الى الامر وتارة الى أو ولان لكل منهما مدخلا فيه فلا وجه للاعتراض عليه والعجب من صاحب المغنى كيف تعجب منه ولا خلاف فى وروده لهذه المعانى كلها الا عند من النحاة وانما الخلاف بينهم هل هى موضوعة للتساوى فى الشك مجاز فى غيره أو موضوعة لاحد الامرين شامل لاكثرها وهو مشترك بينها واذا دار الامر بين التجوز والاشتراك اختلف أهل الاصول فى الارجح والاولى كما فصل فى محله فذهب الزمخشرى هنا الى أحد القولين وفى المفصل الى الآخر فلا تعارض بين كلاميه كما توهمه الطيبى والى هذا أشار المدقق فى الكشف (قوله ولا تطع منهم آثما أو كفورا) اشارة الى ما مر أيضا من وقوعها بعد النهى لغير التساوى فى الشك توسعا وفى الكشاف ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا أى الآثم والكفور متساويان فى وجوب عصيانهما وقال المصنف رحمه الله أو للدلالة على أنهما سيان فى استحقاق العصيان والاستقلال به كما سيأتى تحقيقه ثمة والحاصل أنها على هذا التجوز تدل على أنهما متساويان فى كون طاعتهما ممنوعا منها وعصيانهما واجبا مطلوبا والتساوى فى المنع والحرمة يقتضى حرمة اطاعة كل واحد من القبيلين وحرمة اطاعتهما جميعا بالضرورة اذ لو انتهى عن أحدهما دون الآخر لم يكن متساويا فى ذلك كما لا يخفى فلا ترد الآية على من ذهب الى هذا المذهب وانما يشكل بحسب الظاهر على من قال انها موضوعة لاحد الامرين كما فى المفصل ولذا قال فى الايضاح استشكل بعضهم أو فى هذه الآية بأنه لو انتهى عن أحدهما لم يمتثل ولا يعد ممتثلا الا بالانتهاء عنهما جميعا ومن ثمة حملت على معنى الواو والاولى أن تبقى على بابها وانما جاء التعميم من النهى الذى فيه معنى النفى لان تقديره قبل وجود النهى تطيع آثما

ثم اتسع فيها فأطلقت للتساوى من غير شك مثل جالس الحسن أو ابن سيرين وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فانها تفيد التساوى فى حسن المجالسة ووجوب العصيان

أو كفورا أى واحدا منهما فورد النهى على ما كان ثابتا فالمعنى لا تطع واحدا منهما والتعميم من النهى وهى على بابها لانه لا يحصل الانتهاء عن أحدهما حتى ينتهى عنهما بخلاف الاثبات فانه قد يفعل أحدهما دون الآخر وهذا معنى دقيق علم منه أن التعميم لم يجئ منها وانما جاء من جهة المضموم اليها وقال قدس سره ان تفسير النهى عن الطاعة بوجوب العصيان بناء على ان النهى عن الطاعة متضمنة للامر بالعصيان فيكون المفعول متعلقا بالنفى كأنه قيل اعص هذا أو ذاك فانهما متساويان فى وجوب العصيان وذهب بعضهم الى أن كلمة أو هنا على بابها أى لا حد الامرين وانما جاء التعميم فى عدم الاطاعة من النهى الذى فى معنى النفى اذ المعنى قبل وجود النهى تطيع آثما أو كفورا أى واحدا منهما فيم وقيل هى بمعنى الواو وانما يصح اذا اعتبر عطف النفى على النفى لا المنفى على المنفى كما قيل ويرد ما ذكره فى سورة الانسان من أنه لو قيل لا تطعهما لجاز أن يطيع أحدهما واذا قيل لا تطع أحدهما علم أن الناهى عن طاعة أحدهما ناه عن طاعتهما جميعا اه كما يعلم من تحريم التأفيف تحريم الضرب وحاصله أن العطف بالواو يفيد النهى عن الجمع دون كل واحد وبأو يفيد النهى عن كل واحد منفردا صريحا ومعا بطريق الاولى وقيل عطف أحد النفيين على الآخر يفيد تحقق أحدهما بلا عموم وعطف المنفى على المنفى بأو يفيد العموم فى النفى والعطف بالواو على العكس من ذلك فلذا جعل كلام الظاهرين على اعتبار العطف بين النفيين فكان وجه ذلك أن العامل فى النسق يقدر من جنس عامل المعطوف عليه وهو قول النحاة وان الآية من عطف الجملة على الاخرى بحسب المعنى كما ذكر فى قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات الآية ثم ما ذكره فى سورة الانسان مبنى على أنه من عطف المفردات على الانسحاب بلا تقدير كما هو الظاهر لكن ما ذكره كأنه لتوجيه جعل أو بمعنى الواو مصحح له فلا يكون مردودا بما فى سورة الانسان (قلت) هذا زبدة ما قاله النحاة وعطف عليه من بعدهم بالرد والقبول وهو من الكنوز المذخورة فى خزائن العقول وفيه مباحث منها أنه قدس سره جعل تفسير النهى عن الاطاعة بوجوب العصيان لانه مآله وفرع عليه كون المفعول متعلقا بالنفى ونحو منه فى شرح الفاضل أيضا وظاهره أن النهى مؤول بالنفى وهو العامل فى المفعول وليس كذلك والذى جنحوا اليه فى هذا ما ذكر فى الاصول من أن المطلوب فى النهى الذى تعلق النهى به انما هو فعل ضد المنهى عنه فاذا قلت لا تتحرك فمعناه اسكن لان المكلف انما يكلف بما هو مقدور له والعدم الاصلى ليس بمقدور وخالف الجمهور فيه أبو هاشم والغزالى بناء على أنه ليس بعدم محض بل عدم مضاف متجدد ومثله مقدور وهذه المسئلة قريب من قولهم النهى عن الشئ أمر بضده وفى الفرق بينهما وتحقيق أدلتهم كلام لا يهمنا هنا ومنها أن ما نقله عن البعض هو كلام ابن الحاجب فى الايضاح وهو مبنى على القول المنقول عن النحاة كما مر لا على ما ارتضاه المفسرون تبعا للزجاج وذكر بعض أرباب الحواشى له فى تحقيق ما فى الكشاف خلط لاحدى المسئلتين بالاخرى وانما ذكره قدس سره تتميما للفائدة وتنبيها على ما ذكر ومنها أن ما ذكره بعض الفضلاء فى توجيه عطف النفى اذا كان بمعنى الواو وابتناء على ما قاله من عطف الجمل أو المفردات بالانسحاب كلام فى غاية الخفاء والتشويش وكذا ما قالوه من رده بما ذكره الزمخشرى فى سورة الانسان وقد ذكر ابن مالك فى التسهيل أن أو فى الآية بمعنى ولا فقال وتوافق ولا بعد النهى والنفى ومثل شراحه للنهى بهذه الآية وللنفى بقوله تعالى ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم الآية فتدبر (قوله ومن ذلك قوله أو كصيب الخ) هذا معنى قوله فى الكشاف معناه أن كيفية قصة المنافقين مشبهة بكيفيتى هاتين القصتين وأن القصتين سواء فى استقلال كل واحد منهما بوجه التمثيل فبأيتهما مثلتها فأنت مصيب وان مثلتها بهما جميعا فكذلك يعنى أن أو ههنا مستعارة لمطلق التساوى والتسوية فى الآية بطريق الاباحة لا التخيير وقد فرقوا بينهما بأنه فى التخيير لا يجوز الجمع بينهما بخلاف الاباحة ورد هذا أبو حيان فى البحر وقال الظاهر أنها للتفصيل ولا ضرورة تدعو الى كون أو للاباحة وان ذهب اليه الزجاج وغيره من النحاة لان التخيير والاباحة انما يكونان فى الامر وما فى معناه

ومن ذلك قوله أو كصيب ومعناه أن قصة المنافقين مشبهة بهاتين القصتين

وماهنا خبر صرف فهو مردود كالقول بأنها بمعنى الواو وأوليت شيئا بالنسبة لمصحف [illegible]

وليس ماذكره بوارد لان النحاة اختلفوا في أو التي للاباحة والتخيير فقيل انها تختص بالطلب وذهب كثير من النحاة الى أنها لا تختص به فتكون في الخبر كثيرا وهو مذهب الزمخشري كما صرح به في الكشاف وقال في المغني ذكر ابن مالك أن أكثر ورودها للاباحة في التشبيه نحو فهي كالحجارة أو أشد قسوة والتقدير نحو فكان قاب قوسين أو أدنى فلم يخصها بالمسبوقة بالطلب اهـ وقد أطلقه [illegible] وما في معناه لانه مؤول بالامر أي مثلهم بهذا أو هذا ويكفي من التلاوة ما [illegible] (قوله وهما سواء في صحة التشبيه الخ) اشارة الى أنها وان صارت لمطلق التساوي [illegible] المراد [illegible] في صحة التشبيه في الجملة لا التساوي من جميع الوجوه لان التشبيه [illegible] على فرط الحيرة وشدة الهول وفظاعته واذا أخرجوا منهم قد يتدرجون من الاسهل الاهون [illegible] الاهون كما في الكشاف وستراه عن قريب وليس المراد بقوله في التمثيل بهما [illegible] لا [illegible] تمثيلا واحدا كما زعمه بعضهم وقال انه وجه أرجح وفسر بما [illegible] ذكره [illegible]

ولذا قال بعض الفضلاء ان المراد أن حال المنافقين شبيه بالحالتين [illegible] التشبيه بهما جميعا أي بأن يذكر الحالتان معا ويشبه [illegible] ويشبه حالهم بهما وليس المعنى أنه يصح أن يشبه بالمجموع [illegible] (قوله [illegible] الصوب الخ) هذا هو الصحيح عند اللغويين ووزنه فيعل بفتح العين وكسر العين [illegible] جنس كصيب وكونه فعيل كطويل فسلب تكلف وهذا الوزن [illegible] كصيقل وصيم وقال الامام المرزوقي [illegible] فهو بمعنى نازل أو منزل فلذا أطلق على المطر والسحاب [illegible] الصوب والصوب له معان منها النزول والمطر ومنه الصب بمعنى المطر والسحاب [illegible] وبمعنى الجهة كما في قولهم صوب الصواب ذكره في المصباح وعليه قول [illegible] صوبي وفي الاساس لست على صوب فلان وأوبه أي على طريقته ووجهه [illegible] أي يطلق على كل منهما وهو محتمل للوصفية والاسمية كما عرفته (قوله وأسحم دان الخ) [illegible] من قصيدة طويلة أولها

أرسما جديدا من سعاد تجنب ‏ ⁂ ‏ عفت روضة الاجداد [illegible]
عفا آية ريح الجنوب مع الصبا ‏ ⁂ ‏ وأسحم دان [illegible]

هكذا روي وروى كما ذكره المصنف رحمه الله وأسحم دان صادق الرعد صيب [illegible] واختلف في قائله فقيل انه للنابغة الذبياني من قصيدة مدح بها النعمان بن المنذر وقيل للشماخ [illegible] مخضرم اسمه معقل وقيل الهيثم بن ضرار بن حرملة بن صيفي وهو [illegible] الحواشي وهو غلط منه فان ماذكره شعر آخر وان وافقه [illegible] هو من العفو بمعنى السفح كما قال

عفا الله عن قوم عفا الصبر [illegible] ‏ ⁂ ‏ فلو رمت ذكرى غيرهم [illegible]

والآي جمع آية أو [illegible] ثمرة وثمر بمعنى الاثر والعلامة وريح الجنوب والصبا معروفان [illegible] في نسخ نسيم بتشبيه اختلاف هو بها بسبح الحائك [illegible] والاخرى [illegible] قول البحتري في بعض قصائده يا دمنة جاذبتها الريح بهجتها ‏ ⁂ ‏ تبيت تنشرها طورا وتطويها

لازلت في حلل الغيث ضافية ‏ ⁂ ‏ ينيرها البرق [illegible]

والضمير في قوله عفا آية للمنزل أو للرسم المذكور قبله وأسحم بمعنى أسود مرفوع معطوف على [illegible] وهو صفة للسحاب [illegible] اشارة الى أن كثرة المطر مما غير الديار [illegible] ودان بمعنى قريب من الارض [illegible] وصادق الرعد [illegible]

وأنهما سواء في صحة التشبيه بهما وأنت مخير في التمثيل بهما أو بأيهما شئت والصيب فيعل من الصوب وهو النزول يقال للمطر وللسحاب قال الشماخ

وأسحم دان صادق الرعد صيب ‏ ⁂

ودال مهملات أى اذا أرعد أمطر فكأنه وعد برعده وهو استعارة حسنة ولذا جعله بعض الشعراء تحية كما قال

حبا الله تربة الهادى الرسول حيا * بمنطق الرعد بادمن فم السحب

ووقع فى بعض الحواشى الوعد بالواو بدل الراء وفسره بأنه يفى بوعده للديار وهو حسن أيضا الا أنى أظن الرواية بخلافه والاستشهاد بالبيت الثانى وانما استشهد له لان المعروف أنه بمعنى المطر ولذا لم يثبته لشهرته والآية تحتملهما كما سيأتى والاحتمال لا ينافى كون أحدهما أشهر وأظهر وماقيل من ان الاسم عبارة عن المطر النازل خطوطا مستقيمة كالسدى والريحان بمنزلة اللحمة ولذا قيل ان الصيب فى البيت يحتمل المطر فليس بنص فى ارادة السحاب كلام من لم يدر مقاصد العرب فى أشعارها ومن أحال على الذوق فقد أحال على ملىء * وقيل ظاهر عبارة المصنف انه فى البيت محتمل لكل من المطر والسحاب ويحتمل أن يكون ناظرا للسحاب لقربه ولتبادره من الصفات المذكورة (قوله وفى الآية يحتملهما) أى المطر والسحاب والاحتمال لا ينافى الترجيح لاحدهما وفى قوله وتنكيره لانه أريد به نوع من المطر شديد اشارة ما الى ترجيح كونه بمعنى المطر كما لا يخفى والتنكير فيه للتنويع والتعظيم ولا مانع من الجمع بين معنييه ويحتمل أن التنويع من التنوين والشدة من صيغة الصفة المشبهة وان كان المشهور فيها الدلالة على الثبوت لا على التهويل والتعظيم وان كان لا مانع منه وماقيل ان المصنف رحمه الله حمل التنكير على النوعية لان الصيب نوعان شديد وضعيف والاولى جعل تنكيره للتعظيم وانما اختار النوعية لاشتمالها على معنى العظمة ولذا وصف النوع بالشدة الا أن هذا مناف لقوله والآية تحتملهما كلام ناشئ من قلة التدبر وفيما قدمناه لك كفاية وانما رجح المصنف تفسيره بالمطر على عادة السلف فى ترجيح التفسير المأثور وهذا كما قال السيوطى أخرجه ابن جرير من عدة طرق عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وعطاء وقتادة وغيرهم من غير اختلاف فيه (قوله وتعريف السماء الخ) يعنى أن السماء تطلق على السماء الدنيا وعلى الغمام كما تطلق على جميع طبقاتها وعلى كل ما علا من سقف وغيره وتطلق على المطر أيضا كما فى قوله اذا نزل السماء بأرض قوم * وتطلق على كل جانب من سماء الدنيا مسامت لقطر من أقطارها وهو المراد هنا والآفاق بالمد جمع أفق بضمتين يطلق على كل ناحية من نواحى الارض ومنه آفاقى وأفقى للمسافر وعلى كل ناحية وجانب من السماء ومطبق بضم الميم وكسر الباء مشددة ومخففة بمعنى محيط وشامل وآخذ بالمد اسم فاعل بدل أو عطف بيان لمطبق من الاخذ وأصل معناه التناول ويكون بمعنى الامساك كالاخذ بالخطام والزمام وبمعنى الحوز والتحصيل هذا هو المعنى الحقيقى وما يقرب منه ثم انه تجوز به عن معان أخر كالاحاطة والستر لانه من شأن المحوز المأخوذ وهو المراد هنا كما فى قول الفرزدق

أخذنا بآفاق السماء عليكم * لنا قمراها والنجوم الطوالع

* وتعبير جيد هنا ثم بين المصنف رحمه الله تعريف السماء على وجه يتضمن بيان فائدتها ودفع السؤال وهو أن كل صيب مطرا كان أو سحابا من السماء فلا حاجة لذكره واذا كان السماء بمعنى الافق وتعريفه للاستغراق أفاد فائدة سنية وهى أن السحاب محيط بجميع حواسهم وكذا المطر النازل عليهم منصب من كل أطرافهم ففيه مع الدلالة على قوته تمهيد لظلمته وأجاد المصنف رحمه الله اذ عقب التنكير بالتعريف على نهج أدمج فيه ما ذكر (قوله ومن بعد أرض الخ) هو بيت هكذا

فأوه لذكراها اذا ما ذكرتها * ومن بعد أرض بيننا وسماء

وهو كما فى الكشاف دليل على اطلاق السماء على كل أفق من آفاقها وأوه وروى آه وكلاهما اسم فعل مبنى على الكسر بمعنى أتوجع ويوصل بعن واللام وقال قدس سره أى توجعت لذكر الحبيبة ومن بعد ما بينى وبينها من قطعة أرض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة الارضية فتنكرهما اذ لا يتصور بينهما بعد جميع الارض والسماء ولما صح اطلاقها على كل ناحية وأفق منها جىء بها معرفة باللام لتفيد العموم وتدل على أنه غمام مطبق ولو نكرت لجاز أن يكون الصيب من بعض الآفاق (قلت) هكذا فسروه ولا يخفى

وفى الآية يحتملهما وتنكيره لانه أريد به نوع من المطر شديد وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق آخذ بآفاق السماء كلها فان كل أفق منها يسمى سماء كما ان كل طبقة منها سماء قال
* ومن بعد أرض بيننا وسماء *

أن تباعد مسافة الارض والتفجع لها في غاية الظهور وأما تباعد ما يقابلها من السماء في غاية البعد عن مواطن الاستعمال وما ذكر ومعنى لا حاصل له فالظاهر أن هذا جار على ما عرف في التخاطب اذا وصفوا الشئ بغاية التباعد يقولون بينهما ما بين السماء والارض فأصله ومن بعد كبعد أرض وسماء فأقام المشبه به مقام المشبه مبالغة وأما ما قيل من انه اعاد ذكر سماء مع أنه لا يزيد على ما أفاده بعد الارض لانه كما تكون موانع الوصول من الارض تكون من السماء كشدة البرد والحر والامطار فبعده عن السياق بعد ما بين السماء والارض (قوله أمدّ به ما في صيب الخ) خبر آخر لقوله تعريف السماء وأمدّ بمعنى قوى وأكد كما مرّ في قوله تعالى يمدهم في طغيانهم وقوله من المبالغة الخ بيان لما في صيب من تعريفه يفيد المبالغة باطلاقه على جميع الاقطار كما سمعته آنفا وصيب يفيد مبالغة بأصله أن مادة حروفه من الصاد المستعلية والياء المشددة والباء الشديدة الدالة على شدة نزوله والبناء بمعنى البنية والصيغة لان فيعل صفة مشبهة مفيد للثبوت والدوام المستلزم للكثرة فسقط ما توهم من أن الثبوت لا يدل على المبالغة كما أشرنا اليه وتنكيره دال على التهويل والتكثير وقوله وقيل المراد بالسماء السحاب أشار بمريضه الى أن المرضي عنده تفسيره بالمطر كما مرّ وقوله واللام لتعريف الماهية أى على هذا وليس المراد بالماهية الماهية من حيث هي بل في ضمن فرد ما وهو العهد الذهني واعا تعين على هذا لانه لم ينزل من جميع السحاب وانما من سحاب معين ولا يصح قصد الاول ادعاء للمبالغة كما في جميع الآفاق لانه لا يخفى ركاكة أن يقال نزل عليهم مطر شديد من جميع السحاب دون من جميع الآفاق والنواحي فلا حاجة الى ما قيل من أن المصنف مرّ على هذا بقله وما يتوهم من أن المراد بالماهية والحقيقة ما شمل الاستغراق حتى لا ينافي ما مرّ خطأ لا يخفى فساده فتأمل وما قيل من أن قوله من السماء يبطل ما قيل من أن السحاب يأخذ ماء من البحر وأنه ماء يكون من أبخرة متصاعدة من الارض في الهواء لان نزوله من جهة السماء لا ينافي شيئا مما ذكر ولذا تركه المصنف (قوله ان أريد بالصيب المطر الخ) الاضافة في ظلماته لادنى ملابسة لا بمعنى في وتكاثفه بتتابع القطرات تلاحق القطرات وتقاربها بحيث تنفي قلة تخلل الهواء المنتشر المستنير وظلمته بتغمته وسواده لانه لا ظلمة له في نفسه كالمطر وقوله مع ظلمة الليل أى منضمة اليها ولم يقل وظلمة الليل لانها ليست في المطر بل الامر بالعكس ثم ان الظرف بينه وبين المظروف ملابسة مقتضية استعارة أداة الظرفية لتلك الملابسة لمطلق الملابسة الشاملة للسببية والمجاورة وغيرهما فلا يتوهم أنه جمع فيه بين معنى أو معان مجازية والاحسن أن يقال انها بمعنى مع كما في قوله تعالى ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم المذكورة في المغني وغيره ولك أن تقول قول المصنف مع ظلمة الليل اشارة الى هذا وتمام ظلمة الليل فيه بتبعية الظلمتين الاخريين تغليبا كما قاله قدس سره ومن تبعه فتعسف لما فيه من تغليب المعنى المجازي وجعل المجاز على المجاز وظلمة الليل في كلا المعنيين كالمصرح بها بقوله إبدالها لأنه يدل على الاثرى قوله ستوقد نارا اهل يوقد للاضاءة في غير الليل أما سمعت قولهم لا تشعل موقدا في شمس وكذا قوله واذا أظلم عليهم قاموا أيكون الا في سلطان الشمس بالنهار ولا وجه لظلمة أسندت الى الزمان لم يصرح بها اعتبارا فلا يرد عليه ما قيل من أن ظلمة الليل من أين استفيدت حتى يحتاج الى الجواب بأنها من الجمع ومقام المبالغة فتدبر (قوله وجعله مكانا للرعد الخ) اشارة الى أن الظرفية بالمعنى السابق لا بمعنى آخر وفي الكشاف اذا كانا في أعلاه ومصبه وملتبسين في الجملة فهما فيه ألا ترى تقول فلان في البلد وما هو منه الا في حيز يشغله جرمه ولشراحه فيه كلام لم يسلم من التكدير واختار ارتضاه سيد المحققين أنه توجيه لظرفية المطر للرعد والبرق لعدم ظهور ظرفية السحاب لهما بأنهما لما كانا في محل متصل به هو أعلاه ومصبه أى السحاب جعلا كأنهما فيه باستعارة في الابسة شبيهة بملابسة الظرفية كما شبهت بها ملابسة الشخص للبلد واستعملت فيها وليس المراد بالبلد حرمه وقيل أراد أن المطر كما ينزل من أسفل السحاب ينزل من أعلاه فيشمل الفضاء الذي فيه مما فهما في حيز من المطر

قوله الى أن المرضي عنده تفسيره بالمطر الخ كما لا يخفى المناسب أن يقول تفسيره بالآفاق

اه مصححه

أمدّ به ما في صيب من المبالغة من جهة الاصل والبناء والتنكير وقيل المراد بالسماء السحاب فاللام لتعريف الماهية (فيه ظلمات ورعد وبرق) ان أريد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تكاثفه بتتابع القطر وظلمة غمامه مع ظلمة الليل وجعله مكانا للرعد والبرق لانهما في أعلاه ومنحدره ملتبسين به

وان أريد به السحاب فظلماته سحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل وارتفاعها بالظرف وفاقا لانه معتمد على موصوف

متصل بالسحاب كالشخص فى جزء من البلد وهذا أقرب الى المثال وذا الى عبارة الكتاب وقد تبع فيه الشارح المحقق وترك مافيه من أن من الناس من ذهب الى أن المراد بالبلد جزؤه وزعم أن الاعلى والمصب جزء من المطر وليس بذاك ومنهم من جعله من اطلاق أحد المجاورين على الآخر والاعلى والمصب سحاب والتمثيل لمجرد التلبس والمجاورة ورد بأنه يكون المعنى حينئذ فى السحاب رعد وبرق لافى المطر على ماهو المطلوب ثم قال ردا لما فى الكشف فان قلت الظلمة والرعد أى الصوت والبرق أى النارية واللمعان كلها أعراض والعرض لا يتمكن فى المكان الا بنوع توسع من غير فرق بين المطر والسحاب و بين الظلمة والرعد غاية ما فى الباب أن وجه التلبس يكون فى البعض أرنح كالرعد بالنسبة الى السحاب قلت معنى الظرفية التى تفيدها فى أعم من أن يكون على وجه التمكن فى المكان كالجسم فى الحيز أو على وجه الحلول فى المحل كالعرض فى الموضوع أو على وجه الاختصاص بالزمان كالضرب فى وقت كذا وظلمة السحمة والتطبيق فى السحاب حقيقة بخلاف ظلمة الليل وكذا تمكن الجسم الذى يقوم به صوت الرعد و بريق البرق حقيقة فى السحاب لافى المطر فاحتيج للتأويل وماذكره من أن ظرفية الزمان والمكان حقيقة تدل عليها فى بالوضع مسلم عند الادباء وأما كون ظرفية العرض فى الموضوع كذلك فغير مسلم والظاهر أن اطلاق فى على ماذكره بطريق الاشتراك اللفظى أو المعنوى لا الحقيقة والمجاز كما قيل والذى فى الكشف أن الظرفية الحقيقية أى كون الشئ مكانا الآخر لاتراد هنا فانهما عرضان والتمكن من خواص الاجسام وانما يضاف العرض بواسطة معروضه وهو وان لم يرتضه الفاضل فهو الظاهر الموافق لكلام النحاة وليس قصره الظرفية الحقيقية على المكانية لنفى الزمانية بل لانه محل النزاع ثم ان الذى أوقعهم فى النزاع قوله أعلاه ومصبه فان ضمير به للمطر وأصل اضافة اسم التفضيل أن يكون لما هو بعض منه فمنهم من أبقاه على ظاهره فجعل الظرف والمظروف قطرا ومنهم من صرفه عنه وجعله غير مضاف لبعضه وهو الحق وكأنه استعمله ظرفا بمعنى فوق كما أن أسفل يكون بمعنى تحت من غير تفضيل أى اذا كانا فى شئ فوقه وهو منشؤه ومصبه والمراد بمصبه محل منصبه لا فيه واليه كما توهم وفى حواشى ابن الصائغ حكى الشيخ عز الدين عن أبى على فيه أى فى وقته وقال غيره فى مصبه وهو ضعيف لان الرعد والبرق لا يكونان فى الارض وهو وهم لما عرفت واعلم ان المصنف رحمه الله أتى بعبارة أوجز من عبارة الزمخشرى وقصد فى تغييرها مقاصد حسنة فعدل عن قوله مصبه الى منحدره بضم الميم وفتح الدال المهملة وهو اسم مكان أيضا لما فى عبارة الكشاف من الغموض واحتمال ارادة الارض وهو فاسد كما مر وحذف قوله فى الجملة اذ لا طائل تحته وترك قوله ألا ترى الخ لان المتبادر منه أن فلانا فى البلد مجاز كما صرح به بعض شراحه وهو مخالف لما يفهم من العرف وقد صرحوا بأن صمت فى الشهر حقيقة فى صوم يوم منه كما صرحوا به وقياسه يقتضى أن هذا حقيقة أيضا كما صرح به فى التلويح فقال فى الظرف بأن يشتمل المجرور على ماقبلها اشتمالا مكانيا أو زمانيا تحقيقا نحو الماء فى الكوز وزيد فى البلد أو تشبيها نحو زيد فى نعمة وفى الرضى الظرفية التحقيقية نحو زيد فى الدار وهو مما الاخفاء فيه وقد يقال انه تنظير بقطع النظر عن الحقيقة والمجاز فان الكائن فى بقعة من البلد يجعل فى جميعها لما بينهما من الملابسة الا أنه يرد حينئذ ماذكر على شراحه فتدبر وقد أطلنا هنا تحريرا وتقريرا الا أن فيما أبدعناه ما يجعل ذنب الاسهاب مغفورا ويبدى لعين الانصاف نضرة وسرورا (قوله وان أريد به السحاب الخ) مامر كله على أن المراد بالصيب المطر وقدمه لانه المعروف فى اللغة والاستعمال وسحمته بضم السين سواده وظلمته وتطبيقه كون بعضه فوق بعض وفيه تسامح ولم يقل وظلمة الليل لما مر وظلمة الليل مستفادة من التظلل كما مر وماقيل من أنه يجوز أن يعتبر ظلمات حصلت من احاطة الغمام بآفاق السماء على التمام فان كل أفق اذا استتر بسحاب تراكم الظلمات بلا ارتياب (قلت) لم يرد شيأ على ماذكروه فان مالصق به هو معنى تطبيقه بعينه غايته أنه جعل جزء الوجه وجها مستقلا وقوله وارتفاعها فضمير المؤنث لظلمات وفى نسخة وارتفاعه بتذكيره لانه لفظ والمراد أن

الظرف هنا الاعتماد على الموصوف يجوز كون المرفوع بعده وهو ظلمات فاعلا له كما يجوز أن يكون مبتدأ فيه خبر مقدم عليه لانه نكرة بخلاف ما اذا لم يعتمد فان النحاة فى جواز كونه فاعلا خلافا فعند سيبويه والجمهور يتعين أنه مبتدأ هذا هو المراد لا أن الفاعلية هنا متعينة بالاتفاق اذ لم يقل به أحد من أهل العربية وفى التسهيل اشترط سيبويه مع الارتفاع كون المرفوع حدثا وليس هذا محل تفصيله وما بعد ظلمات مما عطف عليه حكمه حكمه ولم يتعرضوا له لظهوره (**قوله والمشهور أن سببه الخ**) لما ذكر أن حقيقة الرعد الصوت المسموع من السحاب بين سببه بناء على ما اشتهر بين الحكماء من أن الشمس اذا أشرقت على الارض اليابسة حللت منها أجزاء نارية يخالطها أجزاء أرضية فيركب منهما دخان و يختلط بالبخار و يتصاعدان معا الى الطبقة الباردة فينعقد ثمة سحابا ويحتقن الدخان فيه و يطلب الصعود ان بقى على طبعه الحار والنزول ان ثقل و برد وكيف كان يمزق السحاب بعنفه فيحدث منه الرعد وقد تشتعل بشدة حركته ومحاكته نارا لامعة وهى البرق ان لطفت والصاعقة ان غلظت كذا قرره فى حكمة العين ولهم فيه أقوال أخر غير مرضية كما أشار اليه فى الشفاء وقوله اضطراب افتعال من الضرب أى ضرب بعضه بعضا ولذا فسره بقوله واصطكاكها لانه يكون بمعنى الحركة العنيفة مطلقا ومنه استعير الاضطراب النفسانى (**قوله اذا حدتها الريح**) أصل الحدو من الحداء وهو غناء للعرب معروف تنشط به الابل ثم استعمل بمعنى السوق وهو المراد هنا وفيه استعارة مكنية حسنة اذ شبه السحاب بابل وركاب تساق وهو كثير فى كلام العرب كقول بعضهم

ركائب تحدوها الشمال زمامها ٭ بكف الصبا حتى أنخن على نجد

وفى الحديث كما رواه ابن جرير الرعد ملك موكل بالسحاب يسوقها كما يسوق الحادى الابل وقال الحكما أيضا ان بعض الرياح كالشمال مبردة لحرارة السحاب وتحدث فيه رعدا وبرقا قيل ما ذكره المصنف رحمه الله تبع فيه الزمخشرى والحكماء ولا عبرة به والذى عليه التعويل كما قاله الطيبى ما ورد فى الاحاديث الصحيحة من طرق مختلفة فى السنن أن الرعد ملك والبرق مخراق من حديد أو من نار أو من نور يضرب به السحاب وعن ابن عباس رضى الله عنهما الرعد ملك يسوق السحاب بالتسبيح وهو صوته وورد سبحان من يسبح الرعد بحمده وقيل البرق ضحكه وقيل نار تخرج من فيه اذا غضب وله عدة طرق وروايات ذكرها السيوطى فى الدر المنثور ولا شبهة فى صحته فتركه لخرافات الحكماء مما لا يليق كما ذهب اليه بعض من كتب على هذا الكتاب والقول بأن ما فى الحديث تمثيلات مسخ لكلام النبوة نعم لك أن تقول الاجرام العلوية وما فى الجو موكل بها ملائكة تتصرف فيها باذن الله وأمره كملك السحاب والمطر فاذا ساق السحاب وقطعها حدث من تفريقها أصوات ولمعان نور بمخالطة فتسبح ملائكتها فأهل الله يسمعون تسبيحها معرضين عما سواه والمتشبث بأذيال العقل يسمع حركاتها ويرى ما يحدث من اصطكاكها فتأمل (**قوله من الارتعاد الخ**) قيل عليه ان للنحاة والادباء فى الاشتقاق ثلاثة مذاهب كون المشتق منه المصدر وكونه مطلقا وكون الفعل من المصدر وبقية المشتقات من الفعل كاسم الفاعل وأما اشتقاق المصدر من المصدر فلم يذهب اليه ذاهب على أنه لو قيل به كان المزيد منه مأخوذا من المجرد لا عكسه كالذى نحن فيه وقيل انه لم يرد أنه أصله ظاهره لأن أصله الرعدة وانما أراد أن فيه معنى الاضطراب وهذا تسليم للاعتراض وقيل انه على ظاهره وأنه أراد أنه مشتق من الارتعاد فان الزمخشرى قد يرد المجرد الى المزيد اذا كان المزيد أعرف وأعرق فى المعنى المعتبر فى الاشتقاق كالقدر من التقدير والوجه من المواجهة وهذا منع للسؤال وقيل من فيه اتصالية والمراد أنهما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا قوله من برق الشىء بريقا وليس فيما ذكر ما يشفى الصدور فلك أن تقول انه بناء على تعليل الاوضاع اللغوية والمعنى أن الرعد وضع لما ذكر لما فيه من الارتعاد وقد مهد له بذكر الاضطراب وليس المراد أنه مأخوذ ولا مشتق من الارتعاد كما فهموه فمن ابتدائية والتقدير مصوغ من مادة دالة على الارتعاد

والرعد صوت يسمع من السحاب والمشهور أن سببه اضطراب أجرام السحاب واصطكاكها اذا حدتها الريح من الارتعاد والبرق ما يلمع من السحاب من برق الشىء بريقا

ومثل هذا التقدير غير منكر فى كلام أهل العربية (قوله وكلاهما مصدر الخ) فى الكشاف لما أل لم يجمع الرعد والبرق كما جمعت الظلمات فان الظاهر أن يكون على نمط واحد وأيضا الجمع أبلغ فلم عدل عنه أجاب بأن فيه وجهين أحدهما أن يراد العينان ولكنهما لما كانا مصدرين فى الاصل يقال رعدت السماء رعدا وبرقت برقا روعى حكم أصلهما بأن ترك جمعهما وان أريد معنى الجمع والثانى أن يراد الحدثان كأنه قيل وارعاد وابراق وانما جاءت هذه الاشياء منكرات لان المراد أنواع منها كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف اهـ وكون الاصل فى المصدر أن لا يجمع مما اتفق عليه ونص عليه فى الكتاب سواء كان مفعولا مطلقا أولا حتى اذا جمع على خلاف القياس كان مقصورا على السماع ووجهه أنه اسم وحدث والمعانى لا تتغاير الا باعتبار المحل بخلاف الاجسام وهو شامل القليل والكثير فلا فائدة فى جمعه والعدول عن مفرده المقيس الا أفاد مع أنه أخف وأخصر الا أن يقصد الانواع ثم اذا نقل فالاكثر فيه أن يبقى على أصله ويجوز أن يعامل معاملة أسماء الاجرام ثم ان المصنف رحمه الله ترك ما فى الكشاف من احتمال أنه مصدر باق على أصله لانه بعيد بل لم يسمع فى الكلام المتداول وترك كون تنوينه للتنويع لما فيه من الخلل لانه لو أريد نوع مخصوص كان المناسب تعريفه لان النكرة لا تدل على زعمه وأيضا لو صح ما ذكر كان المناسب افراد الظلمة أيضا وهذا من مقاصده فانه اذا أسقط شيأ منه أشار الى رده وهو مما ينبغى التنبه له فى هذا الكتاب وأكثر أرباب الحواشى لا ينبه عليه ثم ان هنا نكتة سرية فى افرادهما هنا وهى أن الرعد كما ورد فى الحديث وجرت به العادة بسوق السحاب من مكان لآخر فلو تعدد وكثر لم يكن السحاب مطبقا فتزول شدة ظلمته وكذا البرق لو كثر لمعانه لم تطبق الظلمة كما يشير اليه قوله كلما أضاء لهم مشوا فيه فافرادهما متعين هنا وهذا مما لمعت به بوارق الهداية فى ظلمات الخواطر (قوله الضمير لاصحاب الخ) فيه ايجاز لطيف وأصله كذوى الذى بمعنى أصحاب لانه جمع ذو بمعنى صاحب وهو أشهر معانيه والبيت المذكور لحسان بن ثابت رضى الله عنه من قصيدة له مشهورة فى مدح آل جفنة ملوك الشام وأولها

أسألت رسم الدار أم لم تسأل * بين الجوابى فالبضيع فحومل

(ومنها)

لله در عصابة نادمتهم * يوما بجلق فى الزمان الاول

أولاد جفنة حول قبر أبيهم * قبر ابن مارية الجواد المفضل

يسقون من ورد البريض عليهم * بردى يصفق بالرحيق السلسل

وهى طويلة وضمير يسقون لاولاد جفنة وبردى بفتح الموحدة والراء والدال المهملتين نهر بدمشق وقيل واديها والبريض بالضاد المعجمة وروى بالصاد المهملة وهو الاشهر وعليه اقتصر فى القاموس اسم الخليج وشعبة من نهر بردى وقيل انه اسم موضع فيه أنهار كثيرة بدليل قوله

فلم الغراب لنا بزاد * ولاسرطان أنهار البريض

وفيه نظر وورد بمعنى قدم وأصل معنى ورد جاء الماء ليستقى ففيه ايهام هنا وورد كقدم يتعدى بعلى وقيل انه يضمن معنى نزل وبردى مؤنث لما فيه من ألف التأنيث والتقدير ماء بردى والتصفيق التحويل من اناء الى آخر ليصفو والمراد به هنا يمزج ويصفق كما قال أبو حيان روى بالياء التحتية والتاء الفوقية والاول مراعاة للماء المقدر هنا وهو محل الاستشهاد هنا كما جمع الضمير العائد على ذوى ولولاه كان مفردا مذكرا والثانى مراعاة لبردى ويجوز أن يكون لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه والرحيق الشراب الخالص والسلسل السائغ السهل الانحدار فى الحلق وقوله أن يعول عليه أى يراعى من عولت عليه وبه اذا اعتمدت فتجوز به عما ذكر وقوله حيث ذكر الضمير أى بناء على أشهر الروايتين فيه وذكر بالتشديد من التذكير ضد التأنيث (قوله والجملة استئناف الخ) أى استئناف بيانى فى جواب سؤال مقدر كما أشار اليه المصنف رحمه الله ولذا لم تعطف فلا محل لها من الاعراب وجوزوا فيها وجوها

وكلاهما مصدر فى الاصل ولذلك لم يجمعا (يجعلون أصابعهم فى آذانهم) الضمير لاصحاب الصيب وهو وان حذف لفظه وأقيم الصيب مقامه لكن معناه باق فيجوز أن يعول عليه كما عول حسان فى قوله

يسقون من ورد البريض عليهم * بردى يصفق بالرحيق السلسل

حيث ذكر الضمير لان المعنى ماء بردى والجملة استئناف

أخر ككونها فى محل جر على أنها صفة لذوى المقدر وقد جوز فيها وفى جملة يكاد كونها صفة صيب لتأويلها بلا يطيقونه ونحوه أو فى محل نصب على الحال من ضمير فيه والعائد محذوف أو الالف واللام نائبة عنه والتقدير من صواعقه وقوله لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول أى ما يدل على شدة ما هم فيه من الامور المخوفة المهولة وفى الكشاف لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكأن قائلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل يكاد البرق يخطف أبصارهم وقيل بين الكلامين بون بعيد وفرق ظاهر لان المراد بما يؤذن الخ فى كلام المصنف الظلمة والرعد والبرق وتنكيرها لانه الاصل من غير مقتض للعدول عنه ووجه ايذانها أنها امارات ومقدمات للصواعق لانها السبق بها متعاقبة على ترتيب النظم جاد فقفا الاستئناف تلك الامور بلا تفرقة بينها فالاولى عنده جواب السؤال الناشئ من المجموع والثانية عن السؤال الناشئ عن ذكر الصواعق المستلزمة للبرق والثالثة عما نشأ من الجواب الثانى وأورد عليه أن الثالثة لو كانت كذلك كانت على وتيرتها فى التعبير والامر فيه سهل واختار فى الكشاف أن منشأ السؤال هنا الرعد القاصف وحده والتنكير للنوعية كما مر فعنده الجمل الثلاثة أى يجعلون ويكاد البرق وكلما أضاء الخ أجوبة عن أسئلة ثلاثة من قوله فيه ظلمات ورعد وبرق باعتبار الرعد والبرق واختلاف الحال المفهوم من الظلمات والبرق على اللف والنشر المرتب أما فى الاولين فظاهر وأما فى الثالث فلان الاختلاف من تمامها وأورد عليه أنه ان أراد بالقاصف ما معه نار فهو عين الصاعقة فلا يتجه الاستئناف لان لفظة فيه الخ دال على وقوع الرعد فلا يكون وضع الاصابع الا بعد وقوع الصاعقة وهو عبث وان أراد ما يخلو عنها كان من مقدماتها فيساويه الباقيان معنى مع أن البرق أقرب للصاعقة من الظلمات فلا وجه لاختياره وهذا هو السر فى عدول المصنف عما فى الكشاف وقد قيل عليه ان الجواب الاول لا يطابق السؤال الذى قدره لانه بين حالهم مع الصواعق دون الرعد وان أجابوا عنه بأنه لما كانت الصاعقة بصفة رعد أى شدة صوت منه ينقض معها شعبة من نار كان الجواب مطابقا له كأنه قيل يجعلون أصابعهم فى آذانهم من شدة صوت الرعد المنقض معه النار (أقول) لك أن تقول لا نسلم ان المصنف قصد مخالفة الزمخشرى والرد عليه فانه لا مخالفة بينهما فى الثالث اذ قدر ما قدره بعينه وكذا فى الثانى لان الزمخشرى قال كيف حالهم مع مثل ذلك البرق والمصنف قال مع تلك الصواعق وكلاهما نوع واحد نارى كما مر وكذا فى الاول لان كلام المصنف محتمل فيه حيث قال مع ذلك فلك أن تجعل الاشارة للرعد ولو سلم أنه للمجموع فقول الزمخشرى مثل هذا الرعد يريد به المصاحب للظلمة والبرق فلا فرق مع أنه لو سلم تغايرهما فلا وجه لجعل الاصابع فى الآذان من الظلمة والبرق وكذا لا وجه لجواب السؤال بكيف حالهم مع تلك الصواعق بيكاد البرق الا بالتوجيه السابق فما فى الكشاف أحسن لما فيه من تطبيق الجواب على السؤال واصابة المحز فمن قال بترجيح ما هنا عليه لم يصب ثم ان ما ذكره فى التنوير ليس فى كلام المصنف ما يقتضيه بوجه من الوجوه والظاهر أن المراد بايذانها بالشدة والهول ما يلوح لهم من مقدمات الهلاك بعد الوقوع فى تيه الحيرة والحسرة لا خصوص الصواعق ليكون الجواب أتم فائدة وأوفى عائدة وما أورده على تقدير الرعد القاصف ليس بشئ وقد فسر الراغب القاصف بما فى صوته تكسر بشدة فالمراد الثانى وكونه مساويا للاخر به لا ضير فيه لمن له شعور وبصيرة وقوله فأجيب بها الضمير للجملة ويجوز عوده على الحال (قوله وانما أطلق الاصابع الخ) أى أوردها واستعملها فى موضع الانامل المرادة هنا لاجل المبالغة لان الاصابع معروفة وفيها عقد والانامل جمع أنملة بفتح الهمزة وفتح الميم أكثر من ضمها وفى المصباح انه حكى فيها تثليث الهمزة مع تثليث الميم ففيها تسع لغات وهى العقد من الاصابع وبعضهم يقول الانامل جزء من الاصابع كما فى المصباح أيضا وعلى كل حال فهى جزء مخصوص أو غير مخصوص من الاصابع أطلق على كلها مبالغة كأنهم يبالغون حتى يدخلوا جميع

فكأنه لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول قيل فكيف حالهم مع مثل ذلك فأجيب بها وانما أطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة
(من الصواعق) متعلق بيجعلون

الاصبع أى أصابعهم فى آذانهم مبالغة فى السد انه لم يحمل على التوزيع وقيل ان فى قولهم آذان دون صماخ مبالغة أيضا ولا يخفى أن الجعل مع فى بمعنى الادخال يأباه وقال علامة الروم فى تعليقات الفرائد فى قوله تعالى يجعلون مبالغة فى فرط دهشتهم وكمال حيرتهم من وجوه أحدها نسبة الجعل الى كل الاصابع وهو منسوب الى البعض منها وهو الانامل وثانيها من حيث الابهام فى الاصابع والمعهود ادخال اصبع مخصوص هو السبابة فكأنهم من فرط دهشتهم يدخلون أى اصبع كانت فى آذانهم ولا يسلكون المسلك المعهود وثالثها فى ذكر الجعل موضع الادخال فان جعل شئ فى شئ أدل على احاطة الثانى بالاول من ادخاله فيه وهذه دقائق لم يتنبهوا لها فان قلت هل هذا من المجاز اللغوى لتسمية الكل باسم جزئه أو التجوز فى الجعل أو هو من المجاز العقلى بان نسب الجعل للاصابع وهو للانامل قلت الذى ذكروه فى كتب المعانى وغيرها أنه من الاول الا أن للمتأخرين فيه كلاما فقال خاتمة المحققين ابن كمال فى تكميل الفرائد أيضا انهم ظنوه مجازا لغويا وهو مجاز عقلى باسناد ما للبعض الى الكل لان المبالغة فى الاحتراز عن استماع الصاعقة لفرط الخوف انما تكون على هذا لا على ما قالوه ونلغاء الفرق بين الاعتبارين قال فى شرح المفتاح فى اطلاق الاصابع على الانامل مبالغة بخلوعنها ذكر الانامل والمبالغة انما تأتى اذا كانت الاصابع باقية على حقيقتها اذ لا مبالغة فى ذكرها مرادا بها الانامل كما لا مبالغة فى رجل عدل اذا أول بعادل على ما صرح به القوم تبعا لصاحب الدلائل وارادة الانامل من الاصابع مجاز مرسل وانما المبالغة فى جعل أجزاء الاصابع فى الاذن والتجوز فى تعلق الجعل لا فى متعلقه وهو الاصابع ثم ان بعض فضلاء العصر قال فيما قرره القوم نظر آخر لانه قد يقال انه لا مجاز هنا وذلك لان نسبة بعض الافعال الى ذى أجزاء تنقسم يكفى فيها تلبسه ببعض أجزائه كما يقال دخلت البلد وجئت ليلة الخميس ومسحت بالمنديل ونحوه فمعنى نسبة الجعل فى الاذن الى الاصبع اذا تلبس ببعض منه وهو الانملة صحيح حقيقة من غير احتياج الى التجوز فى الكلمة أو الاسناد أو على تقدير مضاف كأنملة أصابعهم (أقول) الذى غره فى هذا قول بعض أهل المعانى ان المجاز المرسل لا يفيد مبالغة كالاستعارة وهو غير مسلم عند العلامة لتصريحهم بخلافه فى مواضع من الكشاف وبه نطقت زبر المتقدمين ولو لم يكن كذلك كان العدول عن الحقيقة فى أمثال ما عبثا لا يحوم مثله حول حمى التنزيل ويكفى فى المبالغة تبادر الذهن الى أن الكل أدخل فى الاذن قبل النظر للقرينة كما لا يخفى على ذى بصيرة نقادة وفطنة وقادة وأما كون مثل دخلت البلد لمن دخل دارا منها حقيقة فليس على اطلاقه ولعل النوبة تفضى الى تحقيقه فى محل آخر ثم انه قال فى الكشاف ان ما يسد الاذن اصبع خاصة وهى السبابة الا أنها لما كانت فعالة من السب كان اجتنابها أولى بأدب القرآن ولذا كنوا عنها لاستبشاعها بالمسبحة والسباحة والمهللة والدعاءة اه وهذا كما قال المعرى

يشار اليك بدعاءة • وتثنى على فضلك الخنصر

وقال التبريزى فى شرح سقط الزند انها يوما جهافى الخصام فكأنها يسب بها أو يقطع أوهى من السبب لانها تشير للشئ فهى سبب لمعرفته فتنزهه عن تسميتها سبابة لانها مشتقة من السب فجعلها دعاءة اه والمصنف لم يلتفت لهذا التأويل لانه لا وجه لما ذكره من الاختصاص أولا ان هذا مقام ذم وسب لهم فالسبابة أنسب به كما لا يخفى وهذا من الحور المقصورة فى خبايا الاذهان والازهار التى لم تنفتح لها كمام الآذان (قوله أى من أجلها يجعلون الخ) بجعله متعلقا بيجعلون لان تعلقه بالموت وان صح بعيد كما فى سقاه من العيمة أى من أجلها بمعنى أنها الباعث وذلك لان من هنا تغنى غناء اللام فى المفعول له فهى تعليلية وقد يكون غاية يقصد حصولها وقد يكون باعثا يتقدم وجوده كما قيل وقيل من ابتدائية على سبيل العلية وما بعدها أمر باعث على الفعل الذى قبلها كقعد من الجبن ولا يكون غرضا مطلوبا منه الا اذا صرح بما يدل على التعليل ظاهرا كقولك ضربته من أجل التأديب بخلاف اللام فانها تستعمل فى كل واحد

أى من أجلها يجعلون

منهما . وهو ردّ على المحقق فى جعلها من التعليلية كاللام تدخل على الباعث المتقدم والغرض المتأخر بأنه
الملا فى محل التقييد لانها انما تدخل على المتأخر اذا اصحبها مايدل على التعليل كلفظ أجل فيماذكره وهو
مخالف لاهل العربية فانهم صرحوا بأنها تجئ للتعليل مطلقا من غير فرق بينهما وقد قال الطيبى طيب الله
ثراه بعدماذكر أنها للتعليل هنا انه كقوله تعالى وهبنا له من رحمتنا أى من أجل رحمتنا والرحمة الاحسان
وهو نتيجة الهبة بل هى مترتبة عليها كالتأديب وكذا فى الدر المصون وغيره ومنه أطعمهم من جوع
قال أبو حيان رحمه الله معنى من هنا التعليل أى لاجل الجوع وما قيل عليه من أن الجوع لا يجامع الاطعام
فالظاهر أنها بدلية لا وجه له فانهم قالوا فى ضابط البدلية انها ما يحسن وضع لفظ بدل موضعها ولا يخفى
انه لا يحسن أن يقال الاطعام بدل الجوع والعيمة شدة شهوة اللبن بحيث لا يصبر عنه والغيمة بالمعجمة شدة
شهوة الماء والأيمة شدة شهوة النكاح والقرم شدة شهوة اللحم يقال عام الى اللبن اذا اشتهاه والعرب
تقول سقاه من العيمة أى من جهة العيمة ولاجلها وعن العيمة أى ان سقيه متجاوز به عن حكم العيمة الى
الرى (قوله والصاعقة قصفة رعد هائل الخ) القصفة واحدة القصف وأصل معناه الكسر وقاصف
الرعد أشده يكون صوتا متعاقبا متكسرا وهائل بزنة اسم الفاعل بمعنى موقع فى الهول وهو الخوف
قال ابن جنى يقال هالنى الشئ يهولنى فهو هائل وأنا مهول والعامة تقول أمر مهول ولا وجه له الا أنه
وقع فى خطب ابن نباتة مهول منظره وقال بعض شراحها انه صحيح أيضا وقصفة رعد على ظاهره لا بمعنى
رعد قاصف كما توهم الفرق بينهما وقيل ان المصنف فسر الصاعقة بتفسيرين دفع بهما ما أورد عليه من
أن الجواب لا يطابق السؤال لان السؤال عن حالهم مع الرعد فدفعه بأن الصواعق حال الرعد أيضا
أو بأنها تطلق على كل حال هائل وهو مما تبع فيه شراح الكشاف وهو غلط كما مر لان المصنف لا يقدر
السؤال الاول بما ذكره وتفسيره الاول حاصله أنها مجموع أمرين شديد رعد ونار تهلك ما تصيبه لان
أصلها اسم فاعل من صعق بمعنى صرخ صراخا شديدا كما قال تعالى وخر موسى صعقا وقد يكون معها
جرم حجرى أو حديدى يبلغ أرطالا كما فصله ابن سينا فى الشفاء وربما تطلق على النار أو الجرم فقط لكنه
غير مناسب هنا وقيل انها ريح سحابى تنتهى الى الارض بحدة اشتعال ونفوذ فربما أحرقت الذهب
فى الصرة وأذابته من غير ان تضره وقوله أتت عليه بمعنى أهلكته وأفنته لان أتى المتعدى بعلى يكون
بهذا المعنى كما سيأتى تحقيقه فى محله (قوله وقد تطلق على كل هائل الخ) وقع فى بعض النسخ مسموع
ومشاهد وفى بعضها أو بدل الواو وقال الراغب قال بعض أهل اللغة الصاعقة على ثلاثة أوجه الموت
كقوله فصعق من فى السموات ومن فى الارض والعذاب كقوله أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود
والنار كقوله ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهى أشياء متولدة من الصاعقة وهو قريب مما ذكر
وقوله ويقال الخ بيان لشمولها للمسموع والمشاهد (قوله وهو ليس بقلب الخ) يعنى أن الصاعقة
والصاقعة وان تقاربا لفظا ومعنى فليس أحدهما أصلا والآخر فرع مقلوب منه قلبا مكانيا لوجهين
ذكر أحدهما وهو الاشهر الاظهر وأن قاعدة القلب أن تكون تصاريف الاصل تامة بأن يصاغ منه
فعل ومصدر وصفة ويكون الآخر ليس كذلك فيعلم من عدم تكميل تصاريفه أنه ليس بنية أصلية وهذه
قاعدة مقررة عند النحاة والثانى ماذكره الراغب من أن الصقع فى الاجسام الارضية والصعق
فى الاجسام العلوية وهذا غير مطرد ولذا تركه المصنف رحمه الله مع أنه مخصوص بهذا والاول عام قال
فى التسهيل علامة صحة القلب كون أحد البناءين فائقا للآخر ببعض وجوه التصريف وله تفصيل
فى شروحه ولا شذوذ فى جمع صاعقة على صواعق لانه انما يشذ فى جمع فاعل المذكر العاقل الوصف
فهذا بعيد عن الشذوذ بمراحل وقول الطيبى والفاضل اليمنى اذا كانت الصاعقة للمذكر والتاء للمبالغة
فالجمع على فواعل شاذ غفلة عن تحقيق المسئلة وقوله يقال صقع الديك أى صاح بيان لاستواء البناءين
فى التصرف والمراد بالراوية الراوى الذى تكثر روايته للشعر وغيره ومصقع كثير جهورى الصوت

كقولهم سقاه من العيمة والصاعقة قصفة
رعد هائل معها نار لا تمر بشئ الا أتت عليه من
الصعق وهو شدة الصوت وقد تطلق على كل
هائل مسموع أو مشاهد ويقال صعقته
الصاعقة اذا أهلكته بالاحراق أو شدة الصوت
وقرئ من الصواقع وهو ليس بقلب من
الصواعق لاستواء كلا البناءين فى التصرف
يقال صقع الديك وخطيب مصقع وصقعته
الصاعقة وهى فى الاصل اما صفة لقصفة الرعد
أو للرعد والتاء للمبالغة كما فى الراوية

والظاهر أن الصاعقة فى الاصل صفة وتاؤها للتأنيث ان قدرت صفة لمؤنث كتصفة أو للمبالغة ان لم تقدر كذلك كراوية أوهى للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى حقيقة أوهى مصدر سمى به لان فاعلا مع التاء وبدونها يكون مصدرا لكنه نادر مقصور على السماع كما مر فى الفاتحة ومنه العافية بالفاء بمعنى العفو ويجوز أن يكون بالقاف والباء الموحدة لانه قيل فى قوله تعالى والعاقبة للمتقين انه مصدر بمعنى العقبى والكاذبة بمعنى الكذب وهذا أضعفها ولذا أخره المصنف رحمه الله (قوله نصب على العلة) يعنى أنه مفعول لاجله ولما كان الغالب فيه التنكير وجرما ورد منه معرفا باللام استشهد له بالبيت المذكور وهو من قصيدة لحاتم الطائى الجواد المشهور حث فيها على مكارم الاخلاق والصبر على أذى الاقرباء ومداراتهم وأولها

أتعرف اطلالا ونؤيا مهدما * كخطك فى رق كتابا منمنما

(ومنها)

اذا شئت ماريت امرأ السوء مازرى * اليك ولاطمت اللئيم الملطما

وعوراء قد أعرضت عنها فلم تضر * وذى أود قومته فتقوما

وأغفر عوراء الكريم ادخاره * واعرض عن شتم اللئيم تكرما

ولا أخذل المولى وان كان خاذلا * ولا اشتم ابن العم ان كان مفحما

وهى طويلة وقال ابن يسعون انه لم يقل قديما فى معناها أحسن منها وأغفر هنا بمعنى أستر أو أعفو وأصفح والعوراء الخصلة والفعلة القبيحة كلاما كانت أولا وتفسيرها بالكلمة القبيحة غير مناسب هنا الا أنه شاع القول للكلمة القبيحة عوراء كما يقال لضدها عيناء أى أتحمله وأستر زلته لتدوم مودته كما قيل

تريد مهذبا لاعيب فيه * وهل عود يفوح بلا دخان

فالمراد بادخاره ادخار مودته ومحبته والضمير للكريم أو للغفران المفهوم من أغفر والشاهد فيه حيث نصبه على أنه مفعول له مع أنه معرفة بالاضافة والاكثر فى مثله جره باللام كقوله لايلاف قريش وتكرما مفعول له أيضا على الاصل فى بابه واستشهادهم بهذا البيت هنا فى موقعه والمراد بالتكرم المبالغة فى الكرم لاتكلفه وان صح هنا وقال أبو حيان اعرابهم له مفعولا له مع استيفائه شروطه فيه نظر لان قوله من الصواعق فى المعنى مفعول له ولو كان معطوفا لجاز كقوله تعالى ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم وقد جوزوا أن يكون منصوبا على المصدر أى يحذرون حذر الموت وما ادعاه لا يتم له بسلامة الامير فان لزوم العطف فى نحو زرت زيدا لمحبته اكراما له غير مسلم وما استشهد به لاشاهد فيه وقال ابن الصائغ رحمه الله ومن خطه نقلت بعدما ذكر ما قاله أبو حيان جوابه أنهما نوعان أحدهما منصوب والآخر مجرور فيهما كالمفعول معهما فى قوله تعالى أوبى معه والطير فى أحد القولين واما أن من الصواعق علة ليجعلون أصابعهم فى آذانهم أى لمطلق الجعل وحذر الموت علة للفعل المعلل أى الفعل مع علته وهو كلام نفيس فليحفظ فان هذه المسئلة لم يصرح بها أحد من أهل العربية (قوله والموت زوال الحياة الخ) قال المتكلمون الحياة قوة هى مبدأ الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية كما فصلوه مع ماله وعليه والموت زوال الحياة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل فيكون عدم ملكة للحياة كالعمى الطارئ على البصر لامطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحياة عن الجنين عند استعداده للحياة موتا وعلى هذا احمل قول المعتزلة ان الموت فعل من الله أو من الملك يقتضى زوال حياة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية الصادرة مبنى على أن المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو أريد التأثير كان ذلك اماتة لاموتا واستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا وأجيب بأن المراد بالخلق التقدير أى تعيين المقدار بوجه ما وهو حقيقة لغة كما قال

ولانت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

(حذر الموت) أو مصدر كالعافية والكاذبة

نصب على العلة كقوله
وأغفر عوراء الكريم ادخاره
واصفح عن شتم اللئيم تكرما

وقيل عرض بغازها

والموت زوال الحياة ورد لقوله سبحانه وتعالى خلق الموت والحياة
بأن الخلق بمعنى التقدير والاعدام مقدرة

{كلام نفيس فى القول لها دائما قد}

(والله محيط بالكافرين) لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط لا يخلصهم الخداع والحيل والجملة اعتراضية لا محل لها

وهو مما يوصف به المعدوم والموجود لان العدم له مدة ومقدار معين عنده تعالى وكل شيء عنده بمقدار ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث أسبابه فالمراد بخلق الموت والحياة خلق أسبابهما وهيأها وأما ما قيل من أن أعدام الملكات الطارئة مخلوقة أيضا لان من شأنها التحقق فقد قيل عليه انه ان أراد بالخلق الايجاد لم يستقم اذ مجرد التحقق لا يكفي في الايجاد وان أراد الاحداث استقام لانه أعم من الايجاد الا أنه مجاز أيضا باستعمال المقيد في المطلق فلا يخرجه عن صرف الخلق عن ظاهره وحقيقته وان كان جوابا آخر فللناس فيما يعشقون مذاهب * وأما ما ورد في الحديث من أن الحياة فرس والموت كبش أملح حتى ذهب بعض الظاهرية الى أنهما جسمان فمن متشابه الحديث أو هو تمثيل محتاج للتأويل وما وقع في شرح مسلم من أن الموت عند أهل السنة عرض وعند المعتزلة عدم محض ليس بشيء وان اغتر به بعض أرباب الحواشي فاعترض على المصنف بأنه تبع صاحب الكشاف في تقريره وتقديمه لمذهب المعتزلة وسيأتي لهذا تتمة ان شاء الله تعالى (قوله لا يفوتونه الخ) في الكشاف واحاطة الله بالكافرين مجاز والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة وقال أبو علي الفارسي يجوز في محيط أن يكون بمعنى مهلك كما في قوله تعالى وأحاطت به خطيئته ويجوز أن يكون بمعنى عالم علم مجازاة ومكافأة كما في قوله تعالى وأحاط بما لديهم وهؤلاء جعلوه مجازا عن قدرته عليهم ففيه استعارة شبه اقتداره عليهم وكونهم في قبضة تصرفه باحاطة الجيش بالعدو بحيث لا يفوته ولا يخصه منه حيلة وخداع ثم انه قيل ان شبه شمول القدرة لهم باحاطة المحيط بما أحاط به في امتناع الفوات كانت الاستعارة تبعية وان شبه حاله تعالى معهم بحال المحيط مع المحاط بأن شبهت هيئة منتزعة من عدة أمور بمثلها فهي الاستعارة تمثيلية لا تصرف في مفرداتها الا أنه صرح بالعمدة منها وقدر الباقي ومن زعم أنها استعارة تبعية لا تنافي التمثيلية لم يصب وقد مر رده وأن التركيب باعتبار ما ذكر مع لوازمه ليس بأبعد من اعتبار ألفاظ منوية مقدرة فتذكر ما أسلفناه تكن على هدى (قوله والجملة اعتراضية الخ) فالواو فيه اعتراضية لا عاطفة ولا حالية كما بين في كتب العربية والاعتراض يكون في وسط الكلام وفي آخره والمراد بآخره تمامه وانقطاعه حقيقة كآخر السور والخطب والقصائد لا آخر الجمل المنقطعة عما بعدها بوجه من وجوه القطع المذكور في باب الفصل والوصل فما نحن فيه من القسم الاول ولذا قال أبو حيان انها دخلت بين هاتين الجملتين يجعلون أصابعهم ويكاد البرق وهما من قصة وتمثيل واحد فما قيل من أن هذا الاعتراض على مسلك الزمخشري واقع في آخر الكلام ومخالف لمختار الجمهور من تخصيصه بأثناء الكلام أو الكلامين المتصلين معنى ولذا عدل عنه المصنف رحمه الله خيال فارغ غني عن الرد ثم ان الجملة المعترضة لا بد من مناسبتها لما اعترضت فيه والا كانت مستهجنة واشترط الاكثر فيها كونها مؤكدة للكلام وسمى الادباء ما تمت مناسبته حشو اللوزينج وضده حشو الا كبر وما نحن فيه من الاول لان أصله والله محيط بهم أي بذوي الصيب فوضع فيه الظاهر وهو الكافرين موضع الضمير والمراد بالكافرين قوم غير معينين جحدوا مولاهم وعبر به اشعارا باستحقاق ذوي الصيب ذلك العذاب لكفرهم وفيه تتميم للمقصود من التمثيل بما يفيده من المبالغة كما في قوله تعالى مثل ما ينفقون في هذه الحيوة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته لان الاهلاك عن سخط أبلغ وأشد كما أفاده الطيبي طيب الله ثراه ففيه تأييد للكلام الدال على اشتغالهم بما لا يفيدهم من سد الآذان حذر الموت وقد أحاط بهم الهلاك بما كسبت أيديهم وليس المراد بالكافرين المنافقين كما توهمه قول المصنف رحمه الله لا يخلصهم الخداع والحيل لانه من صفاتهم السالفة في قوله يخادعون الله الخ على أن المراد بالحيل جمع حيلة مداراة المؤمنين ومداهنتهم لانه لبيان مناسبة الاعتراض لما وقع فيه لان من أحيط به ووقع في شرك الهلاك لذأبه الخداع والتحيل في وجوه الخلاص وبه تتم مناسبة التمثيل للممثل له فلا وجه لما قيل هنا من أن هذا الاعتراض من جملة أحوال المشبه على أن المراد بالكافرين المنافقون فانهم لا محيص لهم عن العذاب في الدارين ووسط بين أحوال المشبه به تنبيها على

(مبحث أفعال المقاربة)

(يكاد البرق يخطف أبصارهم) استئناف ثان كأنه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق وكاد من أفعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد إما لفقد شرط أو لعروض مانع وعسى موضوعة لرجائه فهي خبر محض ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى

شدة الاتصال والمناسبة (قوله استئناف ثان الخ) جوز أبو حيان في هذه الجملة أن تكون في محل جر صفة لذوي المقدرة أيضا والذي اختاره الشيخان الاستئناف البياني وقدمر أنه في الكشاف قدر السؤال هنا فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل يكاد البرق الخ والمصنف رحمه الله عدل عنه وقدر ما حالهم مع تلك الصواعق ويتراءى من ظاهر الحال في النظرة الاولى أن الاول أنسب بالجواب وأن الثاني أقرب لما قبله عما هو منشأ السؤال ولذا قيل انه اذا قدر السؤال كما قدره المصنف لا يلائمه الجواب بأن البرق يخطف أبصارهم لان البرق شيء والصاعقة شيء آخر ولقد أحسن صاحب الكشاف في تقديره السابق وقيل ان المصنف أراد بالصواعق الصواعق المقرونة بالبرق فقيل في جوابه يكاد البرق أي برقها على أن اللام العهدية عوض عن المضاف اليه فارتبط الجواب بالسؤال على الوجه الوجيه والتوجيه الصواب وتحقيق كلام المصنف رحمه الله على هذا المنوال من فيض الملك المتعال ولعمري لقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم وقدمر من الافادة ما يغني عن الاعادة فتذكر (قوله وضعت لمقاربة الخبر من الوجود الخ) أفعال المقاربة أفعال مخصوصة سماها النحاة بهذا الاسم وان لم تكن كلها للمقاربة لان منها ما هو للشروع كطفق ومنها ما هو للترجي ومنها ما هو للمقاربة سميت بها تغليبا لها لانها أشهرها وأصلها كما في شرح التسهيل وقد يخص بكاد وأخواتها ويجعل ما عداها من الباب قسما آخر أو ملحقا بها والمشهور الاول فتدخل فيها عسى والدلالة على الدنو والقرب مخصوص بكاد وأخواتها واعتبره الجزولي في جميع الباب من غير تغليب والمحققون على خلافه لان عسى وضع لرجاء الخبر مطلقا لا لرجاء دنوه كما زعمه وطفق يدل على الشروع وأخذ أول أجزاء الخبر والدنو انما يكون قبل الشروع فيه فليس فيهما مقاربة وقد قيل ان ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على أن عسى غير داخلة في أفعال المقاربة لكونها موضوعة لرجاء الخبر لا لرجاء دنوه الا أن في كلامه ما يدل على خلافه كقوله تنبيها على أنه المقصود بالقرب ولو جعلت الضمير في قوله وضعت لمقاربة الخبر لكاد لا لافعال المقاربة لم يرد عليه شيء وان احتاج ما بعد ملتا أو بل ثم ان عسى لاستعماله فيما يطمع فيه مما يمكن وقوعه لو قيل فيه مقاربة لان كل آت قريب وقد قال القائل

وانى لأرجو الله حتى كأنما ✽ أرى بجميل الظن ما الله صانع

لم يبعد وما قيل من أن المصنف رحمه الله ذهب الى أن عسى ليس من أفعال المقاربة ليس بشيء وقوله من الوجود متعلق بمقاربة والمراد بعروض سببه حدوثه وكونه في معرض الوقوع وضمير لكنه لم يوجد للخبر لا للسبب وقد أورد عليه أن المقاربة كما تتصور بوجود السبب مع فقد الشرط أو وجود المانع تتصور بفقد المانع ووجود الشرائط كلها وفقد السبب فتخصيص كاد بالاول لا تساعده قواعد العربية الا أن يقال انه تصوير للمقاربة من غير تخصيص بها وليس بشيء لان المراد أن قرب الخبر لوجود السبب وأنه لولا فقد الشرط أو وجود المانع أو نحوه لوقع وليس مراده الحصر حتى يرد عليه ما ذكر ثم ان ما ذكره بناء على ما جرت به العادة من أن الله تعالى اذا أراد شيأ هيأ أسبابه واذا وجدت الاسباب فعدم الوقوع لما ذكر فلا يرد عليه ما قيل من أنه اذا لم يوجد سبب الخروج مثلا ولكنه قرب يصح أن يقال كاد زيد يخرج وهذا كله من ضيق العطن وسيأتي تحقيقه والحاصل أن كاد تدل على قرب الوقوع وأنه لم يقع والاول لوجود أسبابه والثاني لمانع أو فقد شرط وهذا كله بحسب العادة فلا اشكال فيه (قوله فهي خبر محض ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى) أي كاد خبر ليس فيه شائبة انشاء فهو متصرف كغيره بخلاف عسى فانها لكونها استعملت في الانشاء شابهت الحروف فلم تتصرف وهذا هو المشهور في كتب النحو واللغة وبه صرح ثعلب في الفصيح وفي شرحه للفهري أنها لم تتصرف فيستعمل منها مستقبل واسم فاعل لانها ليست على الحقيقة فعلا وانما هي حرف أطلقوا عليها الفعل مجازا لما رأوها تعطى أحكامه فيقال عسيت وعسيتما الخ وهذا هو الذي يجزم به فلا يعتذر لعدم تصرفها على أن ابن ظفر رحمه الله حكى عن أبي عبيدة في شرح المقامات أنه يقال عسيت أعسى قال وعلى هذا يقال عاس اسم فاعل وفي كتاب حل الفكر

القيرواني ان أبازيد ذكر أنه جاء منه عسى بكسر السين بوزن حذر وقد قال المعرّي

عسى الله مدنو ان قصرت في مدحي * فان مثلي بهجران القريض عسى

وهذا غلط فان كلا منا في عسى التي للترجي وهذه بمعنى جدير وتكون عسى بمعنى يبس أيضا كقول البحتري

يتعاطى القريض وهو جماد الذهن يحفو من القريض ويعسو

فقوله ان عسى لا تتصرف أى بناء على المشهور من قول النحاة **(قوله وخبرها مشروط فيه الخ)** أى يشترط في خبر كاد أن يكون مضارعا غير مقترن بأن المصدرية الاستقبالية أما المضارع فلدلالته على الحال المناسب للقرب والدنو علامة له حتى كأنه لشدة قربه وقع ولذا دلت على تأكيد وقوع الخبر على الاصح وبورود الذلة عن أن لنافاتها المقصد منها وهذا بناء على الاكثر الافصح والاقتضاء خبرها اسما مفردا كقوله * فأبت الى فهم وما كدت آيبا * وورد مع أن كقوله * قد كاد من طول البكا أن يمصا * وفي الحديث كاد الفقر أن يكون كفرا وقد يكون الخبر جملة اسمية كما حكاه ثعلب من قول العرب كاد زيد قائم على أن اسم كاد ضمير الشأن والجملة الاسمية خبرها بخلاف عسى فانه يجوز في خبرها أن يقرن بأن وهو الاكثر وقد يجرد منها كقوله

عسى الكرب الذى أمسيت فيه * يكون وراءه فرج قريب

والى ذلك أشار المصنف رحمه الله بقوله وقد تدخل أى أن المصدرية عليه أى على خبر كاد كما مرّ حملا لها على أختها عسى كما تحذف من خبر عسى حملا على كاد وقوله في أصل معنى المقاربة يدل على أن عسى فيها معنى المقاربة عنده خلافا لمن توهم خلافه **(قوله وقرئ يخطف بكسر الطاء الخ)** أى قرئ بكسر الطاء المخففة وهى قراءة مجاهد والفتح أفصح وعليه القراءة المعروفة وفي الصحاح الخطف الاستلاب يقال خطفه بالكسر وهى اللغة الجيدة وعليها المضارع مفتوح العين وفيه لغة أخرى حكاها الاخفش بفتح العين في الماضي وكسرها في المضارع وقرئ في الشواذ يخطف بفتح الخاء وكسر الطاء المشددة وأصله يختطف افتعال من الخطف فنقلت حركة التاء الى الخاء وأدغمت في الطاء واذا لم ينقل الى الخاء الساكنة حركة التاء كسرت لالتقاء الساكنين أو اتباعا للطاء وكسرت الياء التحتية اتباعا لها وفيها قراآت أخرى ذكرها في الحجة والقراءة الاخيرة يخطف بالبناء للفاعل ونصب أبصارهم لانه متعد كما في قوله يتخطف الناس من حولهم **(قوله كأنه قيل ما يفعلون الخ)** قد مرّ الكلام على هذا السؤال والجواب فليكن على ذكر منك وخفوق البرق بضم الخاء المعجمة والفاء وفي آخره قاف لمعانه وأصله الاضطراب ومنه خفقت الراية والسراب وخفية بفتح الخاء المعجمة وسكون الفاء وياء مثناة تحتية وهاء تأنيث بزنة المرة من خفى يخفى كعلم يعلم أو خفا يخفو كدخل يدخل اذا لمع لمعانا ضعيفا في نواحي الغيم كما في بعض الحواشي ولا وجه له فانه تكرار وغير مناسب للمراد فالظاهر أنه أراد ظهوره واختفاءه وقد وقع في بعض النسخ وخفيته بالاضافة للضمير من الخفاء ويجوز أن يكون خفية أو خفيته نقل من خفت البرق اذا سكن كما في الاساس وقد فسره الفاضل المحقق بلمعان البرق واستتاره وهو الحق وهذه العبارة وقعت كذلك في الكشاف ولم يعتن شراحه بضبطها وتارة خفوقه مثنى تارة وهى المرة والحالة أى في حالتى الظهور والخفاء **(قوله وأضاء اما متعد الخ)** لم يتردد في مجيء أضاء لازما ومتعديا لاتفاق أهل اللغة عليه وشيوعه في كلام العرب كقول الفرزدق

أعد نظرا يا عبد قيس لعلما * أضاءت لك النار الحمار المقيدا

وأمثاله مما لا يحصى والممشى محل المشي ونكره اشارة الى دهشتهم وحيرتهم بحيث يخبطون خبط عشواء ويمشون كل ممشى وقوله أخذوه بمعنى سلكوه قال الراغب يقال أخذ ما خذه أى سلك مسلكه ونحوه في الاساس فلا تسمح فيه وعلى التعدى معناه نوره وعلى اللزوم معناه لمع وقوله في مطرح نوره أصل معنى المطرح محل الطرح وهو الالقاء لكنه استعمل بمعنى محل مطلقا وشاع حتى صار حقيقة فيه وهو المراد

واشار

وخبرها مشروط فيه أن يكون فعلا مضارعا تنبيها على أنه المقصود بالقرب من غير أن لتوكد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه حملا لها على عسى كما يحمل عليها بالحذف من خبرها لمشاركتهما في أصل معنى المقاربة والخطف الاخذ بسرعة وقرئ يخطف بكسر الطاء ويخطف بفتح الياء والخاء على أنه يختطف فنقلت فتحة التاء الى الخاء ثم أدغمت في الطاء ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين واتباع الياء لها ويتخطف (كلما أضاء لهم مشوا فيه واذا أظلم عليهم قاموا) استئناف ثالث كأنه قيل ما يفعلون في تارتى خفوق البرق وخفيته فأجيب بذلك وأضاء اما متعد والمفعول محذوف بمعنى كلما نور لهم ممشى أخذوه ولازم بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره

وأشار به الى بيان المعنى وان فى النظم مفعولا مقدرا وضميرفيه على التعدى راجع اليه كما أشار اليه بقوله أخذوه والمفسر به مشوا فيه اذليس المشى فى البرقبل فى محله وعلى اللزوم فيه مضافان مقدران كما أشار اليه بقوله مطرح نوره وكون فى للتعليل والمعنى مشوا الاجل الاضاءة فيه كما قيل وكيك لا يليق تنزيل نظم التنزيل عليه لمن له ذوق فى العربية (قوله وكذلك أظلم) أى هو مثل أضاء فى التعدى واللزوم وفى التشبيه ايماء الى جواز أن يحمل عليه كما يحمل الضد على الضد فى ذلك وقال بهاء الدين بن عقيل رحمه الله اذا كان أظلم متعديا فالفاعل ضمير الله أو البرق أى أظلم البرق بسبب خفائه معاينة الطريق والظاهر الثانى على الوجهين والاسناد مجازى كما يعلم من قوله بسبب خفائه وفى الصحاح ظلم الليل بالكسر وأظلم بمعنى حكاه الفراء وعلى التعدى فالهمزة نقلت ظلم كفرح من اللزوم الى التعدى كما أشار اليه المصنف رحمه الله ولم يبين اللزوم لظهوره والاتفاق عليه وكون ظلم بمعنى أظلم كما نقل عن الفراء لا ينافى نقل الهمزة له كما توهم فان الهمزة لها معان فلا مانع من اشتراكهما فى كلمة واحدة كما فى كبه فانه ورد متعديا وهمزة النقل ولازما وهمزته للصيرورة وكذا ما نحن فيه (قوله ويشهد له قراءة أظلم الخ) أى يدل له دلالة بينة ناطقة بتأييده قراءته مبنيا للمجهول فى قراءة شاذة منسوبة ليزيد بن قطيب وقيل عليه ان شهادة ما ذكر شهادة زور من دونه بجواز كونه لازما مسندا الى الظرف وهو عليهم وأجيب بأن عليهم مقابل لهم فان جعلا مستقرين لم يصح أن يقوم عليهم مقام الفاعل أصلا وان جعلا صلتين للفعل على تضمين معنى النفع والضر ففيه نظر لانه يصلح لان يقوم مقام فاعل المضمن دون المضمن فيه وعلى تقدير صلوحه فصف اذا أظلم على كلما أضاء مع كونهما معا جوابا للسؤال عما يصنعون فى تارتى البرق يقتضى أن أظلم مسند الى ضمير البرق كأضاء على معنى كلما نفعهم البرق باضاءته اعترضوه واذا ضرهم باختفائه دهشوا ومبنى البلاغة على رعاية المناسبات وقد يجاب أيضا بأن بناء الفعل للمفعول من المتعدى بنفسه أكثر فالحمل عليه أولى ولا يخفى ما فيه وأما احتمال اضمار ضمير المصدر كما فى قعد أى فعل القعود ففى غاية البعد مع أنه مدفوع أيضا بما ذكر فان قيل انما غير الاسلوب ولم يعتبر المناسبة لان اظلام البرق غير معقول فيحتاج الى أن يتجوز عن اختفائه كما مر قيل الابلغية تقاوم مخالفة الاصل مع أنه لا بد منه فى غيره أيضا (أقول) هذا ما قاله شراح الكشاف برمته لم يتركوا منه الا ما لا خير فيه (وفيه بحث) لانه تطويل للمقدمات من غير نتيجة لان حاصل المدعى ان أظلم قد يتعدى بدليل هذه القراءة لاتفاق النحاة على أن المطرد بناء المجهول من المتعدى بنفسه فاعترض عليه بأن الافصح المستعمل لزوم أظلم ويجوز ابقاؤه على أصله فى هذه القراءة بما ذكر فلا ينهض الدليل فان قيل ان المعترض عدل عن الاصل قيل هو بعينه لازم للمستدل وأما كون الظرف مستقرا هنا فلغو لا احتمال له وتعلقه باعتبار الضر والنفع نظرا للام وعلى ليس بشئ لانه مخصوص بفعل الدعاء كدعاله وعليه ألا ترى قولهم صلى عليه وأوقد له نار الحرب وأمثاله مما لا يحصى والضر والنفع هنا مفهوم من المنطوق من غير احتياج للتضمين أصلا ولذا قيل انه مؤيد مستأنس به لا دليل فتأمل (قوله وقول أبى تمام الخ) أبو تمام كنيته واسمه حبيب بن أوس بن الحرث بن قيس الطائى قبيلة الشامى مولدا وهو مع فصاحته التامة كان من كبار الادباء والعلماء فى عصره وديوانه مشهور شرحه الكبار وروى عنه الاخبار وألف الصولى كتابا فى أخباره وآثاره والبيت المذكور من قصيدة له مدح بها عياش بن لهيعة الحضرمى

أولها   تقى جمحاتى لست طوع مؤنبى • وليس جنيبى ان عذلت بمصحبى

ومنها   أحاولت ارشادى فعقلى مرشدى • أم استمت تأديبى فدهرى مؤدبى

هما أظلما حالى ثمت أجليا • ظلاميهما عن وجه أمرد أشيب

الى آخرها ومن أرادها فلينظر ديوانه وقال الامام التبريزى فى شرح الديوان جعل أظلم متعديا وذلك قليل فى الاستعمال وهو فى القياس جائز قياسا على قول من قال ظلم الليل بمعنى أظلم فان ادعى أن أظلم ههنا غير متعد وأن حالى منصوب انتصاب الظرف فقوله أجليا ظلاميهما يدفعه لانه عدى أجليا الى

قوله وفى الصحاح الخ قد تصرف فى عبارته كما يعلم بمراجعته اه مصححه

وكذلك أظلم فانه جاء متعديا منقولا من ظلم الليل ويشهد له قراءة أظلم على البناء للمفعول وقول أبى تمام
هما أظلما حالى ثمت أجليا
ظلاميهما عن وجه أمرد أشيب

وأراد ولوشاء الله لذهب بسمعهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض البرق والمصنف غير صنيعه فقيد
المفعول المحذوف دون الجواب كما صنعه ولم يتعرضوا الوجه عدول المصنف عنه ولا لما قصده ولم يزيدوا
على نقل ما في شروح الكشاف على عادتهم فكأنه لما في الكشاف من مخالفة لما هو معتاد من التقدير في
موضعين من الشرط والجواب قلنا اقتصر المصنف على أحدهما ولو قيل بأنه بيان لحاصل المعنى لم يكن في
محله أيضا فصنيع المصنف أحسن على كل حال وفيه نظر سياتي وأما التقييد بما ذكر فوجهه كما قال قدس
سره انه اشارة الى أن جملة ولوشاء الله عطف على مجموع الجمل الاستئنافية أعني يجعلون وما بعده نظرا الى
محصول معناها فان الاول متعلق بالرعد وشدة صوته والآخرين بالبرق وشدة ضوئه وقيل غرضه من
هذا التقدير بيان ربطها المعنوي بتلك الجمل وأما عطفها فعلى قوله كلما أضاء لهم مشوا فيه وعليه قيل انه
كان ينبغي أن يجعل السؤال مركبا من أمرين كأنه قيل كيف يصنعون في خفوق البرق وخفيته وهل كان
البرق يضرهم الا أنه لم يذكر الثاني عند الاستئناف الثالث لظهور العلم به كما قيل فرد ما أورد عليه وأشير
اليه بصيغة التمريض من أنه لا يظهر كون هذه الجمل جوابا للسؤال المقدر قبل قوله كلما أضاء الخ وأما
القول بأن هذا الرد غير تام لان العطف لا يقتضي استقلال المعطوف في حكم المعطوف عليه لجواز كون
الثاني من تتمة الاول ويكونان مشتركين في حكم واحد كما في قوله السكنجبيل خل وعسل والرمان حلو
حامض فلا بد من ضم عدم كون المعطوف من تتمة المعطوف عليه والاوجه في التوجيه أن يقال هذه
الجملة معترضة على رأي أو معطوفة على الاستئنافية الاولى أو حال من ضمير قاموا بتقدير وهم لوشاء
الله الخ فليس بشئ كما ستراه وكذا ما قيل من أن الاظهر أن هذه الجملة أتى بها التوبيخ المنافقين
حيث لم يتنبهوا لان من قدر على ايجاد قصيف الرعد ووميض البرق واعدامهما قادر على اذهاب سمعهم
وأبصارهم فلا يرجعون عن ضلالهم فلا حاجة الى اعتبار اذهابه بالقصيف والوميض الا أن يقال انه
لو لم يعتبر الاذهاب بالاسباب كان تعلق المشيئة غريبا الا أنه ظهر للشرطية فائدة هي أليق بالمقام وانما
قصصنا عليك جملة المقال لتعلم أنه ليس في السويداء رجال فان أردت أن تقف على حقيقة الحال
فاعلم أنهم لما رأوا ترك العاطف أولا لما مر واقتران هذه به لما بينهما من المناسبة وهي أن المراد بالاذهاب
الاذهاب بالقصيف والوميض لا المطلق رأى الفاضل المحقق أن العطف على الاقرب أظهر هنا وأقرب ولما
رأى المناسبة بين المتعاطفين في الجوابية غير تامة جعلها بالنظر لجميع ما قبلها فكأنه قيل هم يحترزون
من الرعد بسد المسامع ويتأملون بالبرق الخاطف والاظلام ولو أراد الله أعماهم وأصمهم فلم يفدهم
صنيعهم شيئا فأشار قدس سره الى رده بأن المناسبة انما تعتبر بين المتعاطفين وعطف ما ليس بجواب على
الجواب ليس بصواب فلتكن معطوفة على جميع ما قبلها من غير تكلف وكأنه جعله من عطف القصة
على القصة لخروجه عن التمثيل فكأنه قصة أخرى وهو وان كان خلاف الظاهر أسلم من التكلف وأحسن
من هذا وأسلم أن يقال لا بأس بأن يزاد في الجواب ما يناسبه وان لم يكن له دخل فيه فلو أن أحدا قال لك
أين تسكن فقلت أسكن البصرة وأتكسب فيها مكاسب واسعة واسعف بفضل كسبي اخواني لم يعده أحد
خطأ بل يستحسن اذا اقتضاه المقام ألا ترى قوله تعالى وما تلك بيمينك ياموسى وقوله في الجواب هي عصاي
الخ كما سمعته غير مرة وأما ما قصصناه من قول بعض أرباب الحواشي انه يجوز كونه تتمة للاول أو في حكم
شئ واحد كالسكنجبيل خل وعسل فلا محصل له لان المعترض قال ان فيه عطف ما ليس بجواب عليه ومثله
لا يصح وما ذكره من مثل الرمان حلو حامض لا يجري في الجمل ولا يجوز عطفه على الاصح عند أهل العربية
لانهما في حكم كلمة واحدة لتأويلهما بمز ولا مساس له بما نحن فيه وكون الجملة اعتراضية أو حالية بتقدير
المبتدأ أو معطوفة على الجملة الاولى مع تخلل الفاصل والاسئلة المقدرة وعدة أوجه لا وجه له ومثله
فضول عند أهل الفضل لانه لا يجدي في دفع الاعتراض الذي هو بصدده وما ذكره القائل بأنها للتوبيخ
الخ محل للتوبيخ لان العرف يأباه اذ لا يصح عطف الممثل له على حال الممثل به ألا ترى أنه لما قصد مثله فصل

في قوله صم بكم عمي فان قلت اذا قيد المفعول المقدر بما قيده به المصنف في قوله أن يذهب بسمعهم الخ يكون مستغربا لان ذهاب السمع والبصر بمثله غير معهود فتقديره في الجواب كما فعله الزمخشري ان لم يكن لازما فهو أحسن وهو الداعي له على ذلك فالمصنف غافل أو متغافل قلت قول الزمخشري وأراد يحتمل أن يريد أنه مراد من الكلام من غير تقدير وعليه فلا اشكال ولا مخالفة بين كلام المصنف وكلامه ولذا لم يقل والتقدير وعطفه بالواو على تفسيره مطلقا ولو سلم فلك أن تقول انه لما تقدم ما يدل عليه من قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم وقوله يكاد البرق يخطف أبصارهم قوي دلالة السياق عليه فأخرجه عن الغرابة ولك ان تقول لو أبقي على اطلاقه كان أقوى والمعنى لو أراد الله اذهاب قواهم أذهبها من غير سبب فلا يغنيهم الاحتراز والخوف مما خافوه والمناسبة المحسنة للعطف موجودة فلم تركوه فتدبر (قوله ولقد تكاثر حذفه في شاء وأراد) أي حذف المفعول في شاء وأراد ومتصرفاتهما اذا وقعت في حيز الشرط لدلالة الجواب على ذلك المحذوف معنى مع وقوعه في محله لفظا ولان فيه نوعا من التفسير بعد الابهام الا في المستغرب فلا يكتفى فيه بدلالة الجواب بل يصرح به اعتناء بتعيينه ودفعا لتوهم غيره لاستبعاد تعلق الفعل به لاستغرابه فلو قلت لو شئت بكيت دما جاز توهم قصدك لو شئت بكاء الدمع الجاري على المعتاد والدم المذكور جاء بدلا عنه من غير قصد له كانك قلت لو شئت أن أبكي دمعا بكيت دما فاعتمدت في حذف المفعول وتعيينه على العادة المعروفة وكونه مرجوحا لدلالة تقييد الجواب على خلافه وأن المقدر مثله لا ينافي الاحتمال والتوهم فاذا ذكر المفعول زال الاحتمال خصوصا اذا لم يكن المخاطب ذكيا فمن قال ان لو شئت بكيت دما لا يحتمل سوى لو شئت أن أبكي دما لبكيته فقد كابر يعني قول الفاضل المحقق هنا ان التعليل بأنه لو حذف فقيل لو شئت أن أبكي لبكيت دما كما قال الآخر

ولم يبق مني الشوق غير تفكري * فلو شئت أن أبكي بكيت تفكرا

أي يخرج بدل الدمع التفكر ليس بمستقيم لان الكلام في مفعول المشيئة فلو قيل لو شئت بكيت دما واكتفي بقرينة الجواب لم يحتمل سوى لو شئت أن أبكي دما لبكيته (أقول) انه قدس سره لم ينصف فيما شنع به على السعد رحمه الله وجعله مكابرة لان مراده الرد لما وقع في الكشف في تمثيله واستشهاده لان هنا أمرين معمول المشيئة نفسها ومفعول متعلقه وما نحن فيه هو الاول وما مثل به من لو شئت أن أبكي بكيت دما من الثاني لان المحذوف مفعول أبكي لا مفعول شئت ثم انه لم يقل لا احتمال فيه أصلا حتى يقال انه مكابرة بل قال لو اكتفي بقرينة الجواب ولم يكن ثمة غيرها ولا شبهة حينئذ في عدم الاحتمال وأما اذا لوحظ معها قرينة أخرى كالمعتاد في البكا من الدمع احتمل غير ما ذكر فسقط الاعتراض ولو قيل انه استشهاد معنوي على حذف مفعول مغاير لما في الجواب كان مع تكلفه غير مسلم أيضا لان البيت يحتمل عدم التقدير بتنزيل البكا منزلة اللازم أي لو شئت بكاء ما بكيت تفكرا كما في دلائل الاعجاز ولا تكلف فيه أصلا وأما ما قيل من أن المذكور في جواب لو هو البكا المتعلق بالدم فأخذ البكا من المذكور فيه وترك متعلقه والاعتماد في تعيينه بالمعتاد خروج عن الانصاف ومخالفة للحق الظاهر دال على أن المعترض ليس هو المكابر فالصواب في الجواب أن يقال لا نزاع في أن الكلام في متعلق المشيئة لكنه قد يكون مطلقا عن القيد كما في فلو شئت أن أبكي بكيت تفكرا فيتبادر منه المعتاد وقد يقيد بقيد هو منشأ الغرابة فاذا حذف اعتمادا على الجواب لم يكن المفعول الذي تعلق به فعل المشيئة غريبا لمذكور الا بتفاء القيد لانتفاء قيده فيلتبس المفعول المقيد بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق عنه ويراد به المعتاد فاستقم واترك العناد فجريرة لا طائل تحتها وانما أوقعه فيه عدم الوقوف على المراد وانما أوردناه لئلا يتوهم الناظر فيه أنه شيء يعبأ به وبقي هنا كلام طويل يعلم مما في المطول وحواشيه وقوله تكاثر المراد به المبالغة في الكثرة لا التفاعل وان كان هو أصله (قوله ولو شئت أن أبكي دما الخ) هو بيت من قصيدة لابي يعقوب الخزيمي يرثي بها خزيم بن عامر المري وفي شرح شواهد المعاني يرثي بها ابنه نبتا

ولقد تكاثر حذفه في شاء وأراد حتى لا يكاد يذكر الا في الشيء المستغرب كقوله * ولو شئت أن أبكي دما لبكيته *

ومنها وأعددته ذخرا لكل ملمة * وسهم الرزايا بالذخائر مولع

ومنها وهو آخرها ولو شئت أن أبكي دما لبكيته * عليك ولكن ساحة الصبر أوسع

وانى وان أظهرت صبرا وحسبة * وصانعت أعدائى عليك لموجع

وما في بعض الحواشي من أنه للبحترى كأنه من تحريف الناسخ والبكا الدمع مع الحزن أو مطلق الدمع ويقال بكاه وبكى له وبكى عليه وظاهر كتب اللغة وكلام الشراح هنا أنها بمعنى وما وقع من التفرقة بين بكيته وبكيت عليه بأن الاول اذا بكى تألما منه والثانى اذا بكى رحمة ورقة عليه كما في قوله

ما ان بكيت زمانا * الا بكيت عليه

كأنه استعمال طارئ او على أن أصل بكيته بكيت منه وبكى يتعدى للمبكى عليه بنفسه وباللام وعلى وأما المبكى به فانما يتعدى اليه بالباء فتعديته للدم هنا لجعله بمعنى الصب مجازا وأما تضمينه على ما قالوه هنا ففى اجرائه في الضمير المتصل على المشهور فيه خفاء وقوله ساحة الصبر أوسع الساحة الموضع المتسع فوصفها بالسعة مبالغة والمراد بسعة ساحته اما زيادة تجلده لتلازم عظم الشئ وسعة مكانه أو كونه جميلا محمودا أو مستمرا باقيا (واعلم) أن ما ذكرها وفى كتب المعانى من تقدير المفعول من جنس الجواب اذا لم يكن مستغربا بشروطه السابقة أمر أغلبى استحسانى كما يشير اليه التعبير بالكثرة فلو بنى على خلافه مع القرينة المعينة لم يكن خطأ ولهذا خالف المصنف هذه القاعدة في مواضع كثيرة من تفسيره هذا فقدر في قوله ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم ولو شاء هداهم ما اقتتل الخ فقيل عليه الظاهر أن يقول عدم اقتتالهم وفى قوله تعالى ولو شاء الله ما أشركوا ولو شاء توحيدهم ما أشركوا فقيل عليه الظاهر لو شاء عدم اشراكهم وفى قوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه لو شاء ايمانهم الى غير ذلك فكأنه يراها غير لازمة فيقدر المذكور بعينه أو ما يلزمه كما بيناه وقيل انه اشارة الى أن المشيئة لا تتعلق بالعدم والقاعدة عنده مخصوصة بالمثبت وهو مخالف لما في المفتاح لذكره المنفى والمثبت بقوله

فلو شئت لم ترقل ولو شئت أرقلت * مخافة ملوى من القد محصد

كما بينه شراحه وبرمز القواعد غير سهل (قوله وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول الخ) تبع فيه ابن الحاجب ومن حذا حذوه كبعض الائمة وستراه قريبا وتحقيقه أن الجملة الاولى هنا لا تخلو من احتمال أن تكون سببا وعلة فالثانية مسبب ومعلول أو لازما وملزوما أو بالعكس الا أن الذى ذكره أهل العربية أنها لامتناع الثانى لامتناع الاول فهى لنفيهما مع تعليل الثانى بالاول وقيل عليه هذا ما آل معناها الا انها وضعت لتعليق وجود مقدر بوجود مقدر للاول في الماضى فيفيد انتفاءهما مع سببية انتفاء الاول لانتفاء الثانى في الواقع من غير استدلال وقال ابن هشام رحمه الله انها تدل على عقد السببية والمسببية في الماضى وامتناع السبب فهى لامتناع الجواب لامتناع الشرط على الاصح لا للعكس ولا أنها لا تدل على امتناع اصلا كما ذهب اليه الشلوبين وليست لامتناع الشرط خاصة من غير دلالة على ثبوت الجواب أو انتفائه ثم انه تارة يعقل بين الجزأين ارتباط مناسب كالسببية وتارة لا يعقل ذلك والاول اما مع انحصار مسببية الثانى في سببية الاول عقلا أو شرعا نحو ولو شئنا لرفعناه بها ولو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فيلزم من امتناع الاول فيه امتناع الثانى فان لم ينحصر فيه نحو لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا ولو نام انتقض وضوءه لم يلزم من امتناعه امتناعه وتارة يجوز العقل فيه الانحصار وعدمه نحو لو زارنى أكرمته فلا يدل عقلا على انتفاء الثانى وان دل عليه في استعمال العرف وذهب ابن الحاجب ومن تبعه الى أنها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب وخطأ الجمهور وقال ان انتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز أن يكون لاشياء أخر كما يشهد له قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الخ فانها لنفى تعدد الآلهة لامتناع الفساد لا لامتناع الفساد لامتناع الآلهة لانه خلاف ما يفهم منه ومن نظائره اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الآلهة انتفاء الفساد بمعنى اختلال نظام العالم لجواز وقوعه من اله واحد لمقتض

ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه

وقرئ لاذهب بأسماعهم بزيادة الباء كقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وفائدة هذه الشرطية إبداء المانع لذهاب سمعهم وأبصارهم مع قيام ما يقتضيه

له وقال بعض المحققين دليله باطل ومدعاه حق لان الشرط اللغوى أعم من أن يكون سببا نحو لو كانت الشمس طالعة كان العالم مضيأ أو شرطا نحو لو كان لى مال لحججت أو غيرهما وأما الثانى فلان الشرط ملزوم والجزاء لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم دون العكس فوضعها ليكون جزاؤها معدوم المضمون فيمتنع مضمون الشرط الملزوم لامتناع لازمه وهو الجزاء فهى لامتناع الاول لامتناع الثانى فيدل انتفاء الجزاء على انتفاء الشرط ولهذا قالوا فى القياس البرهانى ان رفع التالى يوجب رفع المقدم دون العكس كما ارتضاه الفحول وقال المحقق التفتازانى فى شرح التلخيص نحن نقول ليس معنى قولهم لو لامتناع الثانى لامتناع الاول انه يستدل بامتناعه على امتناعه حتى يرد أن انتفاء السبب أو الملزوم لا يدل على انتفاء السبب واللازم بل أن انتفاء الثانى فى الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فهى تستعمل للدلالة على أن علة انتفاء مضمون الجزاء فى الخارج هى انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ما هى وأرباب المعقول جعلوا أدوات الشرط كلها دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما فصح عندهم استثناء عين المقدم نحو لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فيستعملونها للدلالة على أن العلم بانتفاء الثانى علة العلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى أن علة انتفاء الجزاء فى الخارج ما هى لاستعمالها فى اكتساب العلوم والتصديقات ولا شك أن العلم بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل العكس فاذا تصفحنا وجدنا استعمالها على حد قاعدة اللغة أكثر لكنها قد تستعمل على قاعدتهم كما فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الخ فاعتراض ابن الحاجب غلط صريح وقال قدس سره انه يفهم منه أن المعنى الثانى انما هو بحسب الاوضاع الاصطلاحية لارباب المعقول والآية واردة على أوضاعهم وهو مستبعد فالحق أنه من المعانى المعتبرة لغة الواردة فى استعمالاتهم عرفا فانهم قد يستعملون للاستدلال ويسمى المذهب الكلامى عندهم الا أنه أقل استعمالا من المعنى الاول كالمعنى الثانى المذكور فى نحو نعم العبد صهيب الخ وقد قيل فى توجيهه انه أراد بقوله قد يستعمل على قاعدتهم أن العرب قد تستعمله منطبقا على قاعدتهم لا جريا عليها بل بتجوز العلاقة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى وهذا محصل ما قالوا وما سرهم ردا وقبولا وقد بقيت فى النفس منه أمور لان مآل ما ارتضاه الفاضلان ومحققو المتأخرين أن لها ثلاثة معان فى اللغة واستعمال العرب سواء كانت حقيقية أو بعضها حقيقة أحدها مذهب الجمهور والثانى مسلك ابن الحاجب والثالث ما ذكر فى الاثر وما ضاهاه وحينئذ يتجه أنه كيف يعد ما قاله غلطا وهو اختيار لاحد المعانى الثابتة فان كان لانكار ما عداه فهو مشترك بينه وبين الجمهور الا أنه أكثر استعمالا وقد اختار المصنف رحمه الله ما اختاره ابن الحاجب وقيل يحتمل أن مراده أن ظاهر الآية هنا الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى يعنى أن استعمال لو قد يكون للاستدلال وهو الظاهر الا أن حق العبارة الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثانى لانه يقال دل عليه بكذا دون لكذا وهو غريب منه لبعد ما ادعاه واللام تعليلية لاصلة الانتفاء وقال قدس سره لو بمعنى ان مجردة عن الدلالة على الانتفاء وقد يقال انها باقية على أصلها (قوله وقرئ لاذهب الخ) اما على زيادة الباء لتأكيد التعدية أو على أن اذهب لازم بمعنى ذهب كما قيل بنحوه فى تنبت بالدهن وفى قوله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة اذ الجمع بين أداتى تعدية لا يجوز وأسماعهم جمع سمع وفى نسخة سمعهم مفردا ويجوز أن يقدر لمفعول أى لاذهبهم وهو أقرب (قوله وفائدة هذه الشرطية الخ) يعنى أن اذهاب الله لمثله ليس بشئ فى جنب مشيئته وقدرته فأى فائدة فى ذكره والمانع هنا انتفاء شرطه وهو تعلق مشيئة الله به لان ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن والمقتضى سببه من الرعد والبرق كما يدل عليه ما قبله وما قيل على المصنف رحمه الله من أن ما ذكره هنا يناقض قوله قبله ان لو ظاهرة الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى الخ لجعله مشيئة الله شرطا والظاهر انتفاء الشئ بانتفاء شرطه لا عكسه كما مر أجيب عنه بأن لو هنا استدلالية تفيد أن العلم بانتفاء المشروط التالى

لوجود السبب الموقوف على الشرط وجب الحكم بانتفائه فلا تناقض فتدبر (قوله والتنبيه على أنّ
تأثير الاسباب الخ) لانه لو لم يكن مشروطا لما تخلف الاثر عن المؤثر القوى من الرعد والبرق والصواعق
فى ظلمات متراكمة وبيان الحكم فى مادة بيان له فى سائرها لاشتراكهما فى العلة وتأثير الاسباب وقيام
المعنى المقتضى بناء على الظاهر وجرى على العادة التى أجراها الله تعالى فلا يقال انه ليس على ما ينبغى لانّ
الاسباب لا تأثير لها فى المسببات وليس التأثير لغير الله تعالى عند أهل الحق ودلالتها على الوقوع بقدرته
لانّ المشيئة سواء كانت مرادفة للارادة أولا شأنها ترجيح أحد طرفى المقدور من الفعل والترك على الآخر
فيستلزمها وان كان بينهما فرق ظاهر ولذا كان قوله تعالى انّ الله على كل شئ قدير مقررا لما قبله فسقط ما قيل
من أنّ وجودها بقدرته على هذا الوجه لا يفهم من الشرطية المذكورة وانما المفهوم منها توقف وقوعها
على المشيئة وعدم تخلفها عنها فتدبر (قوله كالتصريح به والتقرير له) أى ولذا لم يعطف عليه وقال
كالتصريح لانه عام فى جميع المقدورات فيدخل فيه القدرة على ما ذكر واذهابه دخولا أوليا فهو
كالاثبات بالبرهان والتنوير بالبينة لانّ القادر على الكل قادر على البعض وضميريه وله للتنبيه لا يقال
لا يلزم من قدرته على كل شئ وقوعه بقدرته لتغاير معنييهما لانا نقول لما ثبت أنه لا يجوز وقوع
مقدور بين قادرين مؤثرين ببرهان التمانع وثبت أنه تعالى قادر على كل شئ لزم أن لا يكون غيره قادرا
مؤثرا فكل شئ واقع بقدرته وقدرته تابعة لمشيئته فى التأثير فثبت أنّ كل شئ واقع بمشيئته (قوله
والشئ يختص بالموجود الخ) الكلام فى شئ وتفسيره من جهتين ومقامين فالاول فى تحقيقه عند
المتكلمين فانهم اختلفوا فى أنّ المعدوم الممكن هل هو ثابت وشئ أم لا وفى أنه هل بين الموجود والمعدوم
واسطة أم لا والمذاهب أربعة حسب الاحتمالات أعنى اثبات الامرين أو نفيهما أو اثبات الاول ونفى الثانى
أو بالعكس وذلك لانه اما أن يكون المعدوم ثابتا أولا وعلى التقديرين اما أن يكون بين الموجود والمعدوم
واسطة أولا والحق نفيهما ولهم تردد فى اتحاد مفهوم الوجود والمشيئة والكلام فيه مرتبط بالوجود الذهنى
أيضا فعلى هذا هل يختص بالموجود أو يشمله ويشمل المعدوم الممكن قولان والثانى فى تحقيقه لغة وهو يقع
على كل ما أخبر عنه سواء كان جسما أو عرضا ويقع على القديم وعلى المعدوم والمحال فهو أعم العام كما فى
الكشاف فلا يرد عليه ما قيل من أنّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة فى المعدوم الممكن هل هو شئ أم لا وأما
المحال فليس بشئ اتفاقا فانّ الخلاف فى المشيئة بمعنى التقرر والثبوت فى الخارج لا فى اطلاق لفظ الشئ
فانه بحث لغوى مرجعه الى النقل والسماع لا يصلح محلا لاختلاف العقلاء الناظرين فى المباحث العلمية
لا سيما وقد ورد استعماله على العموم فى القرآن وكلام العرب بحيث لا يخفى على أحد وما ذكره المصنف
رحمه الله برمته مأخوذ من كلام الراغب وفيه المشيئة عند المتكلمين كالارادة سواء وعند بعضهم أصل
المشيئة ايجاد الشئ واصابته وان استعمل عرفا فى موضع الارادة فالمشيئة من الله هى الايجاد ومن الناس
الاصابة والمشيئة من الله تقتضى الوجود ولذا قيل ما شاء الله كان بخلاف الارادة وارادة الانسان قد
تحصل من غير ارادة الله ومشيئته لا تكون الا بعد مشيئته كما قال وما تشاؤن الا أن يشاء الله ولذا يقال
ان شاء الله دون ان أراد الله فقول المصنف رحمه الله يختص بالموجود أراد به بيان معناه عند المتكلمين
بناء على المشهور من مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة فانه عندهم يشمل الموجود والمعدوم الممكن بناء
على القول بأنه ثابت وانّ الثبوت أعم من الوجود وما نقل عنهم من القول بشموله للمعدوم مطلقا ناش من
عدم الفرق بين معنييه لما سمعته من الاتفاق عليه وكلام المصنف ظاهره أنه تفسير لما فى النظم وقال
بعض الفضلاء فيه انّ الشئ فى الآية محمول على المعنى اللغوى لا على الموجود كما اصطلح عليه أهل الكلام
وفيه نظر فتأمّل (قوله أطلق بمعنى شاء) اسم فاعل كجاء وأصله شائى فاعل اعلال قاض فهو مصدر أطلق
على الفاعل وهو من قامت به المشيئة كعدل بمعنى عادل ولذا فسر بمريد ثم شاع حتى صار حقيقة فيه ومن
قامت به المشيئة موجود لا محالة وحينئذ يصح اطلاقه على الله لقيام المشيئة به ولانه موجود واجب

والتنبيه على أنّ تأثير الاسباب فى مسبباتها
مشروط بمشيئته سبحانه وتعالى وأنّ وجودها
مرتبط بأسبابها واقع بقدرته تعالى وقوله
(انّ الله على كل شئ قدير) كالتصريح به
والتقرير له والشئ يختص بالموجود لانه فى
الاصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ
يتناول البارى سبحانه وتعالى كما قال تعالى
قل أى شئ أكبر شهادة قل الله شهيد

* (الكلام على شئ) *

الوجود ثم استشهد على اطلاقه على الله بالآية وأسقط الاستشهاد بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لما سيأتي في تفسيرها وأشار الى الرد على ابن جهم ومن تابعه في منع اطلاق شيء على الله لقوله تعالى على كل شيء قدير ولو كان شيأ دخل تحت القدرة وهو مناف لانه واجب الوجود بأن الذي في الآية بمعنى والذي يطلق عليه بمعنى آخر أو هو عام مخصوص بالعقل وما قيل من ان ارادتنا مرتبة فاعل في قوله تعالى قل أي شيء أكبر شهادة بعيد جدا بل المراد أي موجود أكبر شهادة كما لا يخفى مدفوع بأنه أصله ذلك ثم غلب على الموجود مطلقا وهو المراد كما ستوضحه لك عن قريب (قوله وبمعنى مشيء) بفتح الميم وفي آخره همزة وقد تبدل ياء وتدغم اسم مفعول بوزن مبيع ومهيب وعلى ما قبله هو اسم فاعل وهو في الاصل مصدر تجوز به عن كل من هذين المعنيين واستعمل استعمال المشترك ثم شاع وغلب استعماله في ذات كل موجود وهو بعد هذه الغلبة عام لا مشترك لفظي ولا ينافيه أنه قد يلتفت الى معناه الاصلي فيراد في الاستعمال كما ذكره المصنف فيما نحن فيه الآن فلا يرد عليه أن معناه المصدري قد زال بالنقل الى الاسمية والاشتراك بين الفاعل والمفعول خلاف الظاهر لتعين معناه لمطلق الوجود ولذا قالوا الشيئية تساوق الوجود وفيه بحث (قوله وما شاء الله وجوده فهو موجود الخ) لا يخفى ما في كلامه من الخرق الذي اتسع على الراقع وان غفل عنه كثير ممن شرحه ولنفصل ما قالوه أولا ثم نبين ما فيه فنقول من الناس من قال المراد أنه مقدر الوجود في وقت مقدر له أو في علم الله تعالى وفيه رائحة من الاعتزال لقوله بأنه يطلق على المعدوم وانما تكلفه ليخرج المستحيل الذي سماه المعتزلة شيأ وانما يسمى قبل وجوده شيأ باعتبار ما يؤل اليه وما في الاتصاف من أنه يسمى أول وجوده شيأ بلا خلاف فليس بشيء لمن عنده انصاف وقيل انه من مزال الاقدام لما مر من تحرير محل النزاع بين المعتزلة وأهل السنة والفرق بين كلامهم وكلام أهل اللغة والمصنف رحمه الله خلط ذلك خلطا لا يخفى وتوجيهه انه أراد أن الشيء في أصل اللغة مصدر أطلق بمعنى شاء أو مشيء وكلاهما موجود أما الاول فظاهر وأما الثاني فلأنه ما تعلقت به المشيئة وما تعلقت به فهو موجود فثبت أن الشيء مختص بالموجود وان أراد أن الشيء بمعنى الشيئية مختص بالموجود وافق الجمهور الا أن اثبات تعليله المذكور دونه خرط القتاد ولعل مراده هو الاول وقيل انه جواب عما يرد عليه من أن طرو العدم من الممكن قد يقع متعلقا للمشيئة كالاعدام بعد الايجاد بأن المشيئة اذا أطلقت تنصرف الى الكاملة فمشيئة الله لما شاء وجوده تصيره موجودا في الجملة ولو في المستقبل والمراد بيان المناسبة بين المنقول والمنقول عنه وكلها اعتذارات أعظم من الجنايات وتطويل بغير طائل وتحصيل لغير حاصل وأنت بعد ما عرفت أن الخلاف في اطلاقه على المعدوم الممكن كما ستراه وما يوجد في المستقبل قبل وجوده معدوم ممكن فلا يكون بيننا وبينهم على ما ذكره المصنف رحمه الله خلاف أصلا والذي أوقعه فيما وقع فيه كلام الراغب ثم ان ما ذكره من قوله وعليه قوله تعالى الخ هو دليل لهم لا لنا لاستحالة تعلق القدرة والخلق والايجاد بالموجود بعد وجوده وهو مع جوابه مذكور في التفسير الكبير فتدبر وقيل انه مبني على أن العدم لا يحتاج الى المشيئة بل عدم مشيئة الوجود كاف في العدم فان علة عدم المعلول عدم علته وهذا هو الباعث على تقديره في نحو قوله ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم ولو شاء هداهم كما مر فان قلت اذا كان على كل شيء قدير على ظاهره من غير احتياج الى تخصيصه عند المصنف رحمه الله فلم قال في قوله تعالى أحسن كل شيء خلقه على قراءته مخصوص بمنفصل أو متصل كما سيأتي قلنا لما كان المعنى الاصلي فيه متروكا في الاغلب وقامت القرينة على تركه وهو التصريح بخلقه بعده بني ما هنالك عليه فتأمل (قوله بلا مثنوية) المثنوية كالمعنوية بمعنى الاستثناء صرح به أهل اللغة وورد في الحديث الشريف وفي كلام فصحاء العرب كقول النابغة

حلفت يمينا غير ذي مثنوية ● ولا علم الا حسن ظن بصاحب

وقال في النبراس أصل معناها الرجوع والانصراف كما في قول حمزة سيد الشهداء

وبمعنى مشيء أخرى أي مشيء وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله سبحانه وتعالى ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل شيء فهما على عمومهما بلا مثنوية

فلما التقينا لم تكن متنوية • لنا غير طعن بالمثقفة السمر

وكذا ورد في الحديث الثنية بمعنى الاستثناء أيضا ولما لم يقف بعضهم على ما ذكر تكلف لتأويله فقيل انه منسوب الى المثنى مصدر بمعنى الاستثناء وقيل بمعنى اثنين اثنين وقد وضع الصبح لذى عينين ومراد المصنف بها التخصيص تجوزا بقرينة ما بعده (قوله والمعتزلة لما قالوا الخ) قيل انه تعريض ورد لما في الكشاف من قولهم الشئ ما صح أن يعلم ويخبر عنه قال سيبويه وهو أعم العام كما أن الله أخص الخاص يجرى على الجسم والعرض والقديم تقول شئ لا كالاشياء أى معلوم لا كسائر المعلومات وعلى المعدوم والمحال فان كان مقصود المصنف رحمه الله ما زعمه هذا القائل فلا وجه له لانه بيان لمعناه لغة والخلاف بيننا وبين المعتزلة في شئ آخر غير المعنى اللغوى وقد تقدم أنه في المعدوم الممكن وأن غيره من المعدومات ليس بشئ بالاتفاق منا ومنهم وهو المصرح به في كتب الاصول القديمة والجديدة فلا يصح الرد ولا النقل عنهم لان ما في الكشاف بيان للمراد به في كلام العرب واستعمالهم كما أشار اليه بنقله عن سيبويه فان قلت لعل المصنف رحمه الله ظفر بنقل فيه فهو قول لهم غير مشهور ويؤيده قوله في شرح المقاصد وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم أن يكون المستحيل شيأ وهم لا يقولون به اللهم الا أن يمنع كون المستحيل معلوما على ما بيناه أو يمنع عدم قولهم باطلاق الشئ عليه فقد ذكر بأن الله انه اسم لما يصح أن يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم اه قلت هذا بعينه ما ذكره المصنف وقد استقر كلامه في شرح الكشاف الذى هو آخر تاليفه على خلافه وهو الموافق لما في كتب الاصول باسرها قال الامام في كتابه المسمى بالمسائل الاربعين هذه المسئلة متفرعة على مسئلة أخرى وهى أن الوجود هل هو مغاير للماهية أم لا ثم قال بعد ذلك فلنرجع الى تعيين محل النزاع في هذه المسئلة فنقول المعدوم اما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود واما أن يكون جائز العدم جائز الوجود أما الممتنع فقد اتفقوا على أنه نفى وعدم صرف وليس بذات ولا شئ وأما المعدوم الذى يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب أصحابنا الى أنه قبل الوجود نفى محض وعدم صرف وليس بشئ ولا بذات وهذا قول أبي الحسن البصرى من المعتزلة وذهب أكثر شيوخ المعتزلة الى أنها ماهيات وحقائق حال وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع اه فقد ظهر لك أن ما ذكره المصنف وبعض محشيه لا وجه له وكأنه فهم أن الموجود ما وجد في أحد الازمنة الثلاثة والمعدوم خلافه ممكنا كان أو مستحيلا (واعلم) أنه لا نزاع في استعمال الشئ في كلام الله وكلام العرب في الموجود والمعدوم والمحال والواجب والحادث كما ذكره الزمخشرى وقوله يصح أن يوجد بمعنى يمكن أن يوجد فان الصحة كما تقابل السقم والفساد تقابل الامتناع الذاتى في كلامهم وهو استعارة مشهورة والامكان عام مقيد بالوجود فيشمل الواجب وصفاته عند القائل بها وأفعال العباد لانها مقدورة لهم بالذات أو بواسطة التمكين وقوله ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ان قيل ليس هذا شاملا للفعل والحرف قلنا يصح الاخبار عنهما لكن بشرط أن لا يراد معناهما في ضمن لفظيهما واذا عرفت أن الصحة هنا بمعنى الامكان العام وهو سلب الضرورة عن أحد الجانبين سقط ما يتوهم من أن فيه اطلاق الجائز على الواجب وهو غير جائز (قوله لزمهم التخصيص الخ) أى تخصيص شئ في قوله على كل شئ قدير وخالق كل شئ بالممكن ليخرج الواجب والممتنع وأما اذا كان بمعنى المشئ وجوده فهو باق على عمومه كما لا يخفى وظاهره أنه محذور مع أن التخصيص به جائز على الاصح فلا ضرر فيه كما توهم مسوقه الا أن يقال انه خلاف الاصل لا سيما مع كل المقتضية للعموم وليس ببعيد فان قلت التخصيص بالممكن لا يكفى في قوله خالق كل شئ على مذهبهم لان من الممكنات ما لا تتعلق الارادة بوجوده وأفعال العباد ممكنة وليست مخلوقة له عندهم قلت تعلق الخلق به كما يدل على امكانه يدل على تعلق الارادة بايجاده فهو اشارة الى لزوم المخصص بلا حصر أو قوله بالممكن على زعمهم اشارة الى ما فيه من القصور (قوله والقدرة هو التمكن الخ) ذكر الضمير رعاية للخبر ولو أنثه نظرا لمرجعه جاز الا أن الاول

والمعتزلة لما قالوا الشئ ما يصح أن يوجد وهو يعم الواجب والممكن أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع أيضا لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين بدليل العقل والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ

وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها تمكن من الفعل وقدرة الله سبحانه وتعالى عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان يشأ لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء

أرجح عند صاحب الايضاح وفي المواقف القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وقيل هي مبدأ قريب للافعال المختلفة وهذا فيما قيل يقتضي أنها ليست نفس التمكن بل مبدأه ومقتضيه وبينهما مخالفة والذي قاله المتكلمون انها صفة موجودة ثابتة لله تعالى والتمكن أمر اعتباري لا وجود له في الخارج فهو معناها لغة وذاك اصطلاحي وقيل ان كلام المصنف رحمه الله اشارة الى أن فيها اختلافا هل هي صفة اضافية أو ذاتية وقيل ان قولهم هو التمكن الخ يقرب من مذهب المعتزلة ويشعر بأن القدرة ليست صفة حقيقية والتفسير الثاني مذهب الاشاعرة والثالث يشعر بأنها من الصفات السلبية والتحقيق ما في المسائل الاربعين للامام من أن الصفات ثلاثة أقسام صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض وصفات حقيقية يلزمها اضافات كالعلم والقدرة لان العلم صفة حقيقية يلزمها اضافة مخصوصة الى المعلوم وكذا القدرة صفة حقيقية لها تعلق بالمقدور وذلك التعلق اضافة مخصوصة بين القدرة والمقدور واضافة ونسب محضة ككون الشئ قبل غيره أو بعده فمن فسرها بالمبدا ونحوه نظر الى حقيقتها ومن فسرها بغيره رسمها بلوازمها فلا مخالفة في التحقيق ثم انه قيل عليه انه لا يتناول التمكن من اعدامه بعد وجوده ولا التمكن من ابقاء الممكن وهو معتبر كاستراه الا أن يقال التمكن من الايجاد يستلزم التمكن منهما استلزاما ظاهرا فلذا اقتصر عليه مع شرفه فعلم ضعف ما قيل من أن المقدور ان أريد به ما تعلقت به القدرة لا يكون الا موجودا وان أريد ما يصلح لان يتعلق به يكون معدوما وهو المعنى بقولهم انه تعالى قادر على جميع المقدورات وأن مقدوراته غير متناهية يعني أنها صفة قديمة قائمة بالقادر قبل الايجاد لمقدوراته وبعد الايجاد والبقاء فتدبر (قوله وقيل صفة تقتضي التمكن) هذا هو القول المرضي فكأنه لم يقصد تمريضه والمراد التمكن من الايجاد والاعدام والابقاء كما سمعته آنفا وقوله وقيل قدرة الانسان الخ فيه اشارة الى أن ما قبله عام فيهما أو خاص بالله والظاهر الثاني ووجه تمريضه أنه وان فرق بين القدرتين الا أنه يقتضي أن القدرة من الصفات السلبية والذي عليه المحققون أنها صفة ثبوتية ذاتية والعجز يضادها وشأنها فالقائل به اختاره تقليلا للصفات الذاتية أو نفيا لها ثم ان الهيئة انما تستعمل اذا أطلقت في المحسوسات والفعل شامل للايجاد والاعدام كما مر وصاحب هذا القول هو الراغب كما صرح به في مفرداته فتأمل (قوله والقادر هو الذي الخ) هذا يحتمل أن يكون كلاما مستأنفا ويحتمل أنه من تتمة القيل فكلاهما من كلام الحكماء لانهم لا يقولون باثبات صفات زائدة كالمعتزلة على ما حقق في الكلام ويخالفون المتكلمين في أن القدرة عبارة عن صحة الفعل والترك ويقولون هي عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك أو لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار عندهم وفي نسخة وان شاء لم يفعل بدل قوله وان لم يشأ لم يفعل ولما ذهب الفلاسفة الى أن ايجاد العالم بطريق الايجاب لم يثبتوا للموجد الارادة والاختيار الا بمعنى انه ان شاء فعل الخ وهو متفق عليه بين الفريقين وفيه كلام في نهاية الامام المدقق الطوسي ليس هذا محله وقيل ان قول المصنف هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أحسن مما قيل ان شاء ترك لان ظاهره يقتضي أن يكون العدم الاصلي متعلق المشيئة وليس كذلك كما قرروه ثم ان كلا من الفعل وعدمه أعم من الايجاد والاعدام فالمعنى ان شاء الايجاد أو الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد أو الاعدام لم يفعله ومعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده أنه ان شاء عدمه أعدمه وان لم يشأ لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده أوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده فاحفظه فانه نافع وفيه بحث (قوله والقدير الفعال لما يشاء الخ) قال الراغب محال أن يوصف غير الله تعالى بالقدرة المطلقة يعني بل حقه أن يقال قادر على كذا والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضي الحكمة لا زائدا عليه

ولا ما قصاعنه ولذلك لا يصح أن يوصف به الا الله تعالى والمقتدر يقاربه لكنه قد يوصف به البشر وإذا استعمل في الله فمعناه القدير وإذا استعمل في البشر فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة اهـ ومنه أخذ المصنف رحمه الله ما ذكره ملخصا فمعنى قوله على ما يشاء انه متقن جار على وفق الحكمة وقيل معناه على الوجه الذي يشاء ما يشاؤه عليه من الوجوه المختلفة ولا يحصل له الا أن يريد به التعميم أي على كل وجه أراده وهو توطئة لاختصاصه تعالى به لانه لا يقدر على ايجاد كل ما يشاء وجوده أو على ايجاد ما يشاء في غاية الاتقان جاريا على وفق الحكمة الا الله تعالى والفعال هو المبالغ فيما يفعله كما وكيفا وقيل ان أراد بالفعال لما يشاء الخ في الجملة فهو لا يقتضي عدم اتصاف الغير به وان أريد العموم لكل ما يدخل تحت المشيئة لزم أن لا يوصف به غيره ولو مجازا وأورد عليه أن أول كلامه في تفسير القدرة يقتضي أن يكون القدير المتمكن من ايجاد الشيء أو ذا صفة تقتضي التمكن منه لا الفعال الا أن يثبت هذا المعنى نقلا ورد بأن القدير صيغة مبالغة ففيه زيادة على القادر وزيادة التمكن التام تقتضي أن يكون فعالا ولا يخفى أن المراد الثاني وانه قد التزم ما لزمه فأي محذور فيه ثم ان ما ذكره هنا ان كان من تتمة القيل لم يرد ما ذكره وان كان ابتداء كلام آخر والقدرة والتمكن الموصوف به الله تعالى صفة قديمة باقية أزلا وأبدا فيكون قبل الوجود ومعه وبعده فلا حاجة الى جعله معنى آخر مستقلا ولا الى غيره مما ذكره ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تبعا للراغب من أن القدير لا يوصف به غير الله بخلاف القادر والمقتدر بناء على أن المبالغة في القدرة بالمعنى المذكور لا يتصف به غيره تعالى فيه نظر لأن المبالغة أمر نسبي لا يلزم أن تكون بالمعنى المذكور ولو تتبعت كلام العرب وأهل اللغة لم تجده مختصا به تعالى ولذا وقع في بعض النسخ قلما يوصف به غير البارئ وكأن المصنف أصلح به ما في النسخة الاولى على أنه قد خالف ما ذكره بقوله في أول الخطبة فلم يجد به قديرا فان المراد به غيره تعالى الا أن يقال انه نفي القدير عن غيره اذ المعنى لا قدير فيوجد وحينئذ لا ينافي ما ذكر (**قوله واشتقاق القدرة من القدر** الخ) قيل فيه اشارة الى الرد على الزمخشري حيث عدل عن قوله واشتقاق القدير من التقدير لما فيه من اشتقاق المجرد من المزيد وأجيب عنه بأنه لم يرد به الاشتقاق المعروف بل ان بينهما اتصالا ومناسبة فان القدير مشتق من القدرة ومعناها الايقاع على مقدار قوته وحكمته وهو معنى التقدير وقد جرت عادته أن يبين للغات أصلا يرجع اليه ولما كان في جميع مواده معنى التقدير جعله أصلا له هكذا نقل عنه وإذا اشتمل المزيد على معنى المجرد وزيادة جعل أصلا كالقدير من التقدير والوجه من المواجهة والبرج من التبرج والاشتقاق فيه لغوي بمعنى الاخذ من أشهر مواده لا ما اصطلح عليه أهل التصريف ولذا تراهم يجعلون المصدر مشتقا من مصدر آخر فلا اشكال فيه كما تقدم (**قوله وفيه دليل على أن الحادث** الخ) أي في قوله ان الله على كل شيء قدير لأن الحادث والممكن شيء بالاتفاق وكل شيء مقدور كما صرح به المصنف وصورة الدليل كما قيل الحادث حال حدوثه شيء وكل شيء مقدور له تعالى ينتج أن الحادث حال حدوثه مقدور له تعالى أو الممكن حال وجوده شيء مقدور له تعالى فينتج أن الممكن حال وجوده مقدور له وأورد عليه مغالطة مذكورة مع ردها في حواشي بعض الفضلاء فلا حاجة لايرادها هنا فوجود الاول وبقاء الثاني بقدرته تعالى وهذا رد على من زعم أن الحادث محتاج الى الفاعل القادر حال حدوثه دون بقائه والا لزم تحصيل الحاصل اذ ايجاد الموجود محال وتأثير القدرة هو الايجاد وأجابوا عنه بأن المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم بل ايجاده لوجود هو أثر ذلك الايجاد مع أن هذا مبني على أن تأثير القدرة الايجاد فقط وليس كذلك لجواز أن يكون الاعدام بعد الوجود فالاحسن أن معنى أنه مقدور أن الفاعل ان شاء أعدمه وان لم يشأ لم يعدمه كما مر وقيل لما رأى بعض المتكلمين أن عدم احتياج الباقي في بقائه ممتنع قالوا ان الجواهر لا تخلو عن الاعراض والعرض لا يبقى زمانين فلا يتصور الاستغناء عن القادر في كل أوان وهذا مما أنكره كثير من المتكلمين على الاشعري وقالوا ان ادعاء مثله

ولذلك يوصف به غير البارئ سبحانه وتعالى واشتقاق القدرة من القدر لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته وفيه دليل على أن الحادث حال حدوثه

والممكن حال بقائه مقدور وأن مقدور
العبد مقدور الله سبحانه وتعالى لأنه شئ
وكل شئ مقدور والظاهر أن التمثيلين
من جملة التمثيلات المؤلفة وهو أن تشبه
كيفية منتزعة من مجموع تضامت أجزاؤه
وتلاصقت حتى صارت شيأ واحدا بأخرى
مثلها كقوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة
ثم لم يحملوها الآية فانه تشبيه حال اليهود
في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الحمار
في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة

في الاعراض القارة مكابرة في المحسوس اللهم الا ان يقال ان المراد انه ليس له بحسب ذاته بقاء واستمرار
و بقاؤه بالعرض استناد الما يقوم به كالجذع المائل اذا استند الى جدار متى فارقه سقط (قوله والممكن
حال بقائه) لان المحققين على أن علة الاحتياج الامكان لا الحدوث كما هو مقرر في الكلام قيل انما أفرد
المصنف الممكن بالذكر وكان يكفي أن يقول الحادث حال حدوثه و بقائه اشارة الى صفاته تعالى فانها ممكنة
مع قدمها لكن كونها مقدورة في غاية الاشكال لما تقرر من أن أثر المختار لا يكون الا حادثا ولذا
اضطروا الى أنه تعالى موجب بالذات في حق الصفات كما في كتب الكلام وقيل عليه أيضا ان صفاته
ممكنة فيلزم كونها مقدورة حال بقائها وقد فسر القادر بالذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وحاصله صحة
الفعل والترك وهي بمقتضى ذاته فلا يصح فيها الترك الا أن يريد المصنف رحمه الله بالممكن الحادث لكنه
خلاف ما يقتضيه سياقه اذ لو كان كذلك قال حال حدوثه وبقائه (أقول) الذي ارتضاه المحققون من
المتكلمين كما قاله الامام في الاربعين أن صفات الله تعالى ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات
وحاصله أن الصفات واجبة للذات لا بالذات أي واجبة لاجل الذات المقدسة لا أن ذات الصفات اقتضت
وجوب وجود نفسها فتكون ممكنة في حد نفسها معللة بالذات القديمة لكن يجب أن تكون الذات موجبا
بالنسبة اليها مختارا بالنسبة لما سواها والا لزم حدوثها بناء على ما تقرر من أن الصادر عن المختار حادث البتة
وقوله في التفسير الكبير ان الذات المقدس كالمبدا للصفات أورد عليه ان ظاهر التشبيه أنها ليست مبدأ لها
واذا لم تكن مبدأ لها لم تكن الصفات ممكنة بل واجبة فيتعدد الواجب وهو لا يجوز وأجيب بأن المتبادر
من المبدا ما هو الموجد بعد العدم والصفات ليست مسبوقة بالعدم الا أنها تقتضي الذات وتحتاج اليها
وتتوقف عليها فالذات بالنسبة لها كالمبدا وان لم تكن مبدأ حقيقة وأما تعلق القدرة وشمولها للصفات
الذاتية فاختلفوا فيه على ما أشار اليه في شرح المقاصد فقيل تتعلق بها والايجاب لا ينافي المقدورية
بل يحققها والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لا ينافيه أيضا كما مر وقيل انه قد يفسر شمول
قدرته بأن ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته فتدبر (قوله وأن مقدور العبد
مقدور الله) المراد بمقدوره الفعل الصادر عنه باختياره وقدرته الكاسبة له مقدور الله أي تتعلق به
قدرة الله المؤثرة في ايجاده وهو مذهب الاشعري ولا يلزمه تعلق قدرتين بمقدور واحد لان المؤثر قدرة
الله فقط والمحذور توارد مؤثرين متساويين ولا يلزمه الجبر أيضا لا يقال التأثير معتبر في القدرة لما مر من
تعريفها بأنها صفة تؤثر وفق الارادة لانا نقول الاشعري رحمه الله قسم القدرة الى المؤثرة والكاسبة
وما ذكرتم تعريف القسم الاول لا لمطلق القدرة ومن هنا تبين أن معنى الكسب الذي يثبته الاشعري
هو تعلق القدرة والارادة الذي هو سبب عادي لتقدير الله تعالى وخلقه في العبد وأفعال العباد دائرة
بحسب الاحتمال العقلي بين أمور الاول أن يكون حصولها بقدرته تعالى وارادته من غير مدخل لقدرة
العبد والثاني أن يكون حصولها بقدرة العبد وارادته من غير مدخل لقدرة الله عز وجل وارادته
فيها أي بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل أن الاقدار والتمكين مستندان اليه تعالى اما ابتداء
أو بواسطة والثالث أن يكون بمجموع القدرتين وذلك بأن يكون المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة
قدرة العبد أو بالعكس أو يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص لاحداهما بالمؤثرية والاخرى بالآلية
ذهب الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات الشق الثالث طائفة والاول مذهب
الاشعرية والثاني مذهب المعتزلة والثالث مذهب الاستاذ الاسفرايني والكلام عليه مبسوط
في الكتب الكلامية وقوله لانه شئ الخ اشارة الى القياس الذي ذكرناه (قوله والظاهر أن التمثيلين الخ)
المراد بهما ما في قوله كمثل الذي استوقد نارا الخ وقوله أو كصيب الخ وانما جعله الظاهر لانه أبلغ وأقرب
من كونه مفرقا ومفردا وعرفه ضمنا بتشبيه هيئة منتزعة من عدة أمور متلاصقة تلاصقا معنويا حتى
صارت كشئ واحد بمثلها ومثل له بقوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة الخ لظهور التركيب فيها

كما سيأتي تفسيرها مع المناسبة لما هنا الا انها في حق اليهود وأكثر المنافقين منهم وحمل التوراة قراءتها
وحفظها وقوله لم يحملوها التنزيل حملهم لها منزلة العدم كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت
أو المراد لم يلتزموا حقها كما في قوله تعالى وحملها الانسان فحالهم مع التوراة التي هي كتاب عظيم فيه نور
وهدى نافع مع عدم الانتفاع به لجهلهم وحمقهم كحال حمار يحمل حملا ثقيلا من الكتب النفيسة
ولا ينال منها الا التعب والكد وفي ذكر الاسفار هنا لطف ظاهر لا يهام أن يكون جمع سفر بفتحتين
مع أنه المتعارف في التعبير عنها كما لا يخفى (قوله والغرض منهما الخ) أي المقصود والمعنى المراد
وليس المراد ما يترتب على الشيء حتى يفسر بالحكمة والمصلحة لان أفعاله تعالى لا تعلل بالاغراض
كما قيل فالمراد من التشبيه فيهما على تقدير التركيب تشبيه حالتين بحالتين والمشبه في الاول مجموع أحوال
المنافقين في تحيرهم واضطرابهم مع اظهارهم الايمان حفظا لدمائهم وأموالهم وذراريهم وأهلهم وزوال
ذلك عنهم سريعا بافشاء أسرارهم وافتضاحهم المؤدي الى خسارة الدارين والمشبه به حال المستوقد نارا
مضيئة له فانطفأت ووجه الشبه صلاح ظاهر الحال الذي يؤل لخلافه وفي الثاني حالهم في الشدة ولباس
ايمانهم المبطن بالكفر المطرز بالخداع حذر القتل بحال ذوي مطر شديد ببرق ورعد يرقعون خروق آذانهم
بأناملهم حذر الهلاك ووجه الشبه وجدان ما ينفع ظاهره وفي باطنه بلاء عظيم والمكابدة المقاساة
وأخذته السماء بمعنى أحاط به مطرها وغلبه وفي قوله من الحيرة والشدة لف ونشر مرتب فالحيرة للتمثيل
الاول والشدة للتمثيل الثاني ويحتمل رجوع كل منهما لكل منهما وبحال معطوف على بما يكابد
وما مصدرية أو موصول وطفئت مجهول مهموز اللام وفي نسخة انطفأت وفي أخرى انطفت بدون
همز بابدالها واجرائه مجرى المعتل والقياس غيره (قوله من قبيل التمثيل المفرد الخ) يعني أنه من
تشبيه المفردات بالمفردات وهو المسمى بالتشبيه المفرق ولما كان قوله المفرد يوهم أنه لا تعدد فيه فسره
بقوله وهو أن تأخذ أشياء الخ أي أن تأخذ أشياء متعددة من غير تركيب فتشبهها بمثلها كما سيبينه لك
وفي الكشاف انه اذا كان التشبيه مفرقا فالمشبهات مطوية على سنن الاستعارة كقوله وما
يستوي البحران الآية ثم قال فان قلت الذي كنت تقدره في المفرق من التشبيه من حذف المضاف
وهو قولك أو كمثل ذوي صيب هل تقدر مثله في المركب منه قلت لولا طلب الراجع في قوله يجعلون أصابعهم
في آذانهم ما يرجع اليه لكنت مستغنيا عن تقديره لاني أراعي الكيفية المنتزعة من مجموع الكلام
فلا علي أولي حرف التشبيه مفردا يتأتى التشبيه به أم لم يله الخ والمراد أنه على التفريق طوى ذكر المشبهات
كما في الاستعارة المصرحة لطي ذكر المشبه فيها لفظا وتقديرا قطعا وقد يجري التشبيه على سننها وان
فرق بينهما بوجهين الاول أن المتروك في التشبيه منوي مراد وفي الاستعارة منسي بالكلية كما مر
تحقيقه في الاستعارة التمثيلية في قوله ختم الله الآية من أن المعاني قد يقصد اليها بألفاظ منوية غير
مقدرة في النظم الثاني أن لفظ المشبه به في التشبيه مستعمل في معناه الحقيقي وفي الاستعارة في معنى
المشبه حتى لو أقيم مقامه صح أصل المعنى من غير فرق وان فاتت المبالغة واذا قدر فربما انتظم مع
المذكور بلا تغيير كما هنا وقد يحتاج الى التغيير كما في قوله تعالى وما يستوي البحران على ما فصل في محله
ثم انه ذكر أنه على التفريق يحتاج الى التقدير دون التركيب وظاهره أنه يقدر كمثل ذوي صيب الآن
تعليله بطلب الضمير المرجع يقتضي تقدير ذوي صيب وأما تقدير مثل فلان المقصود تشبيه صفة المنافقين
بصفة ذوي الصيب فتقديره أوفى بتأدية هذا المعنى وأشد ملاءمة مع المعطوف عليه وهو كمثل الذي الخ
ومع للمشبه وهو مثلهم وان صح أن يقال أو كذوي صيب كقوله تعالى انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه الخ
وقيل تقدير المثل أمر مسلم يقتضيه العطف على السابق وينبني عليه تقدير ذوي لان اضافة القصة الى كل
من الاجزاء التي تدخل فيها صحيحة لكن اضافتها لاصحابها حقيقية ولغيرهم مجازية لما ذكر في قوله مثل
الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله وقد قيل عليه ما قيل فمن أراده فعليه بالنظر فيه وهذا كله مما لا كلام

والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الحيرة
والشدة بما يكابد من طفئت ناره بعد
ايقادها في ظلمة أو بحال من أخذته السماء في
ليلة مظلمة مع رعد قاصف وبرق خاطف
وخوف من الصواعق ويمكن جعلهما من قبيل
التمثيل المفرد وهو أن تأخذ أشياء فرادى
فتشبهها بأمثالها

فيه

فيه وانما الكلام فى أنّ المصنف رحمه الله ترك حديث التركيب والتفريق بين التركيب والتفريق فاما أن يكون اكتفاء بما قالوه مع الاشارة اليه سابقا حيث اقتصر على تقديره واما أن يكون تركه لعدم ارتضائه له لما فيه من الخفاء مع أنّ طىّ ذكر المشبهات غير ظاهر لانّ المشبه فى التمثيلين مصرّح به فى قوله أوّلا مثلهم لانّ المثل بمعنى القصة والحال الشاملة لجميع أحوال المنافقين المشبهة اجمالا ولا يلزم فى التفريق التصريح بالطرفين تفصيلا كما قالوه فى اللف والنشر التقديرى على أنّ اجماله فى قوة التفصيل لقرب العهد به فكيف يقال انه طوى فيه ذكر المشبهات على أنه لا مانع من ابقاء الكلام على حاله من غير تقدير أصلا وماذكره قدّس سرّه من بنية الالفاظ فى التمثيلية مرّ تحقيقه الا أنّ قياسه الاستعارة على التشبيه قياس مع الفارق فانّ المشبه يطوى ذكره كثيرا بخلاف أجزاء اللفظ المستعار فتأمّل فمدّعاه به غير تام (قوله وما يستوى الاعمى الخ) هذا من قبيل التشبيه المفرّق وهو نظير لما نحن فيه من وجهين التفريق وتكرير التشبيه ولذا أعاد لا النافية فشبه الكافر الضالّ بالاعمى والمؤمن المهتدى بالبصير ثم شبهه مرّة أخرى فقال وما يستوى الاحياء ولا الاموات والظلمات والنور الباطل والحق والظلّ والحرور الثواب والعقاب وقيل الاعمى والبصير مثلان للصنم والله عزوجلّ كما سيأتى فى سورة فاطر (قوله وقول امرئ القيس) بن حجر الكندىّ الشاعر الجاهلى المشهور من قصيدة طويلة أوّلها

ألا عم صباحا أيها الطلل البالى * وهل يعمن من كان فى العصر الخالى
وهل يعمن من كان أقرب عهده * ثمانين عاما فى ثمانى أحوال

(ومنها)

كانى بفتخاء الجناحين لقوة * على عجل منها أطاطئ شملالى
تخطف حزان الانيم بالضحا * وقد حجرت منها ثعالب أورال
كانّ قلوب الطير رطبا ويابسا * لدى وكرها العناب والحشف البالى

وضمير وكرها للفتخاء وهى العقاب المذكور أوّلا وهو شاهد لتشبيه المفرد حيث شبه قلوب الطير الطرية وقلوبها المقددة على اللف والنشر المرتب بالعناب فى الشكل واللون وبحشف التمر وهو الردىء اليابس منه والعقاب من سباع الطير ويوصف بمحبة أكل اللحم دون قلوب الطير وقال ابن قتيبة قلوب الطير أطيب ما فيها فهى تأتى بم الترق فراخها ولكثرتها يبقى منها الرطب واليابس وهو الظاهر وفى كامل المبرّد أنّ هذا البيت عند الرواة أحسن ما قيل فى تشبيه شيئين مختلفين فى حالين مختلفين بشيئين كذلك ورطبا ويابسا حالان من قلوب الطير والعامل فيهما كانّ لانها بمعنى أشبه ولدى وكرها حال أيضا والعناب بالرفع خبر كانّ وهو بزنة رمّان ثمر معروف (قوله بأن يشبه فى الاوّل ذوات المنافقين الخ) الجارّ والمجرور متعلق بقوله يمكن أو بجعلهما وعبر بالذوات هنا وبالانفس فيما سيجىء تفننا واشارة الى أنه لا بدّ منه فى التشبيه المفرّق لانهم المشبهون بالمستوقدين وأصحاب الصيب بخلافه على التركيب فانّ النظر فيه الى المجموع فلذا لم يتعرض له وقد بيناه لك أوّلا مع ما فيه وقوله واظهارهم الايمان باستيقاد النار عدل عما فى الكشاف من قوله واطباره الايمان بالاضاءة لما قيل من انه اعترض عليه بأنه يخالف ما قدّمه من أنّ المشبه بالاضاءة هو الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم ولا يناسب ما بعده من قوله انّ المشبه بانطفاء النار هو انقطاع الانتفاع اذ المناسب له أن يشبه انقطاع الاظهار بالانطفاء وان أجيب عنه بأنّ المراد هنا الاضاءة المتعدية وهى غير لازمة أو أراد باظهار الايمان أثره وهو الانتفاع به فعناه شبه المنافق أى نفاقه واظهاره الايمان بالمستوقد أى باستيقاده وشبه أثر الاوّل من الانتفاع بأثر الثانى من الاضاءة وشبه انقطاع الانتفاع بانقطاع الاضاءة ويؤيد هذا أنّ تشبيه ذات المنافق بذات المستوقد ليس مقصودا فى الآية قطعا والحمل على التوطئة بعيد فحينئذ المستوقد استيقاد واستضاءة وخمود نار والمنافق اظهار ايمان وانتفاع به وانقطاع بالموت وغيره وهذا زبدة ما فى الشروح مما ارتضاه الشريف المرتضى قدّس سرّه وقيل للمستوقدين ذوات وثلاث حالات الاستيقاد واضاءة نارهم ما حولهم وانطفاء نارهم وكذا

كقوله وما يستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظلّ ولا الحرور وقول امرئ القيس
كانّ قلوب الطير رطبا ويابسا
لدى وكرها العناب والحشف البالى
بأن يشبه فى الاوّل ذوات المنافقين بالمستوقدين واظهارهم الايمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغير ذلك باضاءة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على

المنافقين ذوات وثلاث حالات فاظهار الايمان بازاء الاستيقاد وحقن الدماء وسلامة المال والاولاد ونحوها من المنافع الحاصلة باظهار الايمان بازاء الاضاءة وزوالها بازاء انطفاء النار فشبهت الاربعة بالاربعة ووجه الشبه في الاول الوقوع في حيرة ودهشة وفي الثاني التسبب لحصول المراد وفي الثالث كونه خيرا المباشر الفعل وفي الرابع الفناء بسرعة والمصنف رحمه الله شبه اظهار الايمان بالاستيقاد والزمخشري بالاضاءة وقد قيل عليه ان الظاهر أن يشبه اظهار الايمان بالاستيقاد والانتفاع بالاضاءة كما مر ولذا عدل عنه المصنف وربع القسمة الا أنه شبه زوال النفع باطفاء النار والمناسب أن يجعل المشبه الازالة والمشبه به الانطفاء (أقول) لا يرد ما أوردوه بعد النظر التام ولا مغايرة بين ما ذكره المصنف رحمه الله وبين ما في الكشاف الا باختلاف العبارة وهما في المآل واحد وتوضيحه أن المستوقد هنا بمعنى الموقد وايقاد النار اشعالها بحطب ونحوه ويترتب عليه اضاءتها أي جعلها أو كونها مضيئة منتشرة الضوء ويترتب على هذا الاستضاءة التي هي أثرها ومطاوعها وهي عين الانتفاع بها ثم تضمحل النار والنور ويبدل الخير بالشرور وهذا ما في جانب المشبه به وفي المشبه على ترتيبها المنافق ينطق بقوله آمنا وكلمة الشهادة فيترتب على نطقه اظهار ايمانه بدلالة فحواها ثم يترتب على هذا الاظهار الانتفاع بصيانة الاموال والدماء ونحوها ثم ينقلب نفعه ضررا بافتضاحه واستحقاقه العقاب في الدارين فتخيب آماله وتنعكس أحواله فاذا عرفت هذا ظهر لك بلا اشتباه أن اظهار ايمانه في الحقيقة بدلالة الكلمة المجراة لا أنه نفسها والمشبه بالايقاد حقيقة اجراء الكلمة فالمشبه بالاضاءة اظهار الايمان كما في الكشاف الا أنه لقرب الايقاد من الاضاءة وتلازمهما يجوز أن يقال شبه اظهار الايمان بالايقاد والانتفاع بالاضاءة وان كان استضاءة لانهما كشيء واحد كما قيل في التعليم والتعلم فسقط ما أورد على المصنف رحمه الله في الاطفاء والانطفاء والعجب مما توهم من منافاة قول الزمخشري هنا شبه اظهار الايمان بالاضاءة لقوله أولا المراد ما استضاؤا به قليلا من الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم وبين الاستضاءة والاضاءة بعد ما بين المشرقين والباء في قول المصنف رحمه الله باهلاكهم سببية متعلقة بزوال وفي قوله باطفاء متعلقة بشبه السابق لا بمثل مقدرا ولا بابقاء **(قوله وفي الثاني أنفسهم بأصحاب الصيب الخ)** معطوف على قوله في الاول وأنفسهم بالرفع معطوف على قوله ذوات نائب فاعل يشبه المجهول وبأصحاب معطوف على قوله بالمستوقدين وأصحاب اشارة الى ذوي المقدر وقوله حذرا الخ لنكايات جمع نكاية من نكأت بالهمز ونكيت معتل الآخر وهي ما يؤلمهم ألما شديدا وطرق يطرق من باب كتب اذا أتى ليلا والمراد به ما يصيب الكفرة من الاذلال والاهلاك فشبه حذرهم منهم بسد الآذان لاتقائه وقوله من حيث الخ هو وجه الشبه وانتهزوها بالزاي المعجمة بمعنى اغتنموها وبادروا اليها بسرعة وفرصة كغرفة أصل معناه النوبة والشرب ثم شاع في كل مطلوب يبادر له خشية فواته وهو منصوب على الحال أو التمييز أو هو مفعول ثان لانتهز بتضمينه معنى التصيير والايجاد وأصل معنى الانتهاز الدفع ثم قيل انتهز بمعنى نهض وبادر وخطا بضم الخاء مقصور جمع خطوة ومتقيدين مجازا أو كناية بمعنى واقفين وحراك بفتح الحاء المهملة بمعنى حركة وقوله خفقة بمعنى لمعة وخفي بمعنى فتر هنا من خفي البرق كرمى اذا لمع بضعف وفي قوله يمكن اشارة الى مرجوحية التفريق بالنسبة الى التركيب لانه أبلغ كما صرح به الشيخ وغيره من أهل المعاني **(قوله وقيل شبه الايمان الخ)** هذا تفسير لقوله أو كصيب الخ على أن التشبيه مفرق أيضا وقائله قيل انه الراغب في تفسيره وقريب منه ما اختاره السمرقندي رحمه الله تعالى فقال جعل الدعاء الى الاسلام كالصيب وما فيه من الجهاد كظلمة الليل وما فيه من الغنيمة كالبرق اشارة الى أنه عليه الصلاة والسلام دعاهم الى الاسلام الذي هو سبب المنافع في الدارين حقيقة بمنزلة الصيب الذي هو سبب المنفعة حقيقة الا أن في الاسلام نوعا شديدا من الجهاد والحدود وغيرها بمنزلة ظلمة الليل والسحاب وصوت الرعد مع الصيب وفيه من الغنيمة والمنافع كالبرق هناك فجعل المنافقون أصابعهم في آذانهم من سماع ما في

القرب باهلاكهم وافشاء حالهم وابقاؤهم في الخسار الدائم والعذاب السرمد باطفاء نارهم والذهاب بنورهم وفي الثاني أنفسهم بأصحاب الصيب وايمانهم المخالط بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث انه وان كان نافعا في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عاد نفعه ضررا ونفاقهم حذرا عن نكايات المؤمنين وما يطرقون به من سواهم من الكفرة بجعل الاصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت من حيث انه لا يرد من قدر الله شيأ ولا يخلص مما يريد بهم من المضار وتحيرهم لشدة الامر وجهلهم بما يأتون ويذرون بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقة انتهزوها فرصة مع خوف أن تخطف أبصارهم خطوا خطا يسيرة ثم اذا خفي وفتر لمعانه بقوا متقيدين لا حراك بهم وقيل شبه الايمان والقرآن وسائر ما أوتي الانسان من المعارف التي هي سبب الحياة الابدية بالصيب